

Серия «Современное богословие»

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Пер. с англ. ISBN 5-89647-052-5

ПРАВОСЛАВИЕ

Павел Евдокимов. Пер. с фр. ISBN 5-89647-053-3

ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда

Хью Уайбру. Пер. с англ. ISBN 5-89647-040-1

ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики

Виген Гуроян. Пер. с англ. ISBN 5-89647-054-1

ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты

Оливье Клеман. Пер. с фр. ISBN 5-89647-102-5

ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Архиепископ Михаил (Мудьюгин). ISBN 5-87507-006-4

ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ

Карл Барт. Пер. с нем. ISBN 5-89647-075-4

ИИСУС ХРИСТОС

Вальтер Каспер. Пер. с нем. ISBN 5-89647-106-8

БОГ ИИСУСА ХРИСТА

Вальтер Каспер. Пер. с нем. ISBN 5-89647-107-6

О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

Роуэн Уильямс. Пер. с англ. ISBN 5-89647-092-4

СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ

Элизабет Бер-Сижель. Пер. с фр. ISBN 5-89647-055-X

КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

Томас Рауш. Пер. с англ. ISBN 5-89647-130-0

Walter Kasper

Jesus der Christus

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

Вальтер Каспер

Иисус Христос



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА

ББК 86.37
УДК 232.2

Серия «Современное богословие»

Перевод: Игнатий Крекшин
Редактор: Марина Белова
Верстка: Татьяна Савина
Обложка: Дмитрий Купреев

*Книга издана при поддержке
Католического комитета по культурному сотрудничеству (Рим)*

Данный перевод немецкого издания книги Вальтера Каспера
Jesus der Christus публикуется с согласия издательства
Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Каспер В.

Иисус Христос / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). —
М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. —
420 с.

ISBN 5-89647-106-8

Замечательное введение в проблемы, тенденции и задачи современной христологии. Автор рассматривает взаимосвязь богословских христологических проблем с историческими, социальными, религиоведческими и экклезиологическими исследованиями.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав

© Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, Germany, 1974

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию	vii
Предисловие к первому изданию	x
Предисловие к одиннадцатому изданию	xii

Часть I. ВОПРОС ОБ ИИСУСЕ ХРИСТЕ СЕГОДНЯ

Глава I. Проблематика современной христологии	1
Глава II. Исторический вопрос об Иисусе Христе	16
Глава III. Религиозный вопрос об Иисусе Христе	37

Часть II. ИСТОРИЯ И СУДЬБА ИИСУСА ХРИСТА

Земной Иисус

Глава I. Образ жизни Иисуса (обзор)	69
Глава II. Весть Иисуса	79
Глава III. Чудеса Иисуса	102
Глава IV. Притязание Иисуса	118
Глава V. Смерть Иисуса	139

Христос воскресший и прославленный

Глава VI. Обоснование веры в воскресение Иисуса	153
Глава VII. Содержание веры в воскресение Иисуса	181

Часть III. ТАЙНА ИИСУСА ХРИСТА

Глава I. Иисус Христос – Сын Божий	207
Глава II. Иисус Христос – Сын человеческий	253
Глава III. Иисус Христос – посредник между Богом и человеком	299
Список сокращений	364
Именной указатель	365

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

«За кого почитают люди Сына Человеческого?» Об этом спрашивал Иисус своих учеников по дороге в Кесарию Филиппову. Петр отвечал: «Ты Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16:16).

Как вопрос, так и ответ остаются и сегодня актуальными. Как и Петр, все христиане Востока и Запада отвечают теми же словами. Как и прежде, этот ответ является моментом, объединяющим Восток и Запад, несмотря на то, что во втором тысячелетии они пошли различными путями. И Восток, и Запад основываются на едином исповедании, впервые сформулированном Петром и развитом в дальнейшем вселенскими соборами в Никее (325), Константинополе (381), Эфесе (431) и Халкидоне (451). Они исповедуют Господа Иисуса Христа, истинного Бога и истинного человека.

Это общее наследие первого тысячелетия было сохранено Востоком и Западом во втором тысячелетии, и сегодня они вновь с радостью и надеждой хотят совместно пронести это наследие в быстро изменяющийся, становящийся все более единым, хотя и обуреваемый кровавыми конфликтами, мир третьего тысячелетия. Ибо они вместе убеждены: ни в ком другом нет спасения, кроме Иисуса Христа (Деян 4:12). Он и в наше время есть путь, истина и жизнь (Ин 14:6).

Однако продолжает жить не только исповедание Петра, но и представления людей, не разделяющих его и думающих об Иисусе по-иному (Мф 16:14). Более того, их голоса звучат значительно громче. В первые столетия это были известные лжеучители, с которыми вели споры первые церковные соборы. После Просвещения в последние столетия к ним добавились голоса тех, кто считал Иисуса хорошим, благочестивым, гениальным и гуманным человеком, но именно только человеком. Атеистическая пропаганда XX века

окончательно объявила его весть о грядущем Царстве Божьем фантазией или опиумом, только препятствующим решению земных проблем.

Таким образом, богословие, занимающееся Иисусом Христом, не могло остановиться на месте. Оно осталось верным наследием отцов; однако лишь воспроизводить это наследие было бы недостаточно. Богословие должно по-новому дать отчет в нашей надежде (1 Петр 3:15). Из этого духа не мертвой, а живой традиции и исходила предлагаемая книга, написанная более 30 лет назад. За это время она была переведена на многие языки и помогла многим будущим священникам и заинтересованным мирянам узнать Иисуса Христа, понять его глубже, больше его полюбить, последовать за ним и возвещать его миру, утратившему без него ориентир.

Предлагаемая книга вовсе не хочет и не может возвещать нового учения об Иисусе Христе. «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки — Тот же» (Евр 13:8). Таким образом, эта книга пытается изложить старое и остающееся действенным учение об Иисусе Христе по-новому, то есть в споре и во встрече с современной, так называемой исторической интерпретацией Священного Писания, и с просвещенной мыслью Нового времени. Она хочет показать, что у нас, как христиан, нет основания бояться современного мира; мы не должны неестественно замыкаться. Мы можем обладать той же уверенностью (библейское *parresia*), которая одухотворяла отцов церкви первых столетий, когда они выявляли истину об Иисусе Христе при помощи интеллектуальных средств своего времени. Сегодня перед нами вновь стоит такая же задача.

Конечно, за последние 30 лет время не остановилось. Возникли новые проблемы, которые в этой книге еще не могли быть рассмотрены ясно. Самая серьезная постановка вопроса исходит сегодня от постмодернистского релятивизма и плюрализма, объектом которых являются разнообразные целители и воплощающие божество личности в различных религиях человечества. Они ставят под сомнение тот факт, что Иисус Христос — единый и единственный посредник между Богом и человеком (1 Тим 2:5). Широко распространенное в современной мысли направление хочет нас убедить в том, что для разных людей, разных пространств и времен существует не одна истина, а много.

Если в противовес этой принципиально скептической точке зрения, ведущей в итоге к неразборчивости и безразличию, мы

будем настаивать на уникальности и универсальности личности Иисуса Христа и совершенного им спасения, то тогда мы останемся верны свидетельству Писания: «один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех» (Еф 4:5-6). В одном Господе Иисусе Христе Бог хочет всё соединить (Еф 1:10) и примирить (Кол 1:20).

Исповедуя единого Бога, единого Господа Иисуса Христа и единого, объединяющего всех верующих Святого Духа, мы исповедуем тем самым единство всего человечества, в котором люди всех народов и культур сотворены по одному и тому же образу и подобию Бога (Быт 1:27) и в котором все призваны быть подобными образу Сына Божьего (Рим 8:29) — для того чтобы в конце Бог был «всё во всех» (1 Кор 15:28). Только тогда, когда есть один Бог и одна Божья истина, можно в мирном диалоге разрешить конфликты и избежать «столкновения культур». Так по-новому обнаруживается, что Иисус Христос есть наш мир (Еф 2:14); в нем не существует чужих; все могут быть своими для Бога (Еф 2:19).

С этим русским изданием моей книги я связываю надежду, что она будет способствовать тому, чтобы христиане Востока и Запада вновь обрели полноту единства, и чтобы молитва Иисуса, пронесенная им накануне его страданий и смерти, стала реальностью: «чтобы все едино были, ... чтобы веровал мир» (Ин 17:21).

*Кардинал Вальтер Каспер,
Рим, Адвент 2004 года.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Первые страницы рукописи этой книги были написаны ровно десять лет тому назад, когда я зимним семестром 1964–1965 года прочитал свою первую лекцию в университете Мюнстера. С тех пор я — сначала в Мюнстере, затем в Тюбингене и, наконец, весной 1974 года в Папском Григорианском университете в Риме — многократно читал этот курс лекций под названием «Личность и дело Иисуса Христа». Всякий раз он основательно перерабатывался; при этом едва ли что-нибудь осталось от первоначального. Даже и представленный сейчас в виде публикации, он прежде всего служит поводом для дальнейших размышлений, ибо Иисус Христос принадлежит к личностям, общение с которыми, начавшись однажды, никогда не кончается.

Если я, после долгих колебаний, все же решился на эту публикацию, то не в последнюю очередь по настоянию моих друзей и слушателей. После многих, отчасти бурных, богословских споров и коренных изменений, происходивших в последние десять лет, продолжал существовать ощутимый интерес к одной из центральных тем богословия, которая могла бы быть рассмотрена в критической дискуссии и обобщена в солидном изложении. Поэтому я написал эту книгу — как для изучающих богословие священников и находящихся на церковном служении мирян, так и для многих христиан, для которых участие в богословской дискуссии стало частью их веры. Возможно, моя книга сможет также помочь все возрастающему числу людей за пределами Церкви, которые проявляют интерес к личности Иисуса Христа и к его делу.

Предлагаемая публикация обязана своей методологией католической Тюбингенской школе, прежде всего христологическим начинаниям Карла Адама и Йозефа Руперта Гайзельмана. В центре их

богословских интересов находилось осознание происхождения христианства в Иисусе Христе. Однако в отличие от большинства авторов книг об Иисусе, им было ясно, что это остающееся для нас важным происхождение доступно только через библейское и церковное предание. Они понимали, что устранить предание значило бы чудовищным образом обеднить христологию. По-иному, чем неосхоластическое богословие их времени, они все-таки осознавали, что традиция должна передаваться живо, то есть во встрече и в столкновении с нуждами и проблемами данного времени. Эта идея предания, представляемого как связь традиции и ответственного размышления, именно в современной переходной ситуации христианства может стать опорой и вдохновением.

Таким образом, в этой книге вы не найдете бесплодного повторения старых концепций, ни, тем более, попытки среди огромного «скопления материала» подробно изложить все необозримое множество новых экзегетических, исторических и систематических проблем. В подробных исследованиях и лексиконах нет недостатка. Поэтому речь идет о том, чтобы в углубленном систематическом анализе выявить ведущие мотивы как предания, так и современных новых подходов, и в их критическом рассмотрении решиться на собственный новый систематический подход, представляющий на суд нового мышления как богатство традиции, так и результаты современной дискуссии.

Все это было бы невозможно без деятельной и бескорыстной помощи моих сотрудников. Мои ассистенты доктор Арно Шильсон и доктор Томас Прёппер подали во многих устных и письменных замечаниях многочисленные идеи и предложения по исправлению данного труда, а также взяли на себя работу по чтению корректуры. Господа Джанкарло Колле, Ханс-Бернхард Петерман, Альбрехт Ридер и Герхард Глазер проделали мучительную, но необходимую кропотливую техническую работу и составили указатель. Настойчивость и поддержка издателя, доктора Якоба Лаубаха, и надежность сотрудников его издательства много способствовали окончательной публикации. В заключение мне хотелось бы упомянуть неоценимое участие в создании этой книги моей сестры Хильдегард. Всем я сердечно благодарен.

Вальтер Каснер

Тюбинген, начало зимнего семестра 1974–1975 года

ПРЕДИСЛОВИЕ К ОДИННАДЦАТОМУ ИЗДАНИЮ

Вот уже почти двадцать лет прошло со времени первого издания книги «Иисус Христос». Широкий резонанс, который вызвал переведенный тем временем на девять языков труд¹, свидетельствует о том, сколь велика потребность в систематическом изучении христологической традиции в контексте современной мысли. Более того, положительная оценка книги в процессе научной дискуссии подтверждает, что метод католической Тюбингенской школы, сочетающей в себе верность традиции и современную критику, и поныне способен найти одобрение как в Европе, так и за ее пределами.

Предлагаемое новое издание дает повод и возможность подвести итог и представить в общих чертах ход христологической дискуссии за последние два десятилетия. Чтобы правильно оценить различные направления и дальнейшее развитие в христологии, представляется полезным еще раз кратко уяснить себе ситуацию середины семидесятых годов.

I

Первое издание книги «Иисус Христос» (1974) пришлось на время, когда христология попала в эпицентр богословских интересов. Книжный рынок захлестнула волна христологических публикаций. Наряду с научной литературой, внимание привлекал целый ряд популярно написанных небогословских книг об Иису-

¹ Попытку представить развитую в книге христологическую концепцию в развернутом богословском контексте предпринял Х. Видал Таленс: J. Vidal Taléns *El Mediador y la Mediación. La Cristología de Walter Kasper en su Génesis y Estructura*. Valencia, 1988.

се. Они свидетельствовали о том, что интерес к Иисусу из Назарета необычайно высок и за пределами специальной богословской дискуссии. Для подобного интереса были различные основания. Прежде всего следует отметить богословское рассмотрение проблем христологии в контексте послесоборных дискуссий. На II Ватиканском соборе церковь обрела новое самосознание. Одновременно благодаря «Пастырской конституции»^{*} она по-новому открылась современному миру. Поэтому понятно, что непосредственно после собора на первом месте стояли прежде всего вопросы экклезиологии и отношения между церковью и обществом. Однако уже вскоре обнаружилось, что послесоборное обновление и открытость делают необходимым углубленное осмысление основ церкви. Отсюда становится понятным усиленное обращение к христологии. Ведь в Иисусе Христе церковь имеет свою основу и свое измерение. Другая причина пробуждения интереса к христологии – новая постановка вопроса об историческом Иисусе. Этот импульс исходил прежде всего со стороны евангелического богословия, которое благодаря Эрнсту Кеземану, Гюнтеру Борнхамму, Эрнсту Фуксу и другим начала отходить от одностороннего богословия керигмы Рудольфа Бультмана и по-новому поставила богословскую значимость проблемы исторического Иисуса, чтобы таким образом избежать возникшей было вновь опасности мифологизации христианской веры.

Другой контекст, в котором поднимались и рассматривались эти вопросы, составляла обширнейшая и глубочайшая проблематика, связанная с кризисом религиозного вопроса об Иисусе Христе. Так как очерк на странице 37 сл. по-прежнему актуален, здесь достаточно будет указать лишь на ключевые понятия: вызов продолжающейся секуляризации, программа демифологизации христианской веры (наряду с этим – возникшая недавно противоположная тенденция ремифологизации), антропологический поворот в христологии и вопрос о спасении в исторически осознанном мире. С учетом рассматриваемых здесь вопросов следует сказать, что несмотря на дальнейшее развитие мы и сегодня стоим перед теми же проблемами. Во всяком случае, в связи с проблематикой секуляри-

^{*} См. «Пастырская конституция “Радость и надежда”. О Церкви в современном мире», в *II Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации*. Брюссель, 1992, с. 329. – *Прим. ред.*

зации выявились дальнейшие перспективы в результате расцвета новой, подчас очень расплывчатой религиозности. Однако было бы глубоко ошибочным считать, что проблема секуляризации тем самым сама собой разрешится. Напротив, при всех вселяющих надежду новых начинаниях, именно новая религиозность, формирующаяся в сектанстве, кажется во всех отношениях всего лишь оборотной стороной секулярности. Она становится настоящим бегством из нашего секуляризованного мира, а вовсе не конструктивным решением существующих проблем.

II

За последние двадцать лет христологическая дискуссия продвинулась вперед. Появилось множество отдельных публикаций², а также фундаментальных исследований³ и целый ряд оригинальных трудов, заслуживающих внимания. При этом выясняется, что в течение последних двух десятилетий продолжение христологической дискуссии определялось в целом только что отмеченной проблематикой.

В контексте проблемы секуляризации прежде всего встает вопрос об отношении между богословием и христологией. В этой связи рассматривается также часто обсуждаемая проблема правильного отношения между христологией «снизу» и христологией

² Разумеется, здесь не может быть рассмотрено большинство специальных исследований по христологии. Однако достойны упоминания две работы, взявшие за основу монографического исследования главную мысль второго члена нашего Символа веры, а именно исповедание предсуществования Иисуса Христа и его воскресения: Н. Kessler *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesus Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Düsseldorf, 1985; К.-J. Kuschel *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*. München, 1990.

³ Из важнейших фундаментальных исследований, которые, несмотря на их важность, не могут быть специально рассмотрены в рамках данного краткого обзора, следует особенно упомянуть: О. Gonzalez de Cardenal *Jesus de Nazaret. Aproximacion a la cristologia*. Madrid, 1978; М. Bordononi *Gesu di Nazaret. Signore e Cristo*. Т. 1: Introduzione alla cristologia. Roma, 1985 (2-е изд.); Т. 2: Gesu al fondamento della cristologia, 1985 (2-е изд.); Т. 3: Il Cristo annunciato della Chiesa, 1986; J. Auer *Jesus Christus. Gottes und Mariä «Sohn»*. Regensburg, 1985 (Kleine Katholische Dogmatik 4/1); id. *Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes*. Regensburg, 1988 (Kleine Katholische Dogmatik 4/2); R. A. Kereszty *Jesus Christ. Fundamentals of Christology*. New York, 1991.

«сверху». Христология «снизу» хочет принимать всерьез ситуацию веры, в которой находится сегодня большинство людей. Вера в триединого Бога сегодня больше не может быть «само собой разумеющейся». Поэтому в настоящее время мы уже не можем без сомнений, необдуманно насаждать христологию «сверху», чтобы потом только размышлять о вочеловечении второго божественного Лица. В современной ситуации, в которой, несмотря на отмеченное религиозное пробуждение, разговор о духовном вообще, и о Боге в особенности, стал еще более трудным, целесообразно скорее идти обратным путем — «снизу», ориентируясь на человеческий образ Иисуса, чтобы таким образом «созерцать в видимом невидимое» (Рождественская префация).

Этим путем пытается идти в своих знаменитых книгах⁴ Эдвард Схиллебекс. Он хочет оказать современному человеку богословскую помощь, чтобы вера в Иисуса могла стать для него познанием и жизнью. Согласно своему методологическому подходу, Схиллебекс понимает христологию как историю христианской интерпретации роли Иисуса и как рефлексию веры об историческом явлении Иисуса. Его основной вопрос состоит в следующем: как мог Иисус производить на своих учеников подобное впечатление, и как нам сегодня может быть открыт этот опыт? При этом вопрос об историческом Иисусе приобретает центральное значение. Но поскольку Схиллебекс уверен, что весть Иисуса о спасении и христианский ответ на нее в новозаветной истории — точнее, в рамках вполне определенного исторического опыта и традиции, — совпадают, он застрахован с самого начала от ошибочной попытки «отделить» исторический образ Иисуса от новозаветных свидетельств. В первой из своих книг об Иисусе Схиллебекс хочет исследовать то, что говорилось об Иисусе в историческом контексте жизни и ожиданий его времени. Во второй книге он говорит о новозаветном дополнении того, что христиане пережили в своей встрече с Иисусом — Господом.

Книги Схиллебекса об Иисусе — выдающиеся произведения. Их самое большое достоинство заключается в том, что вопрос об историческом Иисусе в них не ставится напрямую, в лоб, но вместо этого полностью рассматривается и освещается проблематика взаимосвязи и, тем самым, история предания. Трудно судить о значимости

⁴ E. Schillebeeckx *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg i. Br., 1975; id. *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*. Freiburg i. Br., 1977.

воскресения для этого христологического подхода. Правда, в этом вопросе Схиллебекс смог позднее устранить некоторые сомнения.

Необходимость построения христологии «снизу» «вверх» обусловлена не только современной пастырской ситуацией. Она может также основываться на библейской христологии возношения (*Erhöhungschristologie*), и прежде всего на традиции римской литургии. Однако цель богословского осмысления христологии «снизу» заключается не в том, чтобы освободиться от классической христологии «сверху» и полностью противопоставить себя ей в качестве чего-то нового. Обоснованная христология «снизу» скорее предполагает правильно понятую христологию «сверху»⁵. Таким образом, речь идет о базирующемся на опыте, о, так сказать, фундаментально-богословском обосновании классической христологии. Правильно понятая христология «снизу» выполняет задачу способствовать пониманию христологии «сверху». Отсюда — постановка основного вопроса: каким образом и в каком объеме возможно и необходимо раскрыть и использовать содержание старой христологии «сверху» путем восполнения ее «снизу». В поисках ответа на этот вопрос мнения долгое время расходились. Теперь, кажется, намечается согласие, по крайней мере, в том, что оба подхода взаимообуславливают и дополняют друг друга.

Проблема соотношения богословия и христологии излагается Эберхардом Юнгелем в его книге «Бог как тайна мира»⁶ с другой точки зрения. Его исходный пункт — не столько христология в узком смысле и не проблема правильного подхода к личности и тайне Иисуса Христа, сколько вопрос о Боге в контексте современной мысли. В конечном итоге, у Юнгеля речь идет о прощании с «Богом философов». Ссылаясь на Карла Барта и Эрнста Фукса, он исходит из тождественности Бога с распятым Иисусом и показывает, что только из опыта человечности Бога в Иисусе Христе можно действительно говорить о Боге. Несмотря на всю противоположность

⁵ Об этой проблеме см.: W. Kasper «Christologie von unten?», в L. Scheffczyk (Hrsg.) *Grundfragen der Christologie heute*. Freiburg i. Br., 1975 (QD 72), S. 141-183, а также примечания к этому Х. Кюнга (там же, 170 сл.) и повторный ответ на это (там же, 179 сл.); W. Kasper «Neuansätze gegenwärtiger Christologie», в J. Sauer (Hrsg.) *Wer ist Jesus Christus?* Freiburg i. Br., 1977, S. 121-150; W. Kasper «Neuansätze gegenwärtiger Christologie», в *Christologische Schwerpunkte*. Düsseldorf, 1980.

⁶ E. Jünger *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen, 1986 (5-е изд.)

богословского подхода Юнгеля подходу Вольфхарта Панненберга, последний согласен с ним в том, чтобы видеть исходный пункт разрешения вопроса об отношении между христологией и богословием не в различии между Богом и человеком, а в их единстве.

Согласно Панненбергу, это единство проявляется именно в «саморазличении» Иисуса со своим Отцом. Ибо, пишет Панненберг, чем глубже и яснее различает себя человек с Богом, тем глубже и теснее связь между Богом и собственным подлинным Я. Панненберг делает из этого вывод: «Не отличие Иисуса от Бога, а его саморазличение с Ним является ключом к такой христологии, которая была бы одновременно центром христианского богословия»⁷.

Для темы «христология и богословие» Юнгель и Панненберг разрабатывают мыслительный и понятийный инструментарий, заслуживающий предельного внимания. Оба подхода весьма полезны для систематического понимания этих трудных вопросов и помогают обнаружить мнимость той или иной проблемы. Широта их богословского воздействия не в последнюю очередь будет зависеть от того, насколько соотносится присущая им идеалистически-диалектическая форма мышления с другими основными формами богословской мысли.

Христологическая проблема, состоящая в выборе в качестве исходного пункта богословского рассуждения человеческой или божественной природы Иисуса Христа, тесно связана с «антропологическим поворотом» в богословии. Однако причиной возникновения христологии «снизу» стал в наше время кризис человеческого мышления о Боге. Можно было бы сказать прямо: обратная сторона всей проблемы «христология и богословие» состоит в комплексной проблеме «христология и антропология». По этому вопросу за последние десятилетия также появился ряд важных дискуссионных публикаций. На эту тему недавно высказался В. Панненберг во втором томе своего «Систематического богословия»⁸. В. Каспер в своей статье⁹ попытался обрисовать проблему в ее основных чертах и выявить дальнейшие перспективы. Однако, не-

⁷ W. Pannenberg «Christologie und Theologie», в *KuD* 21 (1975), S. 159-175; перепечатано в: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 2. Göttingen, 1980, S. 129-145.

⁸ *Systematische Theologie*, Bd. 2. Göttingen, 1991, S. 315-364.

⁹ «Christologie und Anthropologie», в *ThQ* 162 (1982), S. 202-221, перепечатано в: W. Kasper *Theologie und Kirche*. Mainz, 1987, S. 194-216.

сомненно, что именно Карл Ранер определил здесь критерии и указал пути¹⁰. Его бесспорная заслуга состоит в том, что он показал возможность новой христологии в условиях современной мысли. Для Ранера вочеловечение Бога — «в высшей степени исключительный случай реализации сущности человеческой реальности»¹¹. В соответствии с этим, христология определяется как «трансцендирующая себя антропология», а антропология — как «недостаточная христология». Однако Ранер был бы неправильно истолкован, если бы его поняли так, словно он выводит христологию *a priori* из философской антропологии. В этом вопросе он определенно отмежевывается от других концепций ориентированной на антропологию христологии и даже настаивает на христологически обоснованной антропологии. Вопросы, которые могут быть поставлены к антропологической христологии Карла Ранера, сформулированы в этой книге, а также в другом месте¹². Они прежде всего касаются структурного противоречия между исторической действительностью и трансцендентальной возможностью.

В какой-то мере противовес особенно к этой точке зрения, а также к трансцендентальной христологии как таковой, составляет христологическая концепция Ханса Урса фон Бальтазара. Основываясь на воплощении божественного Слова, Бальтазар развивает свою христологию «сверху», отмеченную влиянием Иоаннова богословия Логоса. Воплощение понимается им как историческое самоотречение вечного самораскрытия Отца в Сыне. Согласно Бальтазару, исходя из этого основного содержания веры должны быть прочитаны земная жизнь Иисуса, его благовестие и его судьба. Основное содержание откровения о судьбе Иисуса раскрывается в послушании Сына и завершается в событии распятия. Божественное величие открывается в унижении. На кресте становится окончательно ясно, кем сам по себе является Бог. Из этой главной мысли Бальтазар развивает историческое богословие, которое пытается соединить в Иисусе Христе всеобщее с исторически конкретным и получить «всеобщую конкретность» (*universale concretum*).

¹⁰ Из опубликованных с 1974 г. работ следует указать на сочинения по христологии, собранные в томах XII и XV *Schriften zur Theologie*, а также: K. Rahner *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i. Br., 1976, S. 180-312.

¹¹ *Schriften* IV, 142.

¹² См. прим. 5 выше.

В этих замечаниях мы уже подошли к другому комплексу проблем, а именно — к вопросу о возможности всеобщего спасения в исторически осознанном мире. В этой области, наряду с Хансом Урсом фон Бальтазаром, разрабатывали свои собственные, хотя и очень различные историко-богословские концепции Вольфхарт Панненберг и Юрген Мольтман. С середины семидесятых годов Панненберг и Мольтман продолжали развивать линии своих христологических подходов в перспективе исторической проблематики. Панненберг разрабатывает в своем «Систематическом богословии» христологию в тесной связи с учением о творении и примирении, с экклезиологией и эсхатологией, под знаком единства Троицы в аспекте ее имманентности и домостроительства. Вся догматика — это истолкование тринитарного учения; с этой точки зрения излагается и христология. Вочеловечение Сына понимается при этом как самоосуществление Бога в мире. У Панненберга уже в «Основных чертах христологии»¹³ мысль о посредничестве становится ключом к пониманию связи истории со спасением, достигнутым через воскресение Иисуса Христа.

Напротив, Мольтман в своем новом христологическом труде¹⁴ обращается к эсхатологическому моменту как основному структурному элементу христологии. У него речь идет о построении христологии в эсхатологической истории Бога. Правда, расставленные Мольтманом новые акценты менее относятся к историко-богословской области, а более — к попытке еще яснее осознать космологические масштабы Иисуса Христа.

Проблема «христология и история» — также центральный пункт христологической концепции Бруно Форте¹⁵. Своеобразен его подход к этой проблеме, в котором он пытается развивать христологию согласно модели Просвещения и историзма. Его задача состоит в установлении связи между конкретной историей Иисуса и выраженным в метафизических понятиях исповеданием Христа. Форте также излагает историю Иисуса как историю троичного Бога среди людей. Согласно его основному тезису, в Иисусе Христе «не две симметричные природы встречаются статично в одной единственной ипостаси, а соединяются два образа бытия, две со-

¹³ W. Pannenberg *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh, 1964.

¹⁴ J. Moltmann *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*. München, 1989.

¹⁵ B. Forte *Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes – Gott der Geschichte*. Mainz, 1984 (с предисловием Вальтера Каспера).

вершено различных, несравнимых истории, субъектом которых он динамично выступает в плодотворном становлении отношений»¹⁶. Книга Бруно Форте — перспективный вклад в изучение проблемы отношений между христологией и историей.

Важнейшие подходы, разработанные в области исторической проблематики, свидетельствуют о том, какая ключевая роль уделяется разработке новой, пост-идеалистической метафизики. Там, где отсутствует онтологическое основание для убедительного синтеза всеобщего и исключительно конкретного, произвольно делаются богословски ложные выводы, как это случилось, например, в книге Ойгена Древермана. С помощью учения глубинной психологии об архетипах Древерман пытается преодолеть, как он выражается, «отвратительные могилы» между вечно действительным и исторически неповторимым. Его законное стремление заключается в том, чтобы уяснить, что библейские повествования говорят не о давно прошедшей истории, а о нашем собственном бытии. Он полагает, что сможет это объяснить, интерпретируя библейские повествования в смысле исторически обусловленных вариантов определенных типов сновидений, так называемых архетипов, которые во все времена и во всех культурах возникают в глубине человеческого сознания. Поиски в исторически ограниченном действительного во все времена отождествляются, таким образом, с поисками типического в многообразии человеческих сновидений. Нарративное выражение этого типического есть миф. Для Древермана, как и для Юнга, мифология — это проецированная психология.

Христианство возродило и по-новому озвучило эту музыку сфер и души. Таким образом, должно стать ясно, что библейские повествования говорят не о давно прошедшей истории, а о нашем собственном бытии. Однако также ясно, что речь идет не о внешней истории, а о «символах», не о фактах, а о вневременном значении фактов. Тем, что Библия пользуется архетипами, заложенными в душе в процессе творения, доказывається, что вера иудео-христианской традиции — универсальная религия, которая столь же стара, как и творение. Новизна христианства осуществляется на уровне новизны интерпретации символов.

Таким образом, Древерман не проводит различия между религией как общечеловеческим феноменом и исторически совершающимся откровением, о котором свидетельствуют Ветхий и Новый

¹⁶ *Op. cit.*, S. 177.

Заветы. Для него религия скорее элемент структуры сознания. Отсюда ясно, как следует понимать то, что Древерман придерживается историчности откровения, в особенности историчности Христа, и что он одновременно говорит, будто откровение не принесло никакого нового содержания. Для него историчность откровения — не форма выражения непостижимой свободы, с которой Бог выступает из своей сокрытости, чтобы открыться нам, что имеет характер нового и неповторимого. Откровение для него — скорее образ общечеловеческой религиозности.

При такой концепции кардинальным образом изменяется сoterиологическое значение судьбы и личности Иисуса Христа. Это значение сводится лишь к роли некоего терапевта, от которого «исходило столько доброты и тепла, что в его присутствии воскресали все заложенные в человеческой душе образы спасения, сплетались с его образом и складывались в одну общую картину, в сиянии которой любой человек, как только он сам себе в этом признается, способен познать истину Христову»¹⁷. Если высказывания о богосыновстве, воскресении, вознесении и пришествии Иисуса Христа есть не более чем возобновленные архетипические символы, тогда Древерману следует задать решающий вопрос: есть ли Иисус Сын Божий, или он является таковым только для нас, поскольку мы его так называем? Во всяком случае, что касается первого тома комментария Древермана к Евангелию от Матфея¹⁸, кажутся оправданными опасения, что христологические выражения будут сведены к простым смысловым формулам. Таким образом, при рассмотрении подхода Древермана становится ясно, что проблема «вера и история» еще ожидает своего решения. В то же время, обнаруживается неразработанное наследие спора о демифологизации.

III

Разумеется, со времени первого издания книги «Иисус Христос» как экзегетическое, так и историко-догматическое и богословско-

¹⁷ E. Drewermann *Tiefenpsychologie und Exegese*. Bd. 2. Olten, 1990 (6-е изд.).

¹⁸ *Das Matthäusevangelium Erster Teil: Mt 1, 1-7, 29. Bilder der Erfüllung*. Olten, 1992; ср. критическую рецензию К. Бергера (K. Berger) в *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 апреля 1992, 19; см. также рецензию Г.Л. Мюллера (G. L. Müller) в *Katholische Nachrichten Agentur*, серия «Am Wege der Zeit», 24 марта 1992.

историческое исследования продвинулись вперед и выработали новые подходы. В связи с этим здесь достаточно будет сделать несколько указаний. Хороший обзор развития экзегетических исследований об Иисусе до настоящего времени предлагает Вернер Георг Кюммель в сообщениях, опубликованных им в «Богословском обозрении» (*Theologische Rundschau*)¹⁹. О том, что мы сейчас можем сказать об Иисусе со всей исторической достоверностью, дает надежную информацию новая заслуживающая внимания книга Иоахима Гнилки²⁰.

С 1974 года историко-догматическое и богословско-историческое исследования привели прежде всего к новой интерпретации Халкидонского собора. Среди многих работ на эту тему особенно заслуживают упоминания исследования Андре Аллэ²¹, Луизы Амбрамовской²², Бернара Себоюэ²³, Адольфа М. Риттера²⁴ и Алоиза Грильмайера²⁵. Ученые обнаружили, что непрерывное развитие церковного учения продолжалось намного дольше, чем это думали прежде. Характеристика халкидонского догмата как эллинизирующего «учения о двух природах» оказалась проблематичной. Обнаружилось, что Халкидон, подобно Никее, говорит на эллинистическом языке нечто совсем неэллинистическое и даже антиэллинистическое. Более того, халкидонская формула есть не просто *ad hoc* достигнутый компромисс, ограничивающийся только негативными высказываниями, но является выражением философски проду-

¹⁹ Сочинения, опубликованные Кюммелем в «Богословском обозрении» в 1965–1982 гг., собраны в отдельной книге: W. G. Kümmel *Dreißig Jahre Jesusforschung: 1950–1980*. Hrsg. von H. Merklein. Bonn, 1985; в продолжение сообщений «Jesusforschung seit 1981» ср.: *Theologische Rundschau* 53 (1988), S. 229-249; 54 (1989), S. 1-53; 55 (1990), S. 21-45; 56 (1991), S. 27-53 и 391-420.

²⁰ J. Gnilka *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Freiburg i. Br., 1990 (Herders theologischer Kommentar zum NT, Suppl. – Bd. 3).

²¹ A. Halleux «La définition christologique a Chalcedoine», в *RThL* 7 (1976), 3-23; 155-170.

²² L. Ambramowski *Drei christologische Untersuchungen*. Berlin, 1981.

²³ B. Sesboüé *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*. Paris, 1982.

²⁴ A. M. Ritter «Dogma und Lehre in der Alten Kirche», в C. Andresen (Hrsg.) *Handbuch der Dogmen-und Theologiegeschichte*, Bd. 1. Göttingen, 1982, особ. S. 261-270.

²⁵ A. Grillmeier *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1. Freiburg i. Br., 1990 (3-е изд.); Bd. 2/1: 2-е расширенное и дополненное издание. Freiburg, 1991; Bd. 2/2: Freiburg, 1989; Bd. 2/4: Freiburg, 1990.

манной идеи в христианской трансформации. Между тем и Третий Константинопольский собор 680–681 годов привлек к себе внимание исследователей. Было признано, что этот собор мыслит онтологическую проблематику не столько в смысле естества, сколько в смысле свободы и личности. Разумеется, христологическая дискуссия за последние годы продвинулась вперед и была обогащена большим числом других отдельных исследований. К сожалению, здесь не представляется возможным перечислить все или тем более оценить их. Тем не менее необходимо отметить значительный вклад, внесенный грандиозным трудом Алоиза Грильмайера «Иисус Христос в вере Церкви». Теперь вышла в свет четвертая часть второго тома этого исследования²⁶.

IV

Если окинуть взором публикации по христологии за последние два десятилетия, то, как уже было отмечено, выясняется, что в целом христологическая «макросиноптическая ситуация» в основном не изменилась. Но было бы ошибкой говорить, что все осталось по-прежнему. Наряду с небольшими изменениями на христологической «синоптической карте» при более внимательном наблюдении отчетливо бросается в глаза одно перемещение центра тяжести, которое можно было бы кратко сформулировать таким образом: ответы на вопрос, как мы сегодня можем понимать смысл спасения в Иисусе Христе, теперь больше связаны с контекстом, чем в начале семидесятых годов. Иначе говоря, сотериология стала конкретнее.

Правда, эсхатологический и универсальный диапазон ответа на вопрос о смысле спасения в Иисусе Христе остался прежним. Но одновременно на первый план все больше выдвигается вопрос о спасении в Иисусе Христе, достигнутом в истории. С обращением к конкретной истории возрастает значимость различных исторических контекстов, в пределах которых разрабатываются христологические модели²⁷. Большее значение приобретает противопо-

²⁶ См. предыдущее прим.

²⁷ Карл-Хайнц Олиг (Karl-Heinz Ohlig *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München, 1986) хотел бы учесть в исторической перспективе культурный контекст христологии. Однако проблематична не только его

ложный опыт таких проявлений зла, как несвобода, угнетение или опасность. Однако в поле зрения оказывается также религиозный и культурный контекст. Вопросы ставятся примерно так. Что значит Иисус Христос в контексте бедности и эксплуатации в третьем мире? Или перед лицом ядерной или экологической угрозы? Что значит Иисус Христос в контексте женской эмансипации или в контексте проблемы инкультурации молодых церквей? В контексте межрелигиозного диалога или новых религиозных течений, особенно так называемых молодежных религий?

Пожалуй, в этой связи наибольшего влияния с середины семидесятых годов достигло латиноамериканское богословие освобождения. Поэтому о нем следует здесь сказать подробнее.

Хотя провозглашение Иисуса Христа освободителем стоит в центре богословия освобождения, сама христология в перспективе богословия освобождения получила развитие сравнительно поздно. Второе генеральное собрание латиноамериканского епископата в Меделине (1968) говорит об Иисусе Христе лишь имплицитно. Также в документах Третьего генерального собрания в Пуэбло (1979) имеются единичные христологические фразы, которые можно было бы охарактеризовать как «выраженные в духе богословия освобождения». Между тем имеется целый ряд сочинений и собраний текстов²⁸, в которых представители богословия освобождения излагают свой христологический подход. Направляющее значение для развития христологии освобождения имеют книги Леонардо Боффа «Иисус Христос — освободитель»²⁹ и иезуита Йона Собрино «Христология в перспективе Латинской Америки»³⁰. Кроме того, существует ряд небольших работ по латиноамериканской христологии.

попытка изображения отдельных эпохальных фигур христологии, но и следующий его тезис: «нет никакой согласующейся в своих содержательных суждениях церковной христологии» (с. 659), а также утверждение, что общность различных христологических концепций заключается только в общности межкультурных факторов.

²⁸ Легко доступны: G. Gollet (Hrsg.) *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg i. Br., 1988; см. также: J. Miguez Bonino (Hrsg.) *Faces of Jesus. Latin American Christologies*. New York, 1984.

²⁹ L. Boff *Jesus Christo Libertador*. Petropolis, 1972; по-немецки опубликовано вместе с двумя другими работами: *Jesus Christus, der Befreier*. Freiburg i. Br., 1986.

³⁰ J. Sobrino *Cristología desde América latina*. México, 1976; английский перевод: *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*. New York, 1978.

Пожалуй, при всех заметных различиях между отдельными интерпретациями, обнаруживаются определенные общие признаки христологической концепции богословия освобождения. Соответственно, социальная позиция богослова приобретает особую значимость как для всего богословия, так и для разрабатываемой им христологии. Для богословия освобождения такой позицией становится положение бедных и угнетенных в Латинской Америке. Важна не просто социальная позиция, но и альтернатива, исходя из которой высказываются богословские суждения об Иисусе Христе. Богословие, которое согласно «выбору в пользу бедных» солидаризируется с бедными и угнетенными, развивает христологию с точки зрения осознающего себя богословия освобождения. На вопрос о том, как в латиноамериканской ситуации следует себе представлять Иисуса Христа, проповедовать его и им жить, чтобы верить в него как в Спасителя, богословие освобождения отвечает: его должно представлять как освободителя, и именно так его проповедовать и им жить.

Исходный пункт латиноамериканской христологии — исторический Иисус. Тем самым она находится в пределах современного развития историко-богословского направления, которое — со стороны евангелической — начинается с Кеземана как ответная реакция на одностороннее богословие керигмы, а со стороны католической — формируется как «христология снизу» в противоположность «христологии сверху». Однако латиноамериканское богословие, находясь сознательно на этой линии развития, претендует на расстановку собственных акцентов. По собственному представлению, речь в нем не идет ни об исключительном интересе к биографии Иисуса, ни о противодействии опасности растворения христологии в мифологии путем подчеркивания исторической конкретности и уникальности Иисуса. Ее (христологии) первоочередной проблемой не является также отношение между возвещавшим Иисусом и возвещенным Христом³¹. Правда, она не может и не хочет игнорировать этой проблематики. Скорее, она хочет ее интегрировать. Первостепенная цель ее подхода к историческому Иисусу — ответить на вопрос, как может и должна быть продолжена история Иисуса в настоящее время. Исходя из этого, подход к историческому Иисусу понимается

³¹ Анализ этого вопроса в систематической перспективе был проработан Дюоком в его важной книге, см.: С. Duquoc *Jésus homme libre. Esquisse d'une christologie*. Paris, 1973.

скорее как подход к освободительной практике Иисуса, которая приобретает универсальное значение в его смерти и воскресении.

Отсюда можно сделать некоторые выводы, важные для христологической герменевтики. Поскольку к освобождающим действиям Иисуса относится его призыв к их продолжению его преемниками, то для людей, ищущих в наше время Иисуса Христа, освободительная практика образует общий горизонт, в рамках которого становятся понятными его личность и история. Как горизонт понимания, практика освобождения получает, таким образом, преимущество перед герменевтическим горизонтом традиционной догмы. Ортопраксия имеет преимущество перед ортодоксией. По аналогии с Э. Схиллебексом, здесь нет попытки приблизить к современному христианину развернутое в полноте исповедание Иисуса Христом — как традиционной предпосылки собственной веры. Исповедание Христа скорее конечная цель, к которой направлен начинающийся в освободительной практике процесс искания и понимания.

Для богословия освобождения этот процесс понимания составляет единство с процессом общественного преобразования с целью освобождения бедных и угнетенных Латинской Америки — в соответствии с Царством Божиим, наступившим в личности и в истории Иисуса и отвергаемым условиями угнетения. Таким образом, христология в собственном смысле осуществляется в практике веры как переживаемая преемственность. Речь и размышление об Иисусе Христе приобретает смысл рефлексии, дополняющей практику освобождения.

Разумеется, рассматриваемая таким образом история латиноамериканцев должна представлять собой особенную значимость для христологии богословия освобождения. Опыт бедности и угнетения это не только почва, на которой богословие освобождения ставит вопросы об Иисусе Христе как освободителе. Скорее, Иисус Христос сам живет среди этих бедных. Но одновременно процесс освобождения в Латинской Америке становится обнаружением окончательной парусии того, кто через свои страдания и свое воскресение стал освободителем для людей.

В этом же смысле понимает христология богословия освобождения и свою церковность. Она понимает себя как церковная христология, поскольку она развивается внутри церкви и разделяет ее веру во Христа. Однако, в соответствии с преимуществом ортопраксии перед ортодоксией, община верующих подразумевает прежде всего

не согласие с церковным учением (с ним, конечно, тоже), а в первую очередь единство практики, ведомой духом Иисуса Христа.

В целом христологию освобождения можно — вместе с Й. Собрино — определить как «оперативную» христологию. Подобно другим концепциям она также задается вопросом: кем является для нас Иисус Христос сегодня? Ее проблема, однако, не кризис духа и веры в современном обществе, а невыразимые страдания большей части латиноамериканского народа. Поэтому христология освобождения — особая богословская концепция, связанная с ситуацией в Латинской Америке. Несмотря на это, она скрывает в себе важные импульсы как для европейского, так и для североамериканского богословия. Что касается последнего, то на него следует обратить внимание и поспорить с ним как с методической, так и с содержательной точки зрения³². Что же касается богословия освобождения, то нельзя не отметить, что важнейшие импульсы оно получает как раз от европейского — и прежде всего политического — богословия. В особенности обязано оно влиянию тезиса Й. Б. Метца о «воспоминании» как основной категории практико-критического разума.

Богословие освобождения в состоянии по-новому объяснить современному человеку конкретно-историческое значение Иисуса Христа в контексте опыта бедности и угнетения. Конечно, некоторые его представители рискуют свести роль Иисуса Христа к роли политического революционера и упустить из поля зрения эсхатологическое измерение его спасительной миссии. Эта опасность в особенности существует там, где некритически принимаются марксистские идеологемы. В своей первой директиве «О некоторых аспектах “богословия освобождения”» от 6 августа 1984 года инструкция о вероучении попыталась прояснить некоторые моменты, вызывающие смущение. В последние годы процесс разъяснения все же показал, что и в этом вопросе понимание обоснованного богословия освобождения следует отличать от его упрощенной интерпретации³³. Особенно здесь нужно отметить вклад Собрино, кото-

³² К критике богословия освобождения в целом см.: W. Kasper «Die Theologie der Befreiung in europäischer Perspektive», в J. B. Metz (Hrsg.) *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* Düsseldorf, 1986 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 122), S. 77-98.

³³ Позитивная оценка инициатив богословия освобождения находит отражение в инструкции Конгрегации вероучения о христианской свободе и освобождении от 22 марта 1986 года.

рому удастся убедительно трактовать латиноамериканскую христологию как христологию тринитарную.

Вопрос богословия освобождения — какого Иисуса Христа может и должна проповедовать церковь в условиях бедности и угнетения, — оказал стимулирующее влияние и на феминистское богословие³⁴. Это новое богословское направление пытается расставить собственные акценты даже в христологической перспективе. Его отправная точка — вопрос Иисуса «За кого вы принимаете Меня?», который получает новое измерение в результате специфического женского видения. Однако в феминистской христологии речь идет не только об обогащении христологии, но и об изменении общественного положения женщины на основе христологии. Подобно богословию освобождения, оно работает по трехступенчатому методу: анализ ситуации — интерпретация — измененная практика. Оно разрабатывает для себя критерии, исходя почти исключительно из освободительной практики Иисуса в общении с женщинами, а христологическую традицию послебиблейского времени по большей части критикует как женоненавистническую. В соответствии с этим отношением Иисуса и возвещенным им Царством Божиим, должны быть обнаружены и вскрыты андроцентристские структуры и модели мышления в богословии, церкви и обществе.

В англоязычном мире в связи с христологическим аспектом феминистского богословия прежде всего обращают на себя внимание работы Розмари Рэдфорд Рютер³⁵ и Элизабет Шюсслер Фьоренца³⁶. В немецкоязычном мире здесь следовало бы назвать работы Элизабет Мольтман-Вендель³⁷ и Ханны Вольф³⁸.

Нет никакого сомнения в том, что желание феминистского богословия особым образом довести до сознания освобождающие действия Иисуса по отношению к женщинам вполне оправдано.

³⁴ Короткий, но конструктивный обзор задач, развития и тенденций феминистски инспирируемой христологии дается в книге: E. A. Johnson *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*. New York, 1990, p. 97-113.

³⁵ R. R. Ruether «Christology and Feminism: Can a Male Saviour Save Women?», в *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*. New York, 1981.

³⁶ E. Schüssler Fiorenza *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York, 1983 (немецкий перевод: *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München—Mainz, 1988).

³⁷ E. Moltmann-Wendel *The Women Around Jesus*. New York, 1982.

³⁸ H. Wolff *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*. Stuttgart, 1976.

Поскольку феминистское видение христологии не избирательно и тем самым обращает взор на целое, этот подход расширяет горизонт христологической рефлексии, что необходимо и важно. Конечно, было бы желательнее антропологическое и подлинно богословское углубление темы. В противном случае попытка выводить непосредственно из действий Иисуса нормы для дифференцированного отношения к полу слишком быстро заводит в тупик.

На европейском континенте христология развивалась в социополитическом контексте и интенсивно формулировалась прежде всего в аспекте экологической проблематики. В первую очередь здесь следует назвать работы Юргена Мольтмана³⁹ и Гюнтера Шиви⁴⁰. Учитывая экологический кризис, Мольтман говорит прежде всего о возвращении утраченных всемирных масштабов христологии и, в конечном счете, о ее эсхатологической перспективе. В своем труде Мольтман пытается совершить переход «от исторической христологии нового времени к христологии постмодерна, которая развивает человеческую историю в рамках экологии природы»⁴¹. Одновременно для Мольтмана с этим связано притязание «возобновить старое метафизическое мышление во взглядах на космологию при условиях современного исторического мышления». Поэтому здесь взор обращен в особенности на телесность Христа и на его «значение для земной природы»⁴². Догматически завершенная христология должна быть вновь открыта для соотношения с современностью интерпретаций Христа. У Мольтмана речь идет о проекте христологии эсхатологической истории Бога. «Эсхатологическая история Бога с миром есть, в сущности, история Бога с Иисусом и Иисуса с Богом, точнее говоря: она является тринитарной историей Отца, Сына и Духа»⁴³. Другой аспект — внимание к общественным отношениям Христа. Мольтман сознательно ищет социальную христологию, которая в состоянии показать, что Иисус умер не как частное лицо, а как «брат богооставленных грешников, как глава общины и как мудрость мира»⁴⁴. Шиви особенно вдохновляет тесная связь с трудами Тейяра де Шардена. Он

³⁹ J. Moltmann *Der Weg Jesu Christi*. Ср. прим. 14.

⁴⁰ G. Schiwy *Der kosmische Christus – Spuren Gottes im neuen Zeitalter*. München, 1988.

⁴¹ J. Moltmann *Der Weg Jesu Christi*, S. 13.

⁴² *Op. cit.*, S. 14.

⁴³ *Ibid.*, S. 90.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 91.

продолжает развивать мысль об Иисусе Христе как о «принципе единства» в целенаправленной эволюции.

К всемирной перспективе христологии относится также размышление о значении Христа в межрелигиозном диалоге. В диалоге с нехристианскими религиями христологии уделяется поистине ключевая роль. Ибо здесь говорится именно об идентичности и универсальности христианства. После того, как II Ватиканский собор провозгласил, что благодать Божья незримо действует в сердцах всех людей доброй воли, и что всякий, искренним сердцем ищущий Бога и стремящийся исполнить Его познанную волю — даже если он не знает Иисуса Христа — может достичь вечного спасения; после того, как собор установил, что церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в других религиях и тем самым открыта к диалогу с другими религиями, встает вопрос, какие последствия для христологии может иметь данное утверждение. Джон Хик открыл в США дискуссию по этому вопросу, мало замеченную на европейском континенте⁴⁵. У нас межрелигиозный аспект включили в свои христологические размышления прежде всего К. Ранер, Х. У. фон Бальгазар, В. Панненберг, Ю. Мольтман, Х. Кюнг и — в последнее время — К.-Й. Кушель. Особую важность приобретает диалог с иудаизмом. Ибо Иисус был евреем, и христианство имеет в иудаизме не только свои корни, но и разделяет с ним также Писания Ветхого Завета. С иудейской стороны возрастают возражения против узурпации Иисуса ранней церковью и христианством. Одновременно, благодаря иудейской экзегезе, образ Иисуса приобрел более выраженные иудейские черты. Однако вопрос состоит в том, имеет ли историческая принадлежность Иисуса к иудаизму значение для христианского исповедания Иисуса как Христа. Этим вопросом занимается Фридрих-Вильгельм Марквард в своем христологическом исследовании «Христианское исповедание Иисуса, иудея»⁴⁶. Марквард видит свою задачу в том, чтобы «развить христологию как учение о единстве Бога с собранным вокруг Израиля человечеством»⁴⁷.

Возрастающее значение для христологии приобретает проблема инкультурации. Тем временем культурный и религиозный кон-

⁴⁵ John Hick, ed. *The Myth of God Incarnate*. London, 1977 (немецкий перевод: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*. Gütersloh, 1979).

⁴⁶ F.-W. Marquardt *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*. Bd. 1: München, 1990; Bd. 2: München, 1991.

⁴⁷ *Op. cit.*, Bd. 2, S. 33.

текст все сильнее осознается так называемыми молодыми церквами. Так, в Африке начинает развиваться собственная африканская христология⁴⁸. Ее исходную точку часто ищут в африканском культе предков. Бенезе Буйо выступает за то, чтобы прояснить значение Иисуса Христа, используя понятие первопредка. В качестве первопредка Иисус Христос был бы узнаваем как «прообраз всех родовых добродетелей и того спасения, которого так жаждали наши предки». Он не только тот, кто «полностью осуществляет... оправданный жизненный идеал негро-африканцев», но и тот, кто его «одновременно бесконечно трансцендирует и доводит до полноты»⁴⁹. Другие авторы видят истоки христологии в племенных инициациях⁵⁰ или в искусстве исцеления. Решающим будет то, как подобную веру во Христа связать с историческим Иисусом.

До сих пор мало продуман вопрос о значении Иисуса Христа в контексте недавно возникших — особенно в Европе и в Америке — новых религиозных движений, прежде всего так называемых молодежных религий. Здесь развивается новая форма религиозности, которая показывает, что проблемой инкультурации затронуты не только молодые церкви в миссионерских странах. Разработка этого вопроса только начинается.

V

Наряду с возрастающим вниманием к христологическому контексту, в развитии христологии за два последних десятилетия очевидны другие тенденции, которые здесь могли бы быть вкратце упомянуты.

Почти во всех названных новых исследованиях нужно признать попытки интенсивнее связать друг с другом христологию и сотериологию. Это полностью соответствует обнаруженной тенденции яснее сформулировать тайну личности Иисуса в перспективе со-

⁴⁸ См.: *Der schwarze Christus. Wege der afrikanischen Theologie*. Freiburg i. Br., 1989 (Theologie der Dritten Welt 12).

⁴⁹ B. Bujo *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf, 1986 (Theologie interkulturell 1), S. 86.

⁵⁰ См.: A. Titianma Sanon *Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen*. Freiburg i. Br., 1985; E. Mveng «Christus als Initiationsmeister», в Th. Sundermeier (Hrsg.) *Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und schwarzen Theologie*. Hamburg, 1978, S. 78-92.

временных проявлений зла и стремления ко спасению. Напротив, размышление о бытии и личности Иисуса отступает на второй план. Конечно, это развитие не должно приводить к тому, что «динамические» категории сотериологически и исторически ориентированной христологии будут противопоставляться более «статичным» элементам христологии, оперирующей классическими онтологическими категориями. Скорее, вопрос должен быть поставлен так: каким образом может быть выражена единственная в своем роде тайна личности Иисуса Христа, чтобы значимость этого тезиса была ясной в перспективе конкретных ожиданий современного человека, стремящегося ко спасению. Связи христологии и сотериологии посвящен грандиозный систематический труд Герхарда Эбелинга⁵¹. Согласно основному принципу его догматики, в христологии в первую очередь важно показать, что Бог, человек и мир сосуществуют в вере в Иисуса Христа, и каким образом это происходит. В его догматике речь идет об определении положения (грешного) человека, тем самым он постоянно говорит и об отношении христологии к жизни. Христология рассматривается как глубокое размышление о жизни. В отличие от многих современных богословов, Эбелинг ставит акцент не на историческом Иисусе, а на Боге, действующем в Иисусе Христе. Христология Эбелинга представляет собой примечательный пример удачного сплетения христологической и сотериологической точек зрения. Здесь следовало бы указать на обилие важнейших новых публикаций по христологии, от чего мы, правда, должны отказаться. Особенно, однако, должны быть упомянуты работы Бернара Себоюэ⁵², Томаса Прёппера⁵³, Дитриха Видеркера⁵⁴ и Карла-Хайнца Менке⁵⁵.

⁵¹ G. Ebeling *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. II = Zweiter Teil: Der Glaube an Gott, den Versöhner der Welt. Tübingen, 1979.

⁵² B. Sesboué *Jésus-Christ – l'unique médiateur*. Tome 1: Essai sur la rédemption et le salut. Paris, 1988 (Jésus et Jésus-Christ 33); tome 2: Les récits du salut. Paris, 1991 (Jésus et Jésus-Christ 51).

⁵³ T. Pröpper *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 2-е расширенное издание. München, 1988.

⁵⁴ D. Wiederkehr *Glaube an Erlösung*. Freiburg i. Br., 1976; *Soteriologie*. Düsseldorf, 1990; в известной мере контрастом к Вербику (Werbick) является книга: R. Schwager *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck, 1990 (Innsbrucker theologische Studien 29).

⁵⁵ К.-Н. Менке *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*. Einsiedeln, 1991.

К тенденции нового более тесного сплетения христологии и сотериологии близка тенденция более глубокой связи догматическо-рефлексивной и духовной христологии. Большая часть проблем в понимании и усвоении древнецерковных христологических формул заключается в недооценке присущего им духовного масштаба. Это особенно стало ясно на примере христологии VI Вселенского и III Константинопольского соборов⁵⁶. И наше собственное размышление об Иисусе Христе только тогда избежит фатальной участи превратиться в голое умозрение, когда оно твердо укоренено в вере, в молитве и в переживаемой преемственности и, напротив, способно будет обосновать христианскую этику и духовность. Бесспорно, великой заслугой Х.У.фон Бальтазара является то, что он не только вновь и вновь поднимал вопрос об этом духовном величии богословия – и особенно христологии, – но положил его в основу всей своей богословской рефлексии. В этом отношении особого упоминания заслуживают также «Опыт построения духовной христологии» кардинала Йозефа Ратцингера⁵⁷.

Духовная христология – это осуществление пневматологической христологии. Христологическая рефлексия, которая исходит из духовного опыта, будет глубоким размышлением и на понятийном уровне о божественном Духе, о единстве Отца и Сына. Поэтому неудивительно, что с новым открытием духовных масштабов христологии совершается также поворот к пневматологической христологии. Уже в 1979 году Г.Эбелинг говорил о тенденции обращения к христологии Духа⁵⁸. Направления ее развития указал также Х.У.фон Бальтазар. Впервые попытку систематической разработки христологии Духа предпринимает в своем последнем труде Пит Шоненберг⁵⁹.

⁵⁶ См.: W. Kasper «“Einer aus der Trinität...” Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive», в *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*. Festschrift für W. Breuning, hrsg. von M. Böhnke und H. Heinz. Düsseldorf, 1985, S. 316-334 (перепечатано в: W. Kasper *Theologie und Kirche*. Mainz, 1987, S. 217-234).

⁵⁷ J. Kardinal Ratzinger *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*. Einsiedeln, 1984.

⁵⁸ G. Ebeling *Dogmatik II*, S. 40.

⁵⁹ P. Schoonenberg *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*. Regensburg, 1992.

VI

Если мы рассмотрим основные тенденции развития христологии за последние два десятилетия и сопоставим их с вызовом нашего времени, бросаемым христологической рефлексии, то тогда возникают три задачи на продолжительное время.

1. Перед лицом возрастающих трудностей в распространении веры необходимо с особой энергией прилагать усилия для раскрытия новых подходов к ее пониманию. При этом речь идет о большем, чем просто о поисках адекватного современности языка⁶⁰. Для многих людей то, что мы исповедуем в символе веры, очевидно, больше не переживается как реальность. Современное самосознание и мировоззрение очень далеки от понимания и передачи смысла спасения в Иисусе Христе в категориях первых столетий христианства. Точно так же в современной философии преобладает «герменевтика подозрения», которая не воспринимает больше традицию как передачу первоначальных фактов, но как отчуждение от них и их умаление. Наконец, всесторонняя встреча различных культур оказывается перед совершенно новыми проблемами преемственности. Сегодня существует потребность не только в осознании обновленной преемственности между прошлым и настоящим, но и преемственности между различными культурами. Международная богословская комиссия в своем документе «Интерпретация догматов»⁶¹ назвала актуальные проблемы и задачи и попыталась развить принципы и критерии интерпретации догматов. Поэтому здесь вполне достаточно указать на этот документ.

2. Преемственность христологических догматов с самосознанием и миропониманием современного человека и с духом других культур не удастся осуществить без творческого обновления метафизической герменевтики, которая ставит вопрос об истине самой реальности. Главной задачей обновленной метафизики будет прежде всего решение основной проблемы современности, а именно проблемы соотношения между истиной и историей. Вместе с тем

⁶⁰ Разумеется, необходимо очень серьезно воспринимать и языковую проблематику христологии. В этой связи особенно заслуживает внимания работа Франса Йозефа ван Бека: F.J. van Beeck *Christ Proclaimed. Christology as Rhetoric*. New York, 1979.

⁶¹ Опубликовано в: *Internationale kirchliche Zeitschrift «Communio»*, 19 (1990), S. 246-266.

богословие только тогда может передавать и представлять содержание Евангелия, когда оно способно аргументированно и критически вести спор об обосновании и определении смысла истинной свободы. Ибо свобода стала, пожалуй, важнейшим ключевым понятием современного мышления. Поэтому для обновляющейся метафизики важно будет исходить из анализа свободы. Богословски необходимо будет показать, что в Иисусе Христе свобода неповторимо и необъяснимо становится исторически конкретной⁶².

3. Наконец, представляется очень важным дальнейшее развитие пневматологически обоснованной христологии и приведение ее к христологии тринитарной. При этом значение будет иметь не только осуществление этого развития на абстрактно-умозрительном уровне. Более того, требуется, чтобы сама *fides quaerens intellectum* была понята и стала понятной также там, где Троица не упоминается *expressis verbis*. Христология должна быть теологичной, чтобы благодаря ей стало очевидно, что об Иисусе Христе нельзя уже говорить без учета его отношения к Богу как к его Отцу и к последней основе всего сотворенного. Она должна быть христологичной, чтобы благодаря ей стало ясно, что только через Сына мы можем понять Отца. Она должна быть пневматологичной, поскольку только в обетованном и в дарованном нам Духе может воссиять единство Иисуса Христа с Богом и его общение с каждым из нас.

Вальтер Каспер
Йоахим Друм

⁶² Со стороны сотериологии в этом начинании плодотворный импульс был задан Томасом Прёппером в его книге «Искупительная вера и история свободы» (см. прим. 53 выше).

Часть II

История и судьба
Иисуса Христа

Земной Иисус

Глава I

ОБРАЗ ЖИЗНИ ИИСУСА

(обзор)

К началу XX-го столетия неоднократно выдвигался тезис, что Иисуса вообще не было, будто бы история Иисуса — миф и легенда. Эти тезисы давно продемонстрировали свою историческую несостоятельность. В том факте, что Иисус из Назарета жил в первые три десятилетия нашей эры — вероятно, с 6–7 года до н. э. по 30 год н. э., — не может быть никакого разумного сомнения¹. «Хлев, сын плотника, мечтатель среди маленьких людей, виселица в конце, — это составлено из исторического, а не из золотого материала, который любит легенда»². Поэтому мы должны с полной уверенностью исходить из того, что Иисус родился во время правления императора Августа (63 год до н. э. — 14 год н. э.) (ср. Лк 2:1), действовал во время правления императора Тиберия (14 – 37 гг.), что в то же время тетрархом Галилеи был Ирод (4 год до н. э. – 39 год н. э.) (ср. Лк 3:1), прозванный им лисицей (Лк 13:32), и что он умер при римском прокураторе Понтии Пилате (Мк 15:1 и др.). Кроме того, согласно всему комплексу экзегетических исследований³, именно в последние два десятилетия интенсивно занимавшихся проблемой исторического Иисуса, можно установить, что из тьмы истории релье-

¹ К вопросу о хронологии жизни Иисуса см.: W. Grundmann *Die Geschichte Jesu Christi*. Berlin, 1957; H. U. Instinsky *Das Jahr der Geburt Christi. Eine geschichtswissenschaftliche Studie*. München, 1957; A. Jaubert *La Date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*. Paris, 1957; J. Jeremias *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen, 1960 (3-е изд.); E. Ruckstuhl *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*. Einsiedeln, 1963; J. Blinzler *Der Prozess Jesu*. Regensburg, 1969 (4-е изд.); W. Trilling *Fragen zur Geschlichkeit Jesu*. Düsseldorf, 1966.

² E. Bloch *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M., 1959, S. 1482.

³ См. приведенную выше литературу (прим. 14 на с. 7 и прим. 1 на с. 16).

ефно выступают характерные черты образа жизни и проповеди Иисуса. При этом Иисус оказывается личностью беспримерной оригинальности. Доказывать противоположное можно спокойно предоставить дилетантам и непрофессиональным богословам.

Все богословские исследования едины также в том, что на основе комплекса источников невозможно написать биографию Иисуса. Об исторических взаимосвязях в новозаветных свидетельствах всякий раз сообщается в высшей степени поверхностно, а внебиблейские источники более чем скудны. Мы ничего не узнаем о факте призвания Иисуса; мы также почти ничего не знаем о его внешности, еще меньше — о его психологии. В Евангелиях меньше говорится о выступающих на первый план исторических персонажах и исторических связях, чем об историческом исполнении Божьего замысла. Они понимаются как свидетельства веры в земного и воскресшего Иисуса. Евангелия свидетельствуют о вере в форме истории, и они интерпретируют эту историю в свете веры. Эта установка не дает основания для чрезмерного исторического скепсиса; однако она исключает всякий некритический библеистский фундаментализм.

Прежде всего, истории детства Иисуса у Матфея и Луки едва ли допускают написание развернутой биографии Иисуса. Они рассказывают предысторию Иисуса согласно ветхозаветным образцам, особенно по аналогии с историей Моисея⁴. При этом они скорее преследуют богословский, чем биографический интерес. Они хотят сказать: Иисус есть исполнение Ветхого Завета. Однако неопределенность существует также в последовательности и продолжительности общественной деятельности Иисуса. Согласно трем синоптическим Евангелиям, местом действия общественной деятельности Иисуса прежде всего являются Галилея и города вокруг Геннисаретского озера. Со временем общественного служения Иисуса синоптики в своих сообщениях связывают только одно пребывание Иисуса в Иерусалиме, когда Иисус был арестован и

⁴ См.: H. Schürmann *Das Lukasevangelium*, 1. Teil. Freiburg–Basel–Wien, 1969, S. 18-145; R. Laurentin *Structure et théologie de Luc I-II* (Etudes bibliques). Paris, Gabalda, 1957 (нем. пер.: *Struktur und Theologie der lukanische Kindheitsgeschichte*. Stuttgart, 1967); A. Vögtle *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*. Düsseldorf, 1971; K. H. Schelkle *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2. Düsseldorf, 1973, S. 168-182.

приговорен к смерти. Если бы мы имели только свидетельства синоптиков, то мы должны были бы предположить, что общественная деятельность Иисуса продолжалась всего около года. Напротив, Евангелие от Иоанна сообщает о трех праздниках Пасхи, проведенных Иисусом в Иерусалиме (2:13; 6:4; 11:55) и о в общей сложности четырех путешествиях между Галилеей и Иерусалимом (2:13; 5:1; 7:10; 12:12). Согласно четвертому Евангелию, местом действия был прежде всего Иерусалим. В соответствии с этим мы должны насчитывать около двух или трех лет общественной активности Иисуса. Также и синоптики намекают на то, что перед последним значительным и смертельным для Иисуса столкновением в Иерусалиме уже происходили конфликты. Повествование Евангелия от Иоанна, согласно которому Иисус во время неоднократного пребывания в Иерусалиме и в результате многочисленных столкновений с иудейской иерархией вызывал по отношению к себе ее враждебность, делает понятнее судьбу Иисуса. Кажется, начальный период деятельности Иисуса в Галилее был сравнительно успешнее; когда Иисус почувствовал по отношению к себе все возрастающую смертельную вражду виднейших представителей тогдашнего иудаизма, он удалился в узкий круг своих учеников, пока не был арестован во время своего последнего пребывания в Иерусалиме и приговорен к смерти на кресте⁵.

Более или менее твердую почву под ногами мы обретаем, рассматривая начало и конец общественной жизни Иисуса: она началась с крещения Иисуса Иоанном на Иордане и окончилась его смертью на кресте в Иерусалиме. Между этими двумя крайними точками довольно хорошо вырисовывается общественная жизнь Иисуса.

О крещении Иисуса Иоанном сообщают все четыре евангелиста (Мк 1:9-11 пар.). Без учета исторического ядра это сообщение невозможно оценивать лишь как выражение богословия общины, так как для ранних общин оно было скорее фактором, затрудняющим их проповедь о Христе⁶. Для последователей Иоанна тот

⁵ F. Mußner «Gab es eine „galiläische Krise“?», в P. Hoffmann (Hrsg.) *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift für J. Schmid*. Freiburg, 1973, S. 238-252.

⁶ R. Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 261 сл.; M. Dibelius *Formgeschichte*, S. 270 сл.; F. Lentzen-Deis *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfurter Theologische Studien 4). Frankfurt a. M., 1970.

факт, что Иисус принял крещение от Иоанна, могло быть веским поводом утверждать, что Сам Иисус подчинился Иоанну, и что будто бы не Иисус, а Иоанн — решающая эсхатологическая фигура. Таким образом, мы должны исходить из достоверного факта крещения Иисуса Иоанном. Из этого следует, что Иисус признавал себя сторонником крещального движения и эсхатологической проповеди Иоанна. Согласно Матфею, Иоанн проповедовал подобным же образом, что и позднее Иисус: «Кайтесь, ибо близко Царство Небесное» (Мф 3:2). Однако Иисус начал свою собственную деятельность, которая у Иоанна также вызвала удивление, беспокойство и сомнение (Мф 11:2 сл.). В то время как пришествие Царства Божьего у Иоанна стоит под знаком суда, Царство Божье у Иисуса ознаменовано Божьим милосердием и любовью к грешникам. «Блаженны...», говорит он (Мф 5:3 сл.; 13:16 и др.). Весть Иисуса — это радостная весть, последнее и окончательное дарование милости Божьей.

Поразительно новое в весте Иисуса обнаруживается прежде всего в его образе действий. Общение Иисуса с грешниками и ритуально нечистыми (Мк 2:16 и др.), нарушение иудейской заповеди субботы (Мк 2:23 сл. и др.) и предписаний чистоты (Мк 7:1 сл. и др.) принадлежат к лучшим свидетельствам о жизни Иисуса. Кажется, про него уже скоро был сочинен насмешливый стишок: «Вот человек, любящий есть и пить вино, друг мытарей и грешников» (Мф 11:19). Однако сколь мало общего имеет этот вызывающий удивление и даже соблазн образ действий Иисуса с критикой общества и революцией в современном смысле этого слова, видно из того факта, что мытари были вовсе не угнетаемыми, а угнетателями, сотрудничавшими с римскими оккупационными властями. И для них существовал Иисус, и к ним относилась его весть о Божьей любви. Поэтому образ жизни Иисуса может быть понят только в контексте его весте о Царстве Божьем и о Божьей воле. Бог есть Бог людей, причем всех людей; его заповедь существует ради человека (Мк 2:27; 3:4). Поэтому сущность воли Божьей — любовь к Богу и к человеку (Мк 12:30 сл., пар.). Любовь мобилизует человека радикально и полностью и не вмещается в отдельные казуистические законы. Она не героическое достижение человека, но — ответ на безгранично милующую и прощающую любовь Бога, который повелевает солнцу восходить над добрыми и злыми (Мф 5:45). Чудотворения Иисуса и изгнание им бесов, подлин-

ная основа которых исторически не может быть оспорена⁷, также относятся к этому контексту. И они свидетельствуют о том, что пришествие Царства Божьего означает у Иисуса спасение тела и души, и что это спасение безусловно предлагается всем и каждому, кто обратится и уверует.

Ясно, что такой образ действий Иисуса изначально вызвал восхищение, радость и восторг, но также недоумение, неприятие, раздражение и ненависть. Ничего подобного еще никогда не видели и не слышали. Для благочестивого иудея подобный образ действий и подобная весть означали соблазн, даже богохульство (Мк 2:7 и др.). Весть о Боге, любовь которого распространяется и на грешника, ставила под вопрос иудейское представление о святости и справедливости Бога. Это навлекло на Иисуса враждебность и ненависть многих представителей тогдашнего иудаизма. Из-за своей революционно новой вести о Боге Иисус должен был им казаться лжепророком. Согласно иудейскому закону, за это полагалась смертная казнь (Втор 18:20). Следовательно, насильственная смерть Иисуса стала внутренним следствием его образа действий.

Смерть Иисуса на кресте подводит нас ко второму фиксированному моменту в его жизни. Историческая достоверность надписи на кресте, о которой сообщают все четыре евангелиста, едва ли может быть подвергнута сомнению⁸. Она указывает на причину его осуждения: «Царь Иудейский» (Мк 15:26). Итак, Иисус был казнен, поскольку он претендовал быть Мессией. Более чем невероятно, чтобы он сам себя называл Мессией. Но очевидно, что его эсхатологическая проповедь пробудила мессианские надежды и мессианское движение. Правда, согласно иудейскому закону, претензия на мессианство не была преступлением, заслуживающим смерти; однако вызванное Иисусом мессианское движение могло быть использовано иудейскими властями в качестве предлога, чтобы объявить его мятежником перед римским прокуратором Понтием Пилатом, и следовательно, добиться установленной римлянами для

⁷ Ср. главу III, с. 102 сл.

⁸ M. Dibelius «Das historische Problem der Leidensgeschichte», в *Botschaft und Geschichte I*. Tübingen, 1953, S. 256, 282 сл.; N. A. Dahl «Der gekreuzigte Messias», в H. Ristow und K. Matthiae (Hrsg.) *Der historische Jesus*, S. 159 сл.; F. Hahn *Hoheitstitel*, S. 178; W. Trilling *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, S. 134; H. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Düsseldorf, 1970, S. 231.

мятежников смертной казни — распятия. Таким образом, Иисус был распят римлянами как мятежник.

Этот факт довольно часто был поводом для спекуляции, что Иисус якобы представлял чисто политическую, теократическую мессианскую идею, что он был даже возмутителем политического спокойствия, возможно, даже главарем своего рода банды⁹. Об этом не может быть и речи. Весть Иисуса о любви, особенно его заповедь о любви к врагам (Мф 5:39-48), исключает подобную интерпретацию. Иисус хотел исцелять раны, а не наносить их. Он шел не по пути насилия, а по пути ненасилия и служения. Любовь, если можно так выразиться, превозмогает зло; она тем самым преодолевает его и дарует новое начало. Иисус совершил намного более радикальную революцию, чем это мог бы сделать политический переворот. Через крест «считавшееся низшим стало высшим. В этом — непосредственное выражение полной революции, направленной против существующего порядка, пользующегося авторитетом. Когда пережитый позор был возведен в высшую честь, в своей основе были затронуты, потрясены, разрешены все узлы человеческого сообщества»¹⁰. Революция, которую приносит Иисус, это революция безграничной любви в мире эгоизма и власти.

Кем же был этот Иисус из Назарета? Одни понимают его как мессианского Спасителя, другие осуждают как богохульника, лжепророка или бунтовщика. Ирод насмехается над ним как над чудачком (Лк 23:6-12), а его ближайшие родственники считают его сумасшедшим (Мк 3:21). Кажется, о нем распространялись в народе самые разнообразные слухи. Говорили, что он — вернувшийся Иоанн Креститель, вновь пришедший Илия, ожидаемый эсхатологический пророк (ср. Мк 6:14-16; 8:28 пар.). Более поздняя история

⁹ См. интерпретации: R. Eisler *Jesous basileus ou basileusas*. Heidelberg, 1929–1939; J. Klausner *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Jerusalem, 1952 (3-е изд.); J. Carmichael *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*. München, 1966 (3-е изд.; пер. с англ. ориг.: *The Dead of Jesus*); S. G. F. Brandon *Jesus and the Zealots*. Manchester, 1967. См. также: M. Hengel *War Jesus Revolutionär?* (= Calwer Hefte 110). Stuttgart, 1970; O. Cullmann *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*. Tübingen, 1970; E. Gräßer «Der politisch gekreuzigte Messias». Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums», в *Text und Situation. Gesammelte Aufsätze*. Gütersloh, 1973, S. 302-330.

¹⁰ G. W. F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/2*. Ed. G. Lasson. Hamburg, 1929, S. 161.

продолжила серию подобных и иных суждений. Картинная галерея жизни Иисуса длинна и богата переменами; еще и донныне расширяется она как только возможно: в Иисусе видят проповедника нравственности, гуманиста, социального реформатора и революционера, мечтателя, лицедея, неконформиста, свободного человека. Однако часто в Иисусе отражается собственный образ мыслей говорящих о нем авторов. Ибо все эти характеристики касаются отдельных соответствующих аспектов, но никак не феномена Иисуса из Назарета в целом. Иисус не позволяет себя модернизировать поверхностным образом. Он — иудей, живущий в мире Ветхого Завета и в нем духовно укорененный. В конечном итоге, Иисус не вмещается ни в одну из установленных схем; он — человек, разрушающий все схемы.

Иисус отличается от Иоанна Крестителя. Он не ведет аскетической, замкнутой жизни вдали от мира. Он не уединяется и не удаляется в монастырь, как кумраниты. Он идет к людям и живет с ними. В определенном смысле можно сказать, что он — человек, открытый миру. Мир для него является благим Божьим творением, его блага — благими дарами Бога человеку. Он не пренебрегает ни трапезами богатых, ни поддержкой благочестивых женщин (Лк 8:2 сл.). Но он не «либерал», как саддукеи. Он не считает возможным исполнять свои религиозные обязанности с ортодоксальной точностью и с помощью культовых и ритуальных предписаний. Им полностью овладевает воля Божья. Во многих его словах слышится безусловная требовательность и предельная серьезность. У него на карту поставлено все. Это «все оставить» приводит его к разрыву с собственной семьей (Мк 3:20 сл. 31-35), делает его безродным в мире (Мф 8:20). Однако он не является ни одержимым, ни фанатиком; его серьезность никогда не доходит до крайности. Отличается он и от фарисеев. Он не благочестивый человек в обычном смысле этого слова. Он не учит ни религиозному поведению, ни моральной казуистике. Он называет Бога «своим Отцом», чья любовь преодолевает все схемы и одновременно освобождает, приводя к спокойной безмятежности (Мф 6:25-34).

Им полностью овладевает Божья любовь ради других. Он хочет быть ничем для себя, но всем для Бога и для других. Среди своих учеников он подобен слуге; он даже не пренебрегает служением раба (Лк 22:26 сл.). Он пришел не для того, чтобы ему служили, а чтобы послужить (Мк 10:45). Он не принадлежит к элите, но явно

происходит из простой семьи и сочувствует повседневным нуждам и страданиям маленьких людей (Мф 9:36). Для древнего человека непривычно то глубокое уважение, которое он испытывает к женщинам. Бедность и болезнь для него не Божье наказание; именно бедным и больным необходима любовь Бога. Он отыскивает заблудших (Лк 15). Самым необычным было уже то, что он принимал в свое общество также грешников и изгоев, ритуально нечистых и отвергнутых, даже разделяя с ними совместную трапезу. Однако у него нигде нет проявления ненависти и зависти по отношению к богатым. Даже с угнетателями, мытарями, у него хорошие отношения; кого-то он принял даже в число своих непосредственных учеников (Мк 2:13-17). Действительно, лозунги классовой борьбы несовместимы с Иисусом. Его борьба направлена не против политических властей, а против демонических сил зла. Поэтому он не ведет партизанской войны и не организует земельной реформы. Он даже не исцеляет систематически всех больных. Его служению чуждо все планомерное и организованное. Он исполняет Божью волю так, как здесь и сейчас он ее познает. Все остальное он с детской беззаботностью доверяет Богу, своему Отцу. В молитве к Отцу он обретает свои глубокие корни (Мк 1:35; 6:46 и др.). Его служение другим направлено в конечном итоге на то, чтобы люди познали Божью доброту и славилы Бога (Мк 2:12 и др.). Таким образом, он является не только человеком для других, но также человеком от Бога и для Бога.

В своем внешнем поведении Иисус имеет определенное сходство с книжниками. Он учит как рабби и окружен учениками; он дискутирует о толковании закона, к нему обращаются за правовыми решениями (Лк 12:13). Однако у него отсутствует решающая предпосылка быть учителем закона, нет богословского образования и завершающего его посвящения. Иисус не профессиональный специалист-богослов. Он говорит просто, конкретно и без обиняков. Если к нему обращаются как к «рабби» (ср. Мк 9:5 и др.), то это означает не звание богослова, подобно нашему «господин профессор», а является общеупотребительной вежливой формой, подобной нашему обращению «господин». Очевидно, народ уже скоро почувствовал отличие Иисуса от профессиональных богословов и законоучителей. Иисус учит как имеющий авторитет (Мк 1:22, 27). Поэтому скорее всего его еще можно представлять неким пророком. Таким считают его в народе (Мк 6:15; 8:28 и др.). Его ученики также

видели в нем пророка (Лк 24:19). Сам Иисус причислял себя к пророкам (Мк 6:4; Лк 13:33; Мф 23:31-39). Как лжепророк он был обвинен и осужден. Но если, согласно Иисусу, уже Креститель больше пророка, и если меньший в Царстве Божьем все же больше него (Мф 11:9-11), кто же тогда тот, кто столь независимо ставит себя выше самого Крестителя? Очевидно, титула пророка недостаточно, чтобы надлежащим образом описать феномен Иисуса из Назарета. В конечном итоге, его значение можно выразить только сравнительной степенью: «больше Ионы», «больше Соломона» (Мф 12:41 сл.).

Это «больше» имеет эсхатологическое звучание. Иисус — это не только один из ряда пророков, он — эсхатологический, последний, окончательный, все превосходящий пророк. Он приносит окончательное слово и окончательную Божью волю. Он исполнен Божьего Духа (Мк 3:28 сл.; Мф 12:28 и др.). Согласно тогдашнему иудейскому представлению, Божий Дух угас после эпохи пророков. В представлении об угасшем Духе выражена идея удаленности Бога. Бог молчит. Можно слышать лишь «отзвук его голоса» (евр. *бат-кол*). Возвращение Духа ожидается только в последние времена. Итак, если Иисус рассматривается как харизматик и как пророк последних времен, то это означает: время пришло. Эпоха удаленности Бога, исполненная бед, завершилась. Бог нарушает свое молчание и вновь позволяет себя слышать. С полной силой действует он в своем народе. Наступает время благодати. Однако это наступление было одновременно крайне странным, иным, чем его в целом представляли. Горстка необразованных, крайне сомнительных людей — неужели это должно было быть поворотом в истории? Кроме того, поведение Иисуса было для благочестивого иудея в высшей степени скандальным. Мог ли быть истинным пророком тот, кто нарушал закон и общался с грешниками? Было ли это образом того, как говорит и действует Бог? Так, Иисусу ставилось в упрек, что в нем злой дух (Мк 3:22 сл.). Иисус изначально был объектом столкновения противоположных мнений. Он заставлял принимать решение. В этом решении речь шла об основах иудаизма и Ветхого Завета. В конечном итоге, в Иисусе по-настоящему начинается общение с Богом. В нем окончательно решается, кто есть Бог.

Иисус не укладывается ни в какую схему. Чтобы его понять, недостаточно ни древних, ни современных, ни даже ветхозаветных категорий. Он — в высшей степени неповторимый феномен. Он — тайна, ею он и останется. Сам он делает мало, чтобы эту тайну при-

открыть. Себе самому он совсем не важен. Для него важно только одно, и только это одно во всей своей полноте: пришествие Царства Божьего в любви. Его интересует только Бог и люди, история Бога с людьми. В этом — его дело. Только обратившись к этому делу, мы сможем ближе понять и тайну его личности. Богословская перспектива является единственной, благодаря которой будут оценены личность и дело Иисуса.

Глава II

ВЕСТЬ ИИСУСА

1. Основной мотив: пришествие Царства Божьего

Евангелист Марк резюмирует содержание Евангелия Иисуса следующим образом: «Исполнились сроки, и близко Царство Божие; кайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1:15)¹. Сегодня принято считать, что тем самым Марк передает не первоначальную логику Иисуса, но что речь идет скорее о кратком изложении евангелиста. Вне всякого сомнения, однако, в этом кратком изложении Марк верно передает основной смысл вести Иисуса. Если Матфей вместо Царства Божьего говорит о Царстве Небесном (4:17), то слово «небо» — всего лишь обычное для иудаизма эвфемистическое описание Имени Божьего. Поэтому Марк и Матфей обобщают весть Иисуса одинаковым образом. Центром и рамками проповеди и жизни Иисуса было приближающееся Царство Божье. Царство Божье было «делом» Иисуса.

Иисус нигде определенно не говорит, *что* есть Царство Божье. Он только говорит, что оно *близится*. По-видимому, он предполагает у своих слушателей предпонимание и ожидание, которое для нас сегодня не так уж очевидно. Однако и тогда от Царства Божьего ожидали разного. Фарисеи представляли его как совершенное исполнение Торы, zeloty понимали его в смысле политической

¹ Наряду со статьями «Basileia», «Gottesherrschaft», «Reich Gottes» в богословских лексиконах и справочниках и в приводимой там литературе прежде всего см.: Н. Kleinknecht — G. von Rad — K. G. Kuhn — K. L. Schmidt, статья «βασιλεύς, βασιλεία и др.», в *Theologisches Wörterbuch I*, S. 562-595; E. Staehelin *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen*, 7 Bde. Basel, 1951-1965; N. Perrin *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. London, 1963; R. Schnackenburg *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*. Freiburg-Basel-Wien, 1965 (7-е изд.); G. Bornkamm *Jesus von Nazareth*, S. 58-87.

теократии, которую они стремились осуществить с помощью оружия, апокалиптики надеялись на пришествие нового эона, нового неба и новой земли. Иисуса невозможно однозначно причислить ни к одной из этих групп. Его слова о Царстве Божьем удивительно открыты.

Открытость проповеди Иисуса о Царстве Божьем стала в истории поводом для самых разных интерпретаций. В старой католической литературе церковь часто рассматривалась как историческое воплощение Царства Божьего. В Новое время наиболее влиятельной была интерпретация либерального богословия в духе Канта. Под Царством Божьим оно понимало высшее благо, царство духа и свободы. Лишь А. Швейцер² и И. Вайс³ вновь осознали строго эсхатологическое значение вестей Иисуса. Согласно им, Иисус не желал улучшения этого мира, он скорее ожидал нового мира, нового неба и новой земли. Однако в реальности их эсхатология никогда не была полностью последовательной. Именно это эсхатологическо-апокалиптическое понимание они считали в настоящее время неосуществимым и поэтому вновь вернулись к этическому пониманию. В ином виде оно и сегодня существует в некоторых формах политического богословия. Оно считает весть Иисуса о Царстве Божьем политической и общественной утопией, которую следует осуществлять в межлическом и братском общении. В таком случае Бог и его Царство окончательно будут преобразованы в царство свободы. Правда, при этом идея Царства Божьего лишается своего первоначального смысла.

Этот первоначальный смысл понятия Царства Божьего для нас сегодня довольно трудно постижим. Понятие царства ассоциируется в нашем восприятии с понятием рабства и потому звучит для нас совершенно авторитарно. Оно заставляет нас думать о подавляющей человеческую свободу теократии. Теократия и теономия кажутся абсолютно противоречащими человеческой автономии. Иным было тогдашнее восприятие. Царство Божье было для тогдашних иудеев воплощением надежды на осуществление на земле неисполнимого идеала праведного властителя. При этом справедливость, согласно представлению народов древнего Востока, состояла в пер-

² A. Schweitzer *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu.* Tübingen, 1956 (3-е изд.= 1901).

³ J. Weiß *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes.* Göttingen, 1892.

вую очередь не в беспристрастном судопроизводстве, а в защите беспомощных, слабых, бедных и в помощи им. Пришествие Царства Божьего ожидалось как освобождение от несправедливого господства и как осуществление справедливости Божьей в мире. Царство Божье было воплощением надежды на спасение. В конечном счете, его пришествие совпадало с осуществлением эсхатологического мира (евр. *шалом*), мира между народами, между людьми, мира в человеке и во всем мироздании. Поэтому Павел и Иоанн правильно поняли намерение Иисуса, когда вместо Царства Божьего они говорили о божьей справедливости или о жизни. *Таким образом, проповедь Иисуса о пришествии Царства Божьего должна быть понята в перспективе человеческой проблемы мира, свободы, справедливости и жизни.*

Чтобы понять связь между первоначальной надеждой человечества и обетованием пришествия Царства Божьего, нужно исходить из того, что, согласно общебиблейскому пониманию, человек не обладает сам по себе миром, справедливостью, свободой и жизнью. Жизнь находится постоянно под угрозой, свобода подавляется и утрачивается, справедливость попирается. Лишения столь глубоки, что человек не может обрести свободу собственными силами. Сам по себе он не может выбраться из болота. Эту силу, которая предшествует свободе индивидуума и общества и препятствует человеку в его свободе, Писание называет демонами. Писание видит отчужденность человека, его опустошенность и потерянность, вызванные «началами и властями»⁴. Представления, доминирующие в связи с этим в Библии, отражают в деталях многообразное влияние мифологии и фольклора; однако в этих мифологических и фольклорных формах выражен первоначальный человеческий опыт, который существует также вне Библии. Он был по-новому интерпретирован библейской верой; это именно тот опыт, согласно которому создания, первоначально соразмерные порядку творения, могут принимать враждебный человеку характер. Они определяют ситуацию человеческой свободы к принятию каждого решения и поэтому никогда не могут быть полностью определены или преодолены. Они обуславливают антагонистическую разорванность реальности и трагический характер многих ситуаций.

Только на этом фоне будет полностью понятно, что необходимо новое, абсолютно непредвиденное начало, которое может дать

⁴ H. Schlier *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (QD, Bd. 3). Freiburg, 1958.

только один Бог, как властелин жизни и истории. Под этим новым, доселе небывалым, непредставимым и непредвиденным, и тем более несотворенным, что может дать только Бог, и чем в конечном счете является сам Бог, и подразумевается Царство Божье. Речь идет о богобытии и владычестве Бога, которое означает одновременно человечность человечества и спасение мира, ибо оно является освобождением от враждебных творению сил зла и примирением в страшной расколотости реальности. Это – основной мотив проповеди Иисуса и одновременно – как еще будет показано – последняя тайна его личности. Тем самым, проповедь грядущего Царства Божьего – основная идея христологии. Этот тезис необходимо теперь подробно развить и обосновать.

2. Эсхатологический характер Царства Божьего

Библейское упование на пришествие Царства Божьего – это не наивное представление или утопия. Это упование также не вытекает из анализа закономерностей мира и истории или направлений и тенденций развития. Эта надежда имеет свое единственное основание в конкретном историческом опыте Израиля. В его истории, особенно во время исхода из Египта и перехода через пустыню, Бог явил себя как Бог-путеводитель, на которого полностью можно положиться, и чья власть не имеет никаких границ. В момент, когда Израиль вступил в общение с современными ему великими державами и с их космологиями, он должен был развить свою веру в Яхве как Владыку истории, Яхве как Господа мира. Ибо только тогда, когда Бог является Господом всех народов, он может избавить народ от его угнетенного исторического положения в изгнании.

Упование на пришествие Царства Божьего укоренено в Ветхом Завете в представлениях о Царстве Яхве над Израилем и над всем миром. Свидетельства о Царстве Божьем связаны прежде всего с культом. В псалмах восхождения на трон возгласом «Господь царствует» (Пс 93/92:1; 96/95:10; 97/96:1; 99/98:1) прославляется реальное господство Яхве. Однако уже скоро это культовое славословие обрело универсальное измерение: «Восшел Бог при восклицаниях, Господь при звуке трубном. Пойте Богу нашему, пойте; пойте Царю нашему, пойте. Ибо Бог – Царь всей земли; пойте все разумно. Бог воцарился над народами, Бог воссел на святом престоле Своем» (Пс 47/46:6-9). «Царство Твое – царство всех веков, и владычество

Твое — во все роды» (Пс 145/144:13). Понятие Царства Божьего является позднеиудейским абстрактным выражением древней формулы исповедания «Бог есть Господь» или «Бог есть Царь». Из этого следует, что в понятии Царства Божьего речь в первую очередь идет не о царстве в смысле некоего пространства, над которым властвует Бог, а об осуществлении и о признании господства Бога в истории.

Правда, в процессе своей истории Израиль убеждался на печальном опыте, что вера в Царство Божье находится в явном противоречии с существующей действительностью. Так, начиная с эпохи великих пророков-писателей открывается отчетливая эсхатологизация сознания веры. Все великие дела спасения прошлого, как исход и заключение Завета, ожидают теперь с большей напряженностью в будущем⁵. Так возникает надежда на новый завет и на новый исход. Также и наступление Царства Божьего ожидается теперь в будущем. Такое понимание надежды дополняется в апокалиптике ожиданием нового эона (евр. *olam-ha-ba*). В то время как царствование Божье ожидалось как историческое событие, новый эон представляет собой трансцендентную реальность. Это апокалиптическое трансцендирование эсхатологической надежды ясно подтверждается в книге Даниила. Там имеется также видение четырех сменяющих друг друга мировых держав, которые без содействия рук человеческих (Дан 2:34-45) будут уничтожены в одно мгновение (Дан 2:35); тогда Бог «воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу» (2:44).

Исходя из этого библейского понимания Царства Божьего, сделаем вывод: *эсхатологическая надежда не является сообщением, предвосхищающим будущие события. Скорее речь идет о слове утешения и надежды в ситуации угнетения. Эсхатологические и апокалиптические высказывания говорят о доведении современного и прошедшего опыта спасения и надежды на спасение до состояния завершенности. Речь идет о достоверности веры в то, что в конце Бог проявит себя как абсолютный Владыка всего мира*⁶.

⁵ G. von Rad *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2. München, 1965 (4-е изд.), S. 121 сл.

⁶ О герменевтике эсхатологических высказываний см.: K. Rahner «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», в *Schriften* IV, S. 401-428; H. U. von Balthasar «Umriss der Eschatologie», в *Verbum caro*. Einsiedeln, 1960 (2-е изд.), S. 276-300.

Иисус придает этой надежде еще одно новое выражение. Он возвещает, что эсхатологическая надежда исполняется сейчас. Поворот времен не находится более в недостижимой дали, он непосредственно приблизился. «Исполнились сроки, и близко Царство Божие» (Мк 1:14 сл.; Мф 4:17; ср. Мф 10:7; Лк 10:9, 11). Пришел час, которого ожидали многие поколения. Поэтому верны свидетельства очевидцев: «Блаженны очи, видящие то, что вы видите. Ибо говорю вам: многие пророки и цари хотели увидеть то, что видите вы, и не увидели, и услышать, что вы слышите, и не услышали» (Лк 10:23 сл.). В своей «вступительной проповеди» в Назарете Иисус может сказать после прочтения текста из пророка: «Ныне исполнилось писание это перед вами» (Лк 4:21). И вот час, о котором говорило обетование пророков, настал: «Слепые прозревают, и хромые ходят; прокаженные очищаются, и глухие слышат; мертвые восстают, и нищим благовестуется» (Мф 11:5; ср. Ис 35:5). Все это теперь происходит в слове и в деле Иисуса. Поэтому Иисус добавляет: «Блажен тот, кто не соблазнится из-за Меня» (Мф 11:6).

Правда, поводов для соблазна было достаточно. Неизвестный рабби из отдаленного угла Палестины с горсточкой необразованных учеников, окруженный всевозможным сомнительным сбродом — мытарями, проститутками, грешниками, — неужели это может быть мировым поворотом, Царством Божьим? Казалось и кажется, что суровая действительность уличает проповедь Иисуса во лжи. Так, с самого начала его встречали смущенным покачиванием головы и недоверчивыми вопросами. Даже его близкие родственники считали его сумасшедшим (ср. Мк 3:21). В этой ситуации Иисус решается говорить о Царстве Божьем в притчах. Царство Божье подобно горчичному зерну, самому малому и неприметному из всех семян, из которого, однако вырастает большое растение (ср. Мк 4:30-32 пар.), или закваске, достаточной для трех мер муки (ср. Мф 13:33). Наибольшее скрыто в наименьшем и действует в нем. Так Царство Божье является скрытым образом и по-видимому не имеет успеха. Оно подобно семени, которое падает на каменистую, тернистую, неплодородную почву и все же приносит богатый плод (ср. Мк 4:1-9 пар.). Современный читатель или слушатель этих притч думает при этом об органическом росте; однако идея естественного развития была чужда древнему человеку. Он видел между семенем и плодом не последовательное развитие, а контраст, и усматривал в этом Божье чудо. Поэтому речь в притчах не просто внешняя и случай-

ная форма, не простой наглядный подручный материал и инструмент, используемый для не связанного с ним учения. В притче Царство Божье раскрывается как притча⁷. Действительно, Царство Божье является сокровенной реальностью. Оно, правда, не сокрыто за небесами, как думали апокалиптики, оно существует здесь и сейчас, в самом повседневном настоящем, происходящее в котором никто не замечает. «Тайна Царства Божия» (Мк 4:11) есть «не что иное, как сокрытое наступление самого Божьего Царства посреди мира, которое никак не приметно для человеческих глаз»⁸.

Тому, что Царство Божье еще сокрыто в настоящем, соответствует напряжение между высказываниями о настоящем и будущем в словах Иисуса. Мы находим два ряда высказываний: высказывания, говорящие о наступлении Царства Божьего здесь и сегодня, и высказывания, в которых выражены ожидание и мольба о пришествии Царства Божьего. «Да придет Царство Твое», — говорится во втором прошении молитвы «Отче наш» (Мф 6:10; Лк 11:2).

Это напряжение уже имело самые различные толкования⁹. Должны быть исключены психологические интерпретации, считающие, что Иисус в состоянии крайнего воодушевления, или исходя из особой пророческой перспективы, видел слитыми воедино настоящее и будущее. Также не принимается в расчет традиционнo-историческое решение проблемы, которое хочет приписывать Иисусу лишь высказывания о настоящем, а высказывания о будущем относит к общине, настроенной апокалиптически. Обе эти интерпретации недооценивают того, что напряжение между настоящим и будущим существует в самой сущности возвещаемого Иисусом Царства Божьего. Тем самым также исключаются те решения, которые либо подчеркивают только высказывания о будущем, как последовательно-эсхатологическое или, точнее, последовательно-футуристическое толкование (И. Вайс, А. Швейцер, М. Вернер), либо признают только высказывания о настоящем, как теория осуществленной эсхатологии (Ч. Х. Додд). Обе противоречат как историческим данным, так и самой проблеме. Если же принять это напряжение всерьез, то тогда вместе с В. Г. Кюммелем можно гово-

⁷ E. Jünger *Paulus und Jesus* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 2). Tübingen, 1964 (2-е изд.), S. 139 сл.

⁸ G. Bornkamm *Jesus von Nazareth*, S. 64 сл.

⁹ Их обзор дан Шнакенбургом: R. Schackenburg *Gottes Herrschaft*, S. 77 сл.

речь о напряженной, вместе с И. Иеремиасом — об эсхатологии в процессе реализации, вместе с О. Кульманом — об историко-социологической эсхатологии.

Правда, вопрос заключается в том, как следует понимать это исполненное напряжения слияние настоящего и будущего. Либеральное богословие, особенно А. Ричль, пытается понять Царство Божье в духе учения Канта о высшем благе как общую конечную цель моральных устремлений человечества. Однако тем самым недооценивается система времени и особенности развития событий Царства с присущим им эсхатологическим характером. Царство Божье — это не сверхвременная цель этических усилий, оно происходит и совершается здесь и сейчас. Поэтому прежде всего было прогрессом, когда И. Вайс и А. Швейцер вновь открыли эсхатологический подход. Правда, оба тут же вновь систематически опровергли свою экзегезу. Они считали эсхатологию Иисуса обусловленной временем; поэтому Швейцер хотел заместить эсхатологическую этику Иисуса этической эсхатологией; он видел в Царстве Божьем веру в неодолимую силу нравственного духа и символ идеи нравственного совершенства мира¹⁰. Против такого этического понимания протестовал прежде всего Карл Барт. Во втором издании своей книги «Послание к Римлянам» (1921) он выдвинул тезис: «Христианство, которое является не совсем и не полностью эсхатологией, совсем и совершенно не имеет никакого отношения ко Христу»¹¹. Однако Барт нейтрализовал эсхатологию тем, что понимал ее в смысле диалектического соотношения время—вечность. Вечность является абсолютной одновременностью, вечным мгновением и вечным «сейчас», которое близко всем мгновениям времени. «Каждый несет в себе нерожденно тайну откровения, каждый может стать *определенным* мгновением». «Вечное мгновение несравнимо с другими мгновениями именно потому, что оно является трансцендентальным смыслом всех мгновений»¹². Р. Бультман пытался осуществить демифологизацию эсхатологических высказываний Иисуса не в перспективе диалектики время—вечность, а в рамках экзистенциальной диалектики человека. Согласно ему, в основе эсхатологической проповеди Иисуса лежит

¹⁰ A. Schweitzer *Geschichte*, S. 634 сл.

¹¹ K. Barth *Der Römerbrief*. Zollikon—Zürich, 1954 (9-е изд.), S. 298.

¹² *Ibid.*, S. 481 сл.

определенное понимание человека. Человек всегда находится в состоянии решения, для него — всегда последний час. Его вопрошают, принимает ли он решение в пользу своего прошлого или в пользу открытого будущего, которым он не обладает. «В каждом мгновении дремлет возможность стать эсхатологическим мгновением. Ты должен его пробудить»¹³. Таким образом, эсхатологический характер Царства здесь интерпретируется через будущность человеческой экзистенции. По-иному толкует П. Тиллих. Для него «Царство Божье» есть символ, который он понимал как ответ на вопрос о смысле истории¹⁴.

Все эти интерпретации исключают временной исторический характер напряжения между высказываниями о настоящем и будущем. Правильная интерпретация должна исходить не из диалектики время—вечность, а из специфически библейского понимания времени. Первая характерная черта библейского понимания времени и истории состоит в том, что время не *чисто* количественная величина; оно не последовательная и равномерная очередность дней и часов, а величина качественная¹⁵. Время измеряется по своему содержанию. «Всему свое время, и время всякой вещи под небом». Так, существует время насаждать и время вырывать посаженное, время для плача и для смеха, для сетования и для танца, для молчания и для разговора, для войны и для мира (ср. Екк 3:1-8). Согласно этому содержательному пониманию времени можно лучше понять и проповедь Иисуса о грядущем ныне Царстве Божьем. Следует сказать: ныне время пришествия Царства Божьего; то есть настоящее определяется тем, что Царство Божье грядет и открыто для принятия решения. Следует сказать, что Царство (Βασιλεία) является властью, которой принадлежит будущее, но которое требует ныне принять решение, и в этом смысле действует в настоящем и полностью настоящее определяет. «Говорить о настоящем в проповеди Иисуса — это значит говорить о будущем, и говорить о

¹³ R. Bultmann *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen, 1958, S. 184.

¹⁴ P. Tillich *Systematische Theologie*, Bd. 3. Stuttgart, 1966, S. 434 сл.

¹⁵ О библейском понимании времени см.: С. Н. Ratschow «Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems», в *ZThK* 51 (1954), S. 360-387; Th. Boman *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen, 1968 (5-е изд.), S. 109 сл.; W. Eichrodt «Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament», в *ThZ* 12 (1956), S. 103-125; G. von Rad *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, S. 108 сл.

будущем — значит говорить о настоящем. Божье будущее является *спасением* для того, кто улавливает настоящее как присутствие Бога и как час спасения. Божье будущее является *судом* для того, кто не принимает Божьего сегодня и кто предается также мечтам о будущем... Божье будущее — это призыв Бога к настоящему, и настоящее — это время принятия решения в свете Божьего будущего»¹⁶.

Однако интерпретация проповеди Иисуса с помощью содержательного понимания библейского времени не должна исключать из слов Иисуса реально отсутствующего и будущего характера Царства Божьего. Не может быть оспорено, что Иисус говорил о предстоящем в ближайшем будущем перевороте и о скором пришествии Царства. Это близкое ожидание подводит к трудной проблеме, вызывающей большие споры. Может быть, Иисус ошибался в этом своем близком ожидании? Если бы это было так, то это имело бы далеко идущие последствия не только для авторитета его личности, но и для истинности и действенности всей его проповеди. Ибо здесь, конечно, речь идет не о второстепенном и незначительном вопросе, а о центральной проблеме его проповеди.

Получить ответ на этот серьезный вопрос можно тогда, когда мы учтем вторую характерную черту понимания библейского времени и истории. Напряжение между близким ожиданием и отсрочкой парусии не только новозаветная проблема, а проходит через многие страницы Ветхого Завета¹⁷. Это связано с тем, что М. Бубер называл «происходящей историей»¹⁸. Согласно этой теории, история протекает не по какому-то, будь то божественному или человеческому плану. История совершается скорее в диалоге между Богом и человеком. Божье обетование открывает перед человеком новую возможность; однако конкретный способ ее осуществления зависит от решения человека, от его веры или неверия. Таким образом, Царство Божье не проходит мимо веры человека, а совершается там, где Бог в реальности признается верою как Господь.

Этот диалогический характер совершающейся истории делает понятным напряжение между близким ожиданием и отсрочкой парусии. Проповедь Иисуса о близящемся Царстве Божьем является окончательным призывом Бога, обязывающим к принятию ре-

¹⁶ G. Bornkamm *Jesus von Nazareth*, S. 85.

¹⁷ G. Fohrer «Prophetie und Geschichte», в *ThLZ* 89 (1964), S. 481-500.

¹⁸ M. Buber *Gesammelte Werke* II. München-Heidelberg, 1964, S. 1031-1036.

шения. Этот призыв следует принимать всерьез; Бог не разыгрывает представлений. Однако этот призыв обращен к свободному решению человека; он определяет настоящую ситуацию как ситуацию эсхатологического решения. Когда призыв был отвергнут во всей полноте Израилем, тогда Бог все же не отменил своего навсегда данного обетования; он идет другим путем, чтобы осуществить цель установления своего Царства. Как будет показано далее, этот путь пройдет через смерть и воскресение Иисуса. Это означает: *В проповеди Иисуса о грядущем Царстве Божьем есть преизбыток обетования; она открывает надежду, которая все еще неисполнима. Она только тогда будет исполнена, когда Бог действительно будет «все во всем» (1 Кор 15:28). Это эсхатологическое напряжение должно накладывать отпечаток на всякую христологию. Это напряжение должно быть развернуто в соответствии с надеждой человека.*

3. Тео-логический характер Царства Божьего

В традиции Ветхого Завета и иудаизма пришествие Царства Божьего означает Божье пришествие. Центром эсхатологической надежды был определенный и осуществленный Богом «День Яхве», день, когда Бог будет «все во всем», когда Божество Бога обретет полную силу. Когда Иисус возвещает, что «приблизилось Царство Божье», это означает, что «Бог близко». Оба выражения часто встречаются в Евангелиях рядом друг с другом¹⁹. *Так уже чисто терминологически выявляется напряженное сосуществование и центрированное единство эсхато-логических и тео-логических выражений в проповеди Иисуса. Таким образом, в Царстве Божьем прежде всего говорится не о Царстве, а о Господстве Божьем, о доказательстве его Славы, о Божьем Божестве.* Речь идет о радикальном переложении первой заповеди и о ее великом историческом доказательстве: «Я Господь, Бог твой ... да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» (Исх 20:2 сл.).

Мысль о господстве Бога нашла свое универсальное развитие в Ветхом Завете в вере в творение. Действительно, эта вера свидетельствует о том, что Бог абсолютным образом является Господом

¹⁹ H.Schürmann «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis», в *Gott in Welt. Festgabe für K.Rahner*, Bd. 1. Freiburg–Basel–Wien, 1964, S. 579-607.

всей реальности. Исповедание веры в творение мира из ничего есть только негативная формулировка того, что мир сам по себе — ничто, и что все существует от Бога, и что этот мир, следовательно, существует только потому, что его хочет и удерживает Бог. Эта мысль, что все существующее в каждый момент словно заново исходит из руки Божьей, снова обретается в проповеди Иисуса. Правда, Иисус не развивает никакого учения о творении; но его проповедь резко отличается от представления позднего иудаизма о чисто трансцендентном Боге, который встречается с человеком лишь через посредство закона. Бог Иисуса — это близкий Бог, который заботится о полевой траве (Мф 6:30) и насыщает малых небесных птиц (Мф 10:31). Поэтому понятно, что повседневные вещи — сев крестьян, выпекание хлеба женщиной — становятся притчей о пришествии Бога в Царстве Божьем.

Однако мысль о близости Бога получает в проповеди Иисуса глубину, которая превосходит ветхозаветные высказывания о творении. Иисус дает нечто вроде новой интерпретации Царства и господства Бога. Божье господство заключается для него в суверенности его любви. Эта новая интерпретация прежде всего выражается в том, что Иисус говорит о Боге как об Отце (*abba*) и обращается к нему как к Отцу²⁰. Иисус употребляет это понятие так, что господство и авторитет, подобавшие отцу в древнем мире, соединяются с семейностью, интимностью и доверительностью, которые также охватываются этим понятием. Таким образом, в понятии «Отец» особым образом концентрируется представление Иисуса о Царстве Божьем как о господстве Бога в любви.

Это станет ясно, если сравнить употребление Иисусом слова «Отец» с другими значениями этого слова. Идея отцовства Бога известна во многих вариациях почти во всех религиях. Обращение к божеству с именем «отец» относится к прафеноменам истории религии. Вероятно, первоначально за этим стоит обожествление хозяина дома и представление об отце семейства как образе божества. Стоицизм всесторонне развил и натурфилософски обосновал эту идею. Через сопричастность всех людей Логосу все составляют один род, все становятся братьями; эта мысль находит свое отражение в

²⁰ J. Jeremias «Abba», в id. *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen, 1966, S. 15-67; W. Marchel *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (Analecta Biblica, Bd. 19 A). Rom, 1971, и другая литература.

речи Павла в Ареопаге (Деян 17:28). На этом мифологическом и пантеистическом фоне понятно, почему Ветхий Завет очень сдержанно относится к тому, чтобы называть Яхве Отцом. Ибо, если применять биологическое понятие, то общение с Богом будет предельно пониматься как кровная родственная связь и не будет учитываться дистанции по отношению к творению. Поэтому там, где Израиль говорит о Боге как об Отце, и где он называет сыном народ (Исх 4:22; Ис 1:2; 30:1) или царя (2 Цар 7:14; Пс 2:7; 88:27), подразумевается не биологическая идея создания, а богословская идея избрания.

Лишь формирование идеи творения позволило Ветхому Завету по-новому называть Бога — Отцом (Втор 32:6; Ис 64:7; Сир 23:1). Однако уже Ветхий Завет подчеркивает в понятии «Отец» не только удаленность Бога (Мал 1:6; Сир 23:1); со времени Осии (11:1-9) была живой также мысль об отцовской любви и о милосердии (Ис 63:15 сл.; Иер 31:20). Воспоминание о Боге как об «отце сирот» (Пс 68/67:6) становится важным мотивом утешения и доверия (Пс 27/26:10; 89/88:27; Сир 51:10). Называние Бога Отцом встречается чаще в позднем иудаизме. За этим скрывалась не только мысль о Боге-создателе, еще менее — идея Бога как мирового космического начала, но вера в то, что Бог воспринимается как Отец. Поэтому в синагоге слово «Отец» является самым задушевным обозначением Бога. Но оно «появляется словно приклеенное на совсем иную систему понимания закона»; формула не слишком выражает глубину. «Строительные камни уже имеются, но дух подлинной веры в Отца еще отсутствует»²¹.

Совсем иная ситуация — в Евангелиях. Обозначение Бога «Отец» встречается здесь не менее 170 раз. За этим скрывается отчетливая тенденция предания вложить в уста Иисуса название Бога Отцом. Ведь этот факт неоспорим никаким скептицизмом. Едва ли может быть сомнение в том, что Иисус сам называл Бога Отцом, и что то, как он это делал, было новым и сенсационным, так что тенденция предания связана с самим Иисусом. Это особенно ясно обнаруживается в обращении к Богу — «абба». Правда, это обращение встречается непосредственно только у Марка (14:36; ср. тем не менее Мф 6:9; Лк 11:2; Мф 11:25; Лк 10:21; Мф 26:42; Лк 23:34-46). Тот факт, что согласно Гал 4:6 и Рим 8:15 и грекоязычные общины сохранили арамейскую форму молитвенного обращения, говорит все же о

²¹ G.Schrenk, статья «πατήρ», в *ThW* V, S. 981.

том, что это обращение к Богу высоко ценилось в раннем христианстве как единственное в своем роде и типичное воспоминание. В том, что здесь мы слышим как бы собственный голос (*ipsissima vox*) Иисуса, не может быть никакого сомнения.

Новым в словоупотреблении Иисуса является то, что он не только называет Бога Отцом, как это было в иудаизме, но и обращается к нему как к Отцу. То, что иудейская молитвенная литература этого обращения не употребляет, легко объясняется тем фактом, что первоначально слово «абба» было формой, выражавшей детское лепетание (как наше «папа»). Правда, это употребление не ограничивалось детским языком, а было распространено и среди взрослых детей; кроме того, словом «абба» обращались не только к отцам, но и к уважаемым личностям. Итак, слово «абба» входило и в детский язык, и в повседневную речь, и было выражением вежливости. Для восприятия современников обращение Иисуса к Богу в такой фамильярной форме было непочтительным. И если Иисус все же решается на это, то потому, что он неповторимым образом возвещал близость Бога, в которой человек с полным доверием мог осознавать себя защищенным. Как Отец Бог знает, что нужно его детям (Мф 6:8; Лк 12:30); его доброта и попечение не знают границ (Мф 5:45 пар.). Его забота простирается даже на воробьев (Мф 10:29). Однако дар быть детьми Божьими — это не дар творения как таковой, а эсхатологический дар спасения (Мф 5:9, 45; Лк 6:35; 20:36). Детство просто является *таким* отличительным признаком Царства. «Если не обратитесь и не станете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18:3). Таким образом, в обращении к Богу как к аббе выявляется новизна понимания Иисусом Бога: Бог близок человеку в любви.

Собственный богословский смысл обращения в форме «абба» будет понятен только тогда, когда он рассматривается в связи с проповедью Иисуса о Царстве Божьем. Тогда станет ясно, что обращение к Богу как к Отцу не выражение банальной, чуть ли не само собой разумеющейся доверчивости. Речь также не идет о предельно интимной проповеди отцовства в смысле либерального богословия. Уже слова об «Отце небесном» (Мф 5:16, 45, 48; 6:1; 7:11 и т. д.) и о совершенстве Отца (Мф 5:48) показывают дистанцию между Богом и человеком. Поэтому Иисус запрещает своим ученикам называть себя Отцом, «ибо один у вас Отец — Небесный» (Мф 23:9). В молитве «Отче наш» обращение к Отцу связано с прошением: «Да святится имя Твое. Да придет Царство Твое. Да будет

воля Твоя» (Мф 6:9 сл.; Лк 11:2). Таким образом, величие, суверенитет и слава Бога сохраняются; но мыслятся они по-новому: *господство Бога есть господство в любви. Божья слава проявляется в его независимой любви и в прощении*. Именно в этом познается, что он есть Бог, а не человек (Ос 11:9). Не случайно Лука понимал совершенство Отца небесного (Мф 5:48) как милосердие (Лк 6:36). Его совершенство не высшая степень нравственного блага, что соответствует греческому представлению, а творческое благо, которое делает других благими, и дарующая себя любовь. Отчая любовь Бога обращена к потерянным, она даже оживляет то, что мертво (Лк 15:24). Там, где Бог выступает как Отец Царства, там появляется новое творение, там уходит старое, там все становится новым в сиянии его любви, там — возможно все (Мк 14:36; Мк 10:27; Мф 19:26; Лк 18:27).

Из этой превосходящей все интерпретации идеи Царства Божьего следует: Царство Божье — это исключительно и во всем дело Бога. Оно не может быть достигнуто ни религиозно-этической деятельностью, ни завоевано в политической борьбе, ни проверено в умозрении. Мы не можем его планировать, организовывать, творить, строить, не можем выдумать и представить. Оно дается (Мф 21:43; Лк 12:32) и завещается (Лк 22:29). Мы можем его только наследовать (Мф 25:34). Притчи Иисуса лучше всего проясняют суть Царства Божьего: его пришествие вопреки всем человеческим ожиданиям, сопротивлению, расчетам и планам — это Божье чудо и Божье деяние, Божье господство в собственном смысле слова.

Однако пришествие Царства Божьего как откровение божества Бога в любви не ведет к квиетизму. И если мы, люди, будем не в состоянии воздвигнуть Царства Божьего на консервативный или прогрессивный, на эволюционный или революционный лад, человек будет обречен на все что угодно, но только не на чистую пассивность. От него требуется обращение и вера (Мк 1:15 пар.). Обращение — это не аскетический ригоризм, а вера — не жертвование разумом (*sacrificium intellectus*). И ригоризм, и вера были бы еще достижением человека, благодаря которому он хочет угодить Богу. Именно эту веру в собственные достижения хотел разрушить Иисус, а до него — еще Иоанн Креститель. Значение обращения положительно определяется верою. Свидетельства веры встречаются преимущественно рядом с сообщениями о чудесах, то есть в тех ситуациях, когда человеческие возможности исчерпаны. Таким образом, вера означает отказ от собственных усилий, осознание че-

ловеческого бессилия, признание, что человек сам по себе не может себе помочь, и что он сам не может обосновать своего существования и спасения. При этом вера открыта для чего-то иного, нового и грядущего. В то время как она ничего больше не ждет от себя, она ожидает всего от Бога, у которого все возможно (Мк 10:27 пар.). Но там, где человек предоставляет пространство Богу, там действительны слова: «Все возможно верующему» (Мк 9:23). «Вера есть сила, даже непосредственная причастность к всемогуществу Бога»²².

Итак, вера подразумевает доверие силе Божьей, действующей в Иисусе, и созидание на ее основе, обоснование существования в Боге. Таким образом, вера означает «дать-Богу-действовать», «дать-ему-начать-действовать», дать Богу быть Богом, и воздать ему хвалу, то есть признать его господство. Благодаря такой вере Божье господство станет конкретной реальностью в истории. Вера является словно полый формой для присутствия Божьего господства. Разумеется, все это не дело и достижение веры. Вера есть ответ на слово о пришествии и о господстве Бога. Этот ответ возможен только в силе и в свете этой вести. Но лишь в этом ответе слово Божье обретает свой окончательный смысл; в этом ответе оно получает осуществление. Эта вера не является также частным или внутренним делом. Как ответ на любовь Божью она одновременно любовь к Богу и любовь к ближнему (Мк 12:29-31 пар.).

Между тем обращение Иисуса к Богу как к аббе-Отцу для нас столь привычно и банально, что превратилось в простое клише. Нам трудно распознать, что за этим кроется нечто революционное. В этом не в последнюю очередь виновато и богословие, которое мало размышляло о связи вести о Царстве Божьем с пониманием Бога. Вместо того чтобы развивать христианское понимание Бога в рамках возвещенного Иисусом Царства Божьего, в традиции была распространена концепция Бога, унаследованная от греческой философии, и тем самым не были выявлены своеобразие и новизна понимания Бога Иисусом. Греческая философия идет к Богу путем рассуждения. Бог здесь — последняя основа, в которой все сущее находит единство, смысл и опору. Поэтому Бог должен быть неизменным и вечным; он полностью пребывает в самом себе²³. Шел-

²² G. Ebeling «Jesus und Glaube», в *Wort und Glaube* I. Tübingen, (3-е изд.), S. 248.

²³ W. Pannenberg «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», в *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen, 1967, S. 296-346.

линг иронически говорил о «конце» Бога в финале²⁴. Этот Бог появляется в конце пути возвращения к основе; но он также находится в финале, он ничего не может в своей неизменности, из него не исходит никакая жизнь, он мертв. Поэтому возглас Ницше «Бог умер» только следствие этого аспекта западной метафизики.

Совсем по-иному говорит о Боге Иисус. Бог становится у него не неподвижным двигателем и не неизменной основой, а определяется как живой Бог любви. Как и для Ветхого Завета, Бог является для Иисуса Богом истории, который полагает и дает новое начало. Он — сила будущего. То, что Бог и время связаны друг с другом, не означает, что Бог развивается во времени и возвращается в себя. Как сила будущего, он не подвержен закону времени, он скорее сам — Господь времени и будущего. Но это есть определение свободы. Свобода же означает возможность спонтанного начала из себя самого, обладание будущим в себе и из себя. В сущности, эта свобода Бога есть его трансценденция, ибо она означает, что Богом невозможно распоряжаться, его нельзя вынуждать, его невозможно определить. Однако вопреки этой неопределяемости, будущее не является неопределимым роком, и свобода Бога не есть непредсказуемый произвол. Свобода Бога — это свобода в любви. Любовь означает свободу и верность, единство, близость, интимность и противостояние, инобытие. Гегель так описал эту диалектику любви в своем толковании слов «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8, 16): «Любовь есть различие двух, которые, однако просто неразличимы друг для друга. Сознание, чувство этой идентичности — быть вне себя и в другом, — есть любовь: я не имею своего самосознания в себе, но в другом, но этот другой... тем что он также вне себя, имеет свое самосознание только во мне, и оба пребывают в сознании вне-себя-бытия и своей идентичности... Это есть любовь, и пустословие — говорить о любви, не зная, что она есть различие и снятие различий»²⁵. *Богобытие Бога состоит в суверенности его*

²⁴ F. W. J. Schelling «Geschichte der neueren Philosophie», в *Gesammelte Werke* X, S. 216 сл.; id. «Philosophie der Offenbarung», в *Gesammelte Werke* XIII, S. 71 сл.

²⁵ G. W. F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/2* (Ed. Lasson), S. 75. Правда, богословское принятие гегелевской диалектики любви содержит в себе опасность, так как для Гегеля «другой» принадлежит конститутивно к самобытию, а именно это не может быть сказано в отношении любви Бога к человеку. Следовательно, гегелевская диалектика любви должна быть богословски осмыслена как диалогика любви.

любви. Поэтому он может себя радикально дарить, не умаляя себя. Именно тогда, когда он входит в иное своей самости, он у себя. Именно в самоотречении он проявляет свое богобытие. Поэтому сокровенность есть способ, благодаря которому слава Божья является в мире.

Понятно, какую кардинальную революцию мог претерпеть образ Бога в результате подобного представления и какую актуальность должна была вновь получить мысль о творении. Вера в то, что мир есть творение, в действительности свидетельствует о том, что он не имеет в себе самом достаточного основания для своего бытия и «так-бытия», что он сам есть ничто, но что все исходит из Бога, следовательно, что он полностью обязан дарующей любви Бога. Таким образом, любовь не только осмысленная цель, но также основа всей реальности. Но эта основа не просто «имеется»; любовь не «существует»; скорее она постоянно являет себя по-новому; она постоянно обновляется; она постоянно утверждает себя по-новому, противостоя эгоизму и себялюбию. Проповеданное Иисусом грядущее Царство Божье в любви означает, что глубочайшая основа и смысл всей реальности осуществляется теперь по-новому и окончательно и что ныне исторически окончательно решается смысл реальности. С пришествием Царства Божьего мир вступает в спасение.

4. Сотериологический характер Царства Божьего

Близость Царства Божьего означает для Иоанна Крестителя грозный Суд, для Христа – предложение спасения. Его проповедь – это не грозная, а радостная весть. Поэтому в синоптических Евангелиях очень часто говорится о благой вести (εὐαγγέλιον) Царства Божьего (Мк 1:14; 14:9; Мф 4:23; 9:35; 24:14; ср. Лк 16:16). Тем самым затронута самая главная черта проповеди Иисуса. Свообразие его дела заключалось не только в том, чтобы поставить в центр благовестия понятие Царства Божьего, но и чтобы сделать его центральным понятием спасения. Проповедью Царства Божьего он возвестил исполнение всех стремлений, ожиданий и надежд человека на коренное изменение всех отношений и на несравнимое ни с чем начало. Иисус усваивает древнейшую, встречающуюся уже в мифе и подхваченную ветхозаветными пророками надежду на то, что в час спасения, когда придет Царство Божье, наступит конец всем

страданиям, всем слезам и всем мучениям: слепые будут видеть, парализованные – ходить, прокаженные будут очищены, глухие будут слышать, мертвые будут воскрешены, бедным будет проповедана благая весть (Лк 7:22 сл.; Мф 11:5 сл.).

Грядущий переворот всех отношений выявлен прежде всего в характерном для проповеди Иисуса возгласе «*Блаженны...*» (μακάριοι, Мф 5:3-11; Лк 6:20-22; Мф 11:6; Лк 7:23; Мф 13:16; Лк 10:23). Такие блаженства (макаризмы) являются устойчивой стилистической формой, характерной для греческих и иудейских книг премудрости (Сир 25:7-10). Однако здесь и там одна и та же стилистическая форма употребляется совершенно различно. В греческих и иудейских книгах премудрости считается счастливым тот, кто имеет хорошо воспитанных детей, хорошую жену, верных друзей, успех и т. д. Совсем иное – в заповедях блаженства Иисуса. Они берут свое начало не из опыта человеческой премудрости, а как пророческие слова являются призывом и утешением. В отличие от греческих макаризм, все земные блага и ценности отступают перед счастьем сопричастности к Царству Божьему. Наступает переоценка всех ценностей. Блаженными будут не владеющие имуществом, не счастливые, не достигшие успеха, а нищие, голодные, плачущие, высмеиваемые и преследуемые. Так, в своей «вступительной проповеди» в Назарете, Иисус может подхватить слова пророка Исайи (61:1) и сказать, что он послан проповедовать нищим весть о спасении, возвестить освобождение заключенным, слепым – прозрение, поработанным – свободу, провозгласить время милости Господней (Лк 4:18 сл.).

Кто же такие эти нищие, которым обещано Царство Божье (Лк 6:20; Мф 5:3)? Это слово передается у Матфея и у Луки по-разному, по-разному оно и понимается. Матфей говорит о «нищих духом» и предполагает тем самым религиозное понимание нищеты в смысле смирения, то есть нищеты пред Богом; Лука имеет в виду действительно нищих, но не просто материально неимущих, а претерпевающих нищету из-за принадлежности к ученикам (ср. Лк 6:22 сл.). Сам Иисус говорит о нищих в контексте ряда параллелей: он провозглашает блаженными и сокрушенных сердцем, и заключенных, и поработанных, и отчаявшихся, и скорбящих. Таким образом, «нищие» понимаются в самом широком смысле этого слова – как беспомощные, неимущие, притесняемые, разочарованные, презираемые, подвергающиеся насилию и

истязаниям. Заступничество Иисуса за этих нищих полностью соответствует Ветхому Завету, где пророк Амос критикует социальные несправедливость и угнетение (Ам 2:7; 4:1; 5:11), а в псалмах Яхве призывается и славится как защитник и помощник всех преследуемых и бессильных.

Однако подобно тому, как в Ветхом Завете в принципе не отвергается благосостояние — оно с благодарностью принимается как дар Божий, — так же мало романтизируется нищета. Согласно Ветхому Завету, причиной нищеты бывают праздность (Притч 6:9-11; 24:30-34) и сладострастие (Притч 21:17). Новый Завет занимает по этому вопросу совершенно реалистическую позицию: «Нищих вы всегда имейте с собою» (Мк 14:7). Иисус отказывается выступать судьей и арбитром по делам наследства (Лк 12:14). Нигде нет принципиальной ненависти к богатым, которые приглашают его и к которым он идет. Когда Иисус провозглашает нищих блаженными, то тем самым не подразумевается никакого социального слоя и никакой социальной программы. Конечно, нищета для него — не притязание быть богатым с обратным знаком. Скорее, нищими являются те, кто «ничего не должны ожидать от мира, но все ожидают от Бога, все Богу предоставляют, но во всем Богу преданы»²⁶. Они дошли до грани своих возможностей; они столь бедны внешне и внутренне, что не совершают больше никакой революции. Они поняли истинный смысл своего положения и положения всех людей: они — нищие перед Богом. Только от него могут они ждать помощи.

Образ действий Иисуса соответствует его проповеди. Он проявляет сочувствие и солидарность с малыми (Мк 9:42; Мф 10:42; 18:10-14) и простыми людьми (Мф 11:25 пар.), с труждающимися и обремененными (Мф 11:28). Людей, с которыми он общается, часто презрительно называют мытарями и грешниками (Мк 2:16 пар.; Мф 11:19 пар.; Лк 15:1), или мытарями и блудницами (Мф 21:32), или просто грешниками (Мк 2:17; Лк 7:37, 39; 15:2; 19:7), то есть безбожниками. К безбожникам принадлежали люди, явно пренебрегавшие религиозными заповедями, на которых поэтому показывали пальцем. К ним причислялись также люди определенных профессий, которые, по общему мнению, вели к безнравственности: такими, например, наряду с мытарями и проститутками, были и пастухи. Наконец, к ним причислялись все *am ha-arez* — бедные, необразован-

²⁶ G. Bornkamm *Jesus von Nazareth*, S. 69.

ные люди, которые либо не знали сложных предписаний закона, либо — если они их знали — не могли их выполнять, и поэтому были презираемы благочестивыми. В этом «плохом обществе» (А. Холль) вращался Иисус. Поэтому он слыл другом мытарей и грешников (Мф 11:19; Лк 7:34). Он солидаризуется с этими деклассированными и порочными, с этими изгоями, которые в силу своей судьбы, собственной вины или из-за общественных предрассудков не вписывались в картину этого мира. Их судьба еще более ухудшалась из-за того, что, согласно иудейскому учению о воздаянии, они должны были рассматривать свое положение как божье наказание и не имели возможности это положение изменить. Итак, им нечего было ожидать ни от мира, ни от Бога. К ним взывает Иисус: «Блаженны...»

Но что значит это блаженство? Бросается в глаза, что все многообразие ожиданий спасения Иисус сосредотачивает на одном — на соучастии в Царстве Божьем, которое у него тождественно жизни (Мк 9:43, 45; 10:17; Лк 18:18). Однако эта сосредоточенность на одном была бы ложно понята, если бы в ней видели спиритуализацию или возложение надежды на неопределенное будущее или на отдаленный потусторонний мир. Время спасения проявляется, реализуется и актуализируется для Иисуса уже сейчас. На это указывают дела Иисуса, свидетельствующие о его силе, и совершенные им чудесные исцеления; через них Царство Божье достигает настоящего как спасение и искупление; в них обнаруживается, что спасение, заключающееся в Царстве Божьем — это исцеление тела и души человека в его единстве и целостности. Притчи о двух должниках (Лк 7:41-43), о немилосердном рабе (Мф 18:23-35), о блудном сыне (Лк 15:11-32) показывают, что спасительная весть о пришествии Царства Божьего заключается в отпущении греха. Обретение потерянного вызывает радость (Лк 15:4-10; 22-24; 31 сл.). Поэтому весть о спасении является одновременно радостной вестью. Таким образом, спасение, приносимое Царством Божьим, в первую очередь заключается в прощении грехов и в радости быть объатым бесконечным и незаслуженным милосердием Бога. Познание любви Божьей означает быть полностью принятым, ценным и бесконечно любимым; оно означает возможность и долг принимать себя и другого. Спасение — это радость в Боге, которая выражается в радости о ближнем и с ближним.

Спасение, приносимое Царством Божьим, проявляется также в том, что Божья любовь становится господствующим среди людей

началом. Если Бог прощает нам великий грех, который мы никогда не были бы в состоянии преодолеть, то мы также должны быть готовы со своей стороны прощать нашим ближним их малые грехи (Мф 18:23-34). Божье прощение наделяет нас даром безграничного прощения (Лк 17:3 сл.). Готовность к прощению является, однако условием (Мк 11:25; Мф 6:12) и мерой (Мк 4:24; Мф 7:2; Лк 6:38) того, что Бог нас прощает. Спасение обещано милосердным (Мф 5:7). Поскольку сейчас это спасение непосредственно близко, не остается никакого времени и не возможна никакая отсрочка (Лк 12:58 сл.). Время грядущего Царства Божьего — это время любви, требующее безусловного принятия друг друга. Такая любовь, которая не отвечает ударом на удар и ни в чем не отказывает, сдерживает зло в мире (Мф 5:39 сл.; Лк 6:29). Она разрывает заколдованный круг насилия и противостояния насилию, вины и мести. Любовь — это новое начало и конкретизация спасения. В нашей любви к ближнему мы должны сорадоваться Богу в возвращении грешников (Лк 7:36-47; 15:11-32; 19:1-10). Все преодолевающая Божья любовь проявляется также вприятии человека человеком, в устранении предрассудков и общественных барьеров, в новом, непринужденном общении людей, в братской сердечности, в сострадании и в сорадовании.

Однако эти выражения только тогда обретают всю свою серьезность, когда понимаешь, что пришествие Царства Божьего означает одоление и конец демонических сил (Мф 12:28; Лк 11:20). Как это будет еще показано, столкновение Иисуса с демоническими силами невозможно просто так устранить из Евангелий. Тем самым заключающееся в Царстве Божьем спасение означает одоление разрушительных, враждебных творению сил зла и начало нового творения. Это новое творение определяется жизнью, свободой, миром, примирением, любовью.

Таким образом, мы можем сказать: *спасение, приносимое Царством Божьим, заключается в том, что любовь Божья, дарующая саму себя, становится господствующей в человеке и через человека. Любовь Божья обнаруживает себя как смысл бытия. Только в любви мир и человек находят свое исполнение.*

Однако через грех человек фактически отказался от любви Божьей и предался эгоизму, себялюбию, своеволию, корысти и упрямству. Таким образом, все распадается в бессмысленной разобщенности и в борьбе всех против всех. Вместо единства всех приходят

одиночество и изоляция. Однако все изолированное и одиночное обречено на бессмысленность. Но там, где последняя основа всякой реальности — любовь Божья — утверждается и становится господствующей, там мир вновь обретает порядок и спасение. Поскольку каждый может знать, что он полностью принимаем и ценим, он становится свободным для общения с другими. Таким образом, пришествие Царства Божьей любви означает спасение мира в целом и спасение каждого в отдельности. Каждый может надеяться, что любовь есть последнее и окончательное, что она сильнее смерти, сильнее ненависти и несправедливости. Поэтому весть о пришествии Царства Божьего это и обетование для всего, что в мире совершается в любви: что сделано в любви, будет — вопреки всякой видимости — прочным; это единственное, что навсегда обладает прочностью.

Разумеется, подобный подход имеет последствия для христианского поведения в мире. Вопреки альтернативам насильственного изменения мира и безвольного бегства от мира, в нем открывается возможность изменения и очеловечения мира силою любви. Любовь не дополнение справедливости; скорее, любовь есть высшее исполнение справедливости. Ибо в итоге мы будем справедливы по отношению к другому человеку не столько тогда, когда мы ему дадим то или иное, а когда мы примем и оценим его как человека, и когда мы даруем ему самих себя. Любовь включает в себя требования справедливости; конечно, она проявляется в активном участии каждого в деле справедливости, но она одновременно превосходит ее и тем самым исполняет ее. Она сила и свет, которые помогают в соответствии с изменяющейся ситуацией распознать и по-новому исполнить требования справедливости. В этом отношении любовь — это душа справедливости. Таким образом, любовь есть ответ на вопрос о справедливом и человеческом мире; она — разрешение загадки истории. Она сущность спасения человека и мира.

Глава III

ЧУДЕСА ИИСУСА

1. Проблематика чудес Иисуса

Иисус действовал не только своим словом, но также и делом; он не только говорил, но и действовал¹. Раньше мы уже установили, как его проповедь была связана с началом его деятельности и с образом его действий, особенно с его вызывающим недовольство общением за трапезами с грешниками. Сейчас еще подробнее следует поговорить о том, что является — по меньшей мере, для современного человека — столь сенсационным и столь трудно понятным: о чудесах Иисуса. Предание о чудесах невозможно устранить из Евангелий; оно существует уже в ранних свидетельствах. Марк даже сконцентрировал свое Евангелие почти исключительно на чудесах.

¹ К вопросу о чудесах Иисуса см.: R. Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 223-260; id. «Zur Frage des Wunders», в *Glaube und Verständnis* I. Tübingen, 1964 (5-е изд.), S. 214-228; M. Dibelius *Formgeschichte*, H. J. Held «Matthäus als Interpret der Wundergeschichten», в G. Bornkamm, G. Barth und H. J. Held *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchen, 1963 (2-е изд.), S. 155-287; W. Hermann *Das Wunder in der evangelischen Botschaft*. Berlin, 1961; L. Monden *Theologie des Wunders*. Freiburg, 1961, S. 103-125; F. Mußner *Die Wunder Jesu*. München, 1967; G. Schille *Die urchristliche Wundertradition*. Stuttgart, 1967; A. Suhl *Die Wunder Jesu*. Gütersloh, 1967; R. H. Fuller *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*. Düsseldorf, 1968 (2-е изд.); F. Lentzen-Deis «Die Wunder Jesu. Zur neueren Literatur und zur Frage nach der Historizität», в *ThPh* 43 (1968), S. 392-402; K. Gutbrod *Die Wundergeschichten des NT dargestellt nach den ersten drei Evangelien*. Stuttgart, 1968; A. Kolping *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*. Bergen-Enkheim 1969; K. Kertelge *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. München, 1970; R. Pesch *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (QD, Bd. 52). Freiburg, 1970 (с библиографией); id. «Zur theologischen Bedeutsamkeit der Machttaten Jesu», в *ThQ* 152 (1972), S. 203-213; H. Küng «Die Gretchenfrage des christlichen Glaubens? Systematische Überlegungen zum neutestamentlichen Wunder», в *ThQ* 152 (1972), S. 214-223; K. Kertelge «Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus», в *Rückfrage nach Jesus*, S. 174-193.

Следовательно, если мы хотим говорить об Иисусе, мы не можем не учитывать этих сообщений.

«Чудо — любимейшее дитя веры», — сказал Гете; но сегодня оно стало больным местом веры. С появлением критической субъективности и ее интересом к достоверному, конкретному знанию, на передний план должны были выступить общие, однородные аспекты реальности. Но там, где единичное преимущественно определяется методом аналогии и корреляции с другим, пропадает сознание непредсказуемого и неповторимого. Чрезвычайное событие едва ли по-прежнему воспринимается с восторгом как чудо, а в общем сводится до уровня объяснимого объекта. Если это вообще происходит, то современный человек переживает опыт чуда именно в закономерности природы и в ее устройении. Однако историю он рассматривает как место, где он сам себя реализует. Если он в таком случае и говорит о чудесах, например, о семи чудесах света, об экономическом чуде или о чудесах техники, то эти обозначения лишь крайне условны, ибо так он просто называет собственную деятельность.

Это современное изменение в опыте познания мира и истории привело к двойной проблематике в отношении чудес Иисуса — к исторической и к естественнонаучной. Исторический скепсис в отношении сообщений о чудесах настаивает на их тщательной проверке; естественнонаучное мышление требует коренного переосмысления понятия чуда в целом.

Историко-критическое изучение предания о чудесах приводит к тройному результату:

1. Литературная критика отмечает тенденцию к росту, увеличению и преумножению в описании чудес. Согласно Марку (1:34), Иисус исцеляет многих больных, в параллельном отрывке у Матфея (8:16) он исцеляет всех. У Марка дочь Иаира еще при смерти, у Матфея — она уже мертва. Из исцеления одного слепого и одного бесноватого вырастают двое слепых и двое бесноватых, из 4000 накормленных — 5000, из семи оставшихся корзин получается двенадцать. Очевидно, эту существующую в самих Евангелиях тенденцию развития, умножения и роста надо предположить и до возникновения наших Евангелий. Тем самым материал сообщений о чудесах значительно умалется.

2. Другая редукция проистекает из сравнения с раввинистическими и эллинистическими историями о чудесах. Новозаветные повествования о чудесах составлены по аналогии и с помощью

мотивов, известных нам из прочих источников древности. Так, существуют раввинистические и эллинистические истории о чудесах, повествующие об исцелениях, изгнании бесов, воскрешении мертвых, усмирении бури и т.д. Существуют многочисленные параллели с Аполлоном Тианским, современником Иисуса. Особенно много исцелений засвидетельствовано в связи со святилищем Асклепия в Эпидавре. Таким образом, складывается впечатление, что Новый Завет переносит внехристианские мотивы на Иисуса, чтобы подчеркнуть его величие и всемогущество. Существуют даже вполне определенный метод – устойчивая трехчленная схема, по которой составлены рассказы о чудесах: сначала изображается безуспешность прежних усилий, подробно описывается тяжесть болезни, чтобы тем самым подготовить восприятие величия чуда; затем следует изображение чудесного события; наконец, называются свидетели, видевшие чудо и принявшие его (заключительный хор). Без сомнения, существуют также характерные различия между чудесами Иисуса и иными, известными в древности. Иисус не совершает, например, никаких чудес, приносящих доход или прибыль, или чудес, которые могли бы быть наказанием или зрелищем. Однако, несмотря на тем не менее существующие параллели, едва ли можно отвергать как неисторические ложь и обман все иудейские и эллинистические повествования о чудесах, а новозаветные повествования, напротив, принимать как исторические.

3. Согласно методу анализа форм, многие повествования о чудесах оказываются ретроспекциями пасхальных событий на земную жизнь Иисуса, или предвосхищающими изображениями прославленного Христа. Например, подобными эпифанийными повествованиями можно считать чудо избавления от бури, сцену преобразования, хождение по водам, насыщение 4000 или 5000 и улов рыбы Петром. Еще более хотят изобразить Иисуса как Господа над жизнью и смертью повествования о воскрешении дочери Иаира, юноши из Наина и Лазаря. Следовательно, именно природные чудеса оказываются вторичным добавлением к первоначальной традиции.

Из всего этого следует, что многие евангельские повествования о чудесах мы должны характеризовать как легендарные. Подобные легенды должны быть изучены не столько в смысле их исторического содержания, сколько в их богословском аспекте. Они говорят не об отдельных фактах спасения, а о спасительном значении самого события спасения в Иисусе Христе. *Тем, что определенные чу-*

деса не могут быть приписаны земному Иисусу, вовсе не сказано, что они ничего не должны означать богословски и керигматически. Подобные неисторические сообщения о чудесах – это выражения веры в спасительное значение личности и проповеди Иисуса.

Несмотря на это, было бы ошибочно делать из данного тезиса вывод, что якобы вообще не существовало никаких исторически достоверных чудес Иисуса. Как раз наоборот. Вероятно, нет ни одного серьезного экзегета, который бы не придерживался исторически достоверного ядра чудес, совершенных Иисусом. При этом главную роль играют три аргумента:

1. Предание о чудесах в Евангелиях было бы совершенно необъяснимым, если бы земная жизнь Иисуса не оставила того общего впечатления и того общего воспоминания, которые позднее дали возможность называть Иисуса чудотворцем.

2. Предание о чудесах может быть проверено с помощью тех же критериев, которые в целом имеют силу в установлении историчности Иисуса. Согласно этим критериям, историческими должны считаться такие чудеса, традицию которых невозможно вывести ни из иудаизма, ни из эллинизма. Это чудеса, имеющие выраженную антииудейскую направленность. Это прежде всего относится к исцелениям в субботу и к вызванным ими спорами о соблюдении субботы (Мк 1:23-28; 3:1-6; Лк 13:10-17). Однако к этому типу принадлежат и сообщения об изгнании бесов, то есть о деятельности Иисуса как экзорциста. Это прежде всего имеет отношение к логии Мф 12:28: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, значит достигло до вас Царство Божие» (ср. Лк 11:20). Эта логия связана с защитой Иисуса от упрека в том, что он находится в союзе с дьяволом (Мк 3:22; Мф 9:34; Лк 11:15). Этот злобный упрек едва ли был произвольно выдуман. Кроме того, он свидетельствует о том, что чудеса Иисуса не могли оспариваться и его противниками.

3. Многие сообщения о чудесах связаны с необычными подробностями, которые в силу своей беспристрастности носят первичный характер (Мк 1:29-31). Также слова из Мф 11:20-22, говорящие о чудесах в Хоразине и в Вифсаиде, должны быть древними, так как, кроме них, нам ничего не известно о деятельности Иисуса в Хоразине.

После критической исторической проверки евангельского предания о чудесах выясняется, что историческое ядро этого предания оспаривать невозможно. Иисус совершал необычайные деяния, которые вызывали удивление у его современников. К ним относятся исцеления от различных

болезней и симптомов, оценивавшихся тогда как признаки беснования. Напротив, так называемые природные чудеса следует, вероятно, рассматривать как исторически недостоверные.

Однако одним только указанием на необычайные деяния Иисуса еще довольно мало достигнуто. Ибо общая констатация того, что факты как таковые многозначны, и что они получают соответствующий смысл только в контексте определенной интерпретации, особенно правомерна в отношении чудес Иисуса. По-видимому, уже во время жизни Иисуса существовал спор о значении деяний, свидетельствующих о его могуществе. Если одни понимали их как знак Божьего действия, то противники Иисуса толковали их как дьявольское наваждение, обман и шарлатанство (ср. Мк 3:22-30). Сегодня пытаются «психогенно» «объяснить» исцеление от горячки, паралича, проказы (как называли тогда некоторые кожные заболевания), и в соответствии с этим предлагают понимать чудеса Иисуса как «овладевающую терапию». Тем самым у нас была бы возможность интерпретировать чудеса Иисуса, с одной стороны, как деяния Божьи, а с другой — психологически объяснять их харизматической силой воздействия Иисуса и возбужденной им верой. Таким образом, встает вопрос, как на самом деле следует характеризовать события, о которых рассказывается в сообщениях о чудесах. Этот вопрос ведет нас от исторической проблематики к принципиально важному кругу проблем — к естественнонаучной проблематике чудес. Вопрос, поставленный здесь, звучит так: что, собственно, есть чудо как таковое, что во время него происходит?

Традиционно чудо понимается² как воспринимаемое событие, которое выходит за пределы природных возможностей. Оно совер-

² К общей проблематике чудес см.: R. Bultmann *Zur Frage des Wunders* (см. выше прим. 1); C. S. Lewis *Miracles. A preliminary Study*. London, 1947 (нем. пер.: *Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung*. Köln—Olten, 1952); G. Söhngen «Wunderzeichen und Glaube», в *Die Einheit in der Theologie*. München, 1952, S. 265-285; R. Guardini *Wunder und Zeichen*. Würzburg, 1959; E. Käsemann «Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit», в *Exegetische Versuchungen und Besinnungen I*. Göttingen, 1970 (6-е изд.), S. 224-236; K. Rahner «Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens», в *Schriften zur Theologie V*. Einsiedeln, 1962, S. 518-526; H. Fries «Zeichen/Wunder. Geschichtlich und systematisch», в *HThG II*, S. 886-896; J. B. Metz «Wunder, VI. Systematisch», в *LThK X*, S. 1263-1265; W. A. de Pater *Theologische Sprachlogik*. München, 1971; M. Seckler «Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern», в *ThQ* 151 (1971), S. 337-345; B. Weissmahr «Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik», в *StdZ* 191 (1973), S. 47-63; *Gottes Wirken in der Welt*.

шается Божьим всемогуществом в нарушение или в обход существующей в природе причинности, подтверждая тем самым слова откровения. Это апологетическое понятие чуда – решительный ответ современному естественнонаучному мышлению и представлению о непрерывной причинно-следственной связи. Однако при внимательном рассмотрении это понятие чуда оказывается пустой формулой. Подобные чудеса только тогда были бы бесспорными, если бы мы действительно знали все без исключения законы природы и могли бы их распознавать в каждом отдельном случае. Только тогда мы смогли бы точно доказать, что некое событие должно быть понято как непосредственное действие Бога. Однако столь абсолютным знанием всевозможных условных связей, которое было бы предпосылкой для подобного доказательства, мы ни в коей мере не располагаем. Но против этого понятия чуда возникают серьезные сомнения и с точки зрения богословской. Бог никогда не может быть поставлен в ряд действующей в мире причинности. Если бы он находился на одном и том же уровне с действующими в мире причинами, то он не был бы больше Богом, а был бы идолом. Если Бог остается Богом, то и его чудеса должны быть представлены через посредство сотворенных вторичных причин. В ином случае они были бы подобны метеору из другого мира, или телу, полностью чуждому и инородному нашему миру. Если полностью отрешиться от вопроса, возможно ли вообще представить такое событие, то есть можно ли предположить, что нечто, являемое в реальности и не определяемое ее условиями, являлось бы таким чудом, свободным от всякой определяющей устроение этого мира смысловой связи, и в таком случае однозначно было бы свидетельством вмешательства Божьего, то это не было бы достижением и с богословской точки зрения. Ибо такое чудо принуждало бы к вере и тем самым упраздняло бы ее как свободное решение.

Эти и иные трудности привели богословов к тому, чтобы более или менее отказаться от апологетически определенного понятия чуда и задуматься над его первоначальным библейским смыслом. Для обозначения совершаемых Иисусом чудес в Библии никогда изолированно не употребляется обычный в древности термин *τέρατα*, имевший всегда оттенок чудесного; скорее она интерпретирует их

Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders (= Frankfurter Theologische Studien 15). Frankfurt, 1973.

с помощью понятий «могущественные дела» (δυνάμεις) и «знамения» (σημεῖα). Эти знамения говорят о необычных, неожиданных событиях, вызывающих у людей изумление и удивление. Однако при этом взгляд обращен не на природу и ее законы; понятие «закон природы» чуждо древнему человеку. Чудо обращает взгляд вверх, к Богу. Библейский человек созерцает реальность не как природу, а как творение; поэтому вся реальность для него в конечном итоге оказывается чудесной. Таким образом, библейская проблематика чудес поднимает не естественнонаучный, а религиозный и богословский вопрос; речь идет о вере и о прославлении Бога. Что это представление означает, можно проиллюстрировать на простом примере. Два человека, один из которых говорит: «низкое давление вызывает восточный ветер», а другой: «Бог способствует возникновению восточного ветра», находятся на совершенно различных уровнях языка и проблематики. Первое высказывание остается в пределах установившихся причин, тогда как второе указывает на трансцендентное происхождение и религиозное значение подобного установившегося события. В обоих случаях об одном и том же событии говорится совершенно различным образом и с совершенно различных точек зрения, так что оба высказывания ни в коем случае не могут быть противопоставлены друг другу, но и не могут быть друг с другом объединены. Отсюда следует, что приемлемое обсуждение вопроса о чудесах возможно только тогда, когда будет учтен его религиозный контекст и богословская «игра слов», от которых он не может быть отделен.

Правда, богословы часто довольно поспешно подхватывали эту точку зрения и либо расширяли понятие чуда так, что оно охватывало практически всякое событие (поскольку оно рассматривалось религиозно), либо толковали его душевно-духовно как чудо веры и прощения. В первом случае утрачивалось то необычное и знаменательное, что в Библии характеризует чудо. Тогда возникает опасность рецидива мифологического мышления. Однако тем самым тотчас возникают новые трудности. Не следует ли тогда приписывать Богу наряду с природными чудесами и природные катастрофы, из-за которых гибнут тысячи людей? Во втором случае утрачивалась конкретность, характерная для библейского чуда; если библейское понимание чуда демифологизировалось и спиритуализировалось таким образом, то спрашивается, не становится ли в итоге вера в чудеса голословным утверждением? Если под чудом не подразумевается «ничто» в пределах реальности, происходящее

и встречающееся человеку, тогда спрашивается, не представляет ли собой вера в чудеса в итоге лишь идеологию? До тех пор, пока не уяснено, какой модус реальности соответствует этому «нечто», речь о знамениях и могущественных делах Божьих остается криптограммой богословия чуда (как справедливо отмечает М. Зеклер), скрывающей «жестокую» суть проблемы чуда и вопрос об обнаруживающейся в вере в чудеса реальности³. Итак, зададимся вопросом: не являются ли чудеса событием, в котором Бог участвует не иначе, как и во всех других событиях, но при котором человек чувствует себя особенно затронутым? Тут же, однако, встают другие вопросы. Чем обоснована эта затронутость? Идет ли речь о простой интерпретации веры, или эта интерпретация «чего-то» соответствует самой реальности? Существует ли уникальность самого чудесного события на уровне интерпретации, или она существует также на уровне самой реальности? Чудо только интерпретация веры, или оно есть реальность встречи с верой и событие веры? Но в чем состоит особенность этой реальности, если она не находится на уровне установившихся явлений?

Сколько полезным для постижения первоначального богословского смысла чуда представляется осознание его библейского понимания, столь же необходимым, однако, становится для нас сегодня — в отличие от библейской эпохи — уяснение не только различия предметно-языковых уровней естественнонаучных и богословских высказываний, но и их связь — если только понятие чуда не должно стать для нас оторванным от реальности. Необходимость дискуссии с современным — представляемым преимущественно естественными науками — пониманием действительности вновь возникает на новом проблемном уровне.

Согласно своему методу, естественные науки исходят из универсальной, закономерной детерминированности всего происходящего. Этому постулату подчиняется в принципе также уникальное, особенное и необычное, даже если оно фактически (еще) не может быть полностью объяснено. Таким образом, с чисто естественнонаучной точки зрения невозможно обнаружить свободного пространства для чуда, могущего происходить в мире, и тем самым в принципе определить происходящее. Однако если пытаются, как это порой бывает, усматривать чудо в фактической неопределимо-

³ M. Seckler *Plädoyer für Ehrlichkeit...* (см. прим. 2 выше).

сти определенных событий, то это ведет к затяжным арьергардным боям с постоянно развивающимся естественнонаучным познанием и к утрате всякого доверия к проповеди и к богословию. С другой стороны, естествознание отдает себе сегодня ясный отчет в том, что оно в принципе не может охватить совокупности всех условий. Ибо человеческое познание никогда не может подвергнуть дедукции все факты реальности. Поэтому каждое событие одновременно совершенно конкретно и совершенно определено. Поскольку это напряжение между конкретностью отдельного и универсальностью его определения принципиально, также не представляется возможным отыскать чудо в различии определения индивидуального по сравнению со всеобщим⁴. Подобный подход вызывает также богословские возражения. Ибо вопрос о чуде ставится богословски правильно только тогда, когда спрашивается об общей связи условий как таковой, а не об отдельной «лакуне» в пределах причинности мира и о ее познании. Однако естественнонаучное решение вопроса о характере этой связи может оказаться бесконечным, то есть этот вопрос может быть определен как принципиально неразрешимый с естественнонаучной точки зрения. Поэтому вопрос о том, что эта связь условий означает – не естественнонаучный вопрос, а философский и богословский вопрос о смысле бытия вообще.

В пределах естественных наук невозможно ответить на вопрос о чуде ни положительно, ни отрицательно, ибо этот вопрос касается не только смысла того или иного события, но и смысла всей реальности, как этот смысл символически концентрируется в определенном событии. Таким образом, встреча между естественными науками и богословием в конечном итоге происходит не там, где речь идет об определенных фактах как таковых, а там, где говорится о последних предпосылках естественных наук, то есть о трансцендентальной постановке вопроса, о проблеме реальности в целом и о смысле этого целого, то есть и о смысле того, чем занимаются естественные науки.

Вопрос о модусе реальности чуда сводится в итоге к вопросу о том, что есть последний смысл всей реальности: чистая случайность, слепой рок, всеобщая закономерность, также не допускающая более никакой свободы, или определяющая все свобода, которую мы называем Богом. Если принимают решение в пользу рели-

⁴ В этой связи см. особенно публикации Б. Вайссмара (прим. 2 выше).

гиозной интерпретации реальности (причем над сутью подобного решения необходимо еще специально задуматься), тогда вопрос о чуде сводится к соответствующему определению отношений между Богом и миром. Является ли Бог только своего рода мироустроителем, раз и навсегда давшим миру законы, по которым отныне развиваются мировые события (деизм)? Соучаствует ли Бог во всем происходящем одинаково, или он есть живой Бог истории, о чем свидетельствует Библия, то есть тот, кто всякий раз непостижимым образом по-новому дарует людям свою любовь *в* событиях и *через* события, происходящие в мире, и который, таким образом, принимает сотворенную им и тем самым желаемую и осуществляемую им закономерность природы, чтобы *в* них и *через* них путем знамений свидетельствовать человеку о своей близости, своей помощи и своей милости? Отсюда видно, что именно тогда, когда Бог делает событие особым знаком своего спасительного действия, он тем самым как раз возвращает это событие к его самобытному состоянию в мире. Таким образом, основным законом библейского отношения «Бог–мир» может считаться то, что единство Бога и мира и самостоятельность творения находятся друг к другу не в обратном пропорциональном, а в прямом отношении.

Сказанным выявлена по меньшей мере возможность богословской теории чуда. Адекватное богословие чуда, способное удовлетворить всем современным требованиям, разумеется, пока еще благое намерение, осуществления которого в данной ситуации трудно ожидать. Поэтому, подводя итоги сказанному, мы должны ограничиться следующим:

1. *На уровне феноменов к категории чуда принадлежит необыкновенное событие, вызывающее сенсацию и удивление. Однако само по себе это явление многозначно. Свою однозначность оно обретает только через сопутствующую ему и принятую верой проповедь.* II Ватиканский собор так описывает это отношение между словом и действием: «Домостроительство откровения совершается действиями и словами, внутренне между собою связанными, так что дела, исполненные Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и все, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела и открывают тайну, в них содержащуюся»⁵.

⁵ II Ватиканский собор «Догматическая Конституция о Божественном Откровении» (*Dei Verbum*), 2 (цит. по: *Документы II Ватиканского Собора*. Паолине, 1998, с. 240).

2. На уровне религиозном, открываемом через слово, к чуду относится то, что берет начало в личной инициативе Бога. Таким образом, особенное в чуде заключается в личном обращении и в личном требовании Бога, которые потому оказываются могущественными, что они воплощаются в знамениях.

3. *Это воплощение исторически реализуется всегда посредством сотворенных вторичных причин.* Вмешательство Божье, понятое как непосредственно видимое действие Бога, — это богословский нонсенс. Пришествие Царства Божьего характеризуется тем, что в процессе откровения бытия Бога человек наделяется свободой своей человечности, а мир — своей мирности. Поэтому и для чудес действительно, что *интенсивность самостоятельности творения возрастает не в обратном, а в том же соотношении, что и интенсивность действия Бога.*

4. На основе такого содействия в творении и в истории само по себе чудесное событие является многозначным. Но эта многозначность составляет пространство свободы для решения веры. *Как действие Божье, чудо познаваемо только в вере. Таким образом, чудо не принуждает веру. Скорее, оно бросает ей вызов и удостоверяет ее.* Тем самым мы возвращаемся к нашей христологической проблематике. В настоящий момент перед нами встает вопрос: что значат чудеса Иисуса для веры? Каким образом в них раскрывается смысл реальности?

2. Богословское значение чудес Иисуса

Марк сообщает о первых чудесах сразу же после отрывка, содержащего проповедь о приближении Царства Божьего (Мк 1:21 сл.). Чудеса Иисуса — знаки грядущего Царства Божьего. Его пришествие означает конец царства сатаны. Одно связано с другим: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, значит, достигло до вас Царство Божие» (Мф 12:28). Царство демонов характеризуется его враждебностью творению. Отчуждение человека от Бога имеет своим следствием отчуждение человека от самого себя и от природы. Там, где вновь возникает общение с Богом, где устанавливается Царство Божье, там все вещи вновь приходят «в порядок», там мир вновь обретает исцеление и спасение. Чудеса говорят об этом спасении, что оно является не только духовным величием, но и затрагивает всего человека, в том числе в аспекте его телесности.

Поэтому чудеса Иисуса – это знаки уже сейчас начавшегося спасения через Царство Божье. Они – выражение телесно-временного аспекта Царства Божьего.

Как и Царство Божье, чудеса Иисуса имеют эсхатологическое значение, указующее на будущее. Они являются «предызображающими знаками» (*signa prognostica*), явлением, зарей нового творения, предвосхищением будущего, открытого во Христе. Поэтому они есть залог надежды человека и его мира на освобождение от рабства бренности (Рим 8:21). Они могут быть поняты только в плане прачеловеческой надежды на все иное и все новое, на пришествие нового и примиренного мира. Исходя из этой надежды, а не из фиксированного, установленного знания, чудеса обращены к людям. Эта надежда на неслыханную и невероятную новизну важна человеку; принципиальное отрицание чудес означало бы отказ от этой прачеловеческой надежды. Тем более вера без чудес была бы для библейского представления о Царстве пустым звуком. Чудеса Иисуса означают вторжение Царства Божьего в наш конкретный, чувственно устроенный мир; поэтому для мира они – знаки надежды. И поэтому нельзя определять чудеса Иисуса как простое нарушение законов природы. Не говоря уже о том, что не имеющие аналогов Божьи деяния тем самым были бы сведены до уровня присущих миру причин, такая чисто негативная характеристика чуда всегда должна была бы казаться произвольной. Чудеса скорее следует понимать как выражение приобщенности всей мировой реальности к историческому домостроительству Бога. Только в этом контексте чудеса «понятны» и осмысленны. Они характеризуют наш мир как мир, «обращенный к надежде» в динамическом становлении.

Эта точка зрения исключает интерпретацию чуда, приводимую Р.Бультманом. Он видит чудо в прощении грехов и в вере⁶. Действительно, никто не будет отрицать, что прощение грехов и вера представляют собой чудо. Однако нельзя упускать из виду, что Ветхий и Новый Заветы знают надежду на телесное спасение в мире, исключаяющую всякую одностороннюю спиритуализацию. Эта надежда столь важна для Писания, что она не может быть просто устранена или демифологизирована как маргинальный феномен. Из этого, однако, не следует, что смысл чудес Иисуса должен быть ограничен этим земным аспектом. Такая попытка предпринимается

⁶ R. Bultmann *Zur Frage des Wunders* (см. прим. 1), S. 221 сл.

порой в последнее время в виде реакции на чисто духовную интерпретацию чудес Иисуса. В этом случае экзорцизмы Иисуса демифологизируются и актуализируются таким образом, что говорят, будто здесь речь идет об отмене табу, разоблачении и ниспровержении возведенных в абсолют и обожествленных ценностей, присущих миру, например, удовольствия, техники и т.п., или об упразднении общественной дискриминации и зла. Напротив, чудеса исцеления характеризовали Иисуса как человека для других. Несомненно, все это играет свою роль, но это не исчерпывает значения чудес Иисуса. А именно: здесь отсутствует всякий план и всякая программа намерений исправления мира. Иисус не исцелял систематически всех больных и не изгонял всех бесов; он подавал только отдельные знаки, которые нельзя отрывать от общего контекста его дела – возвещения грядущего Царства Божьего. Иисус говорит не о лучшем, а о новом мире. Но согласно возвещению Иисуса человек и мир только тогда могут стать действительно человеческими, когда они в Боге увидят своего господина. Все остальное не было бы человеческим, а было бы человеческими усилиями и тем самым приводило бы легко к бесчеловечным результатам.

Чудеса, свидетельствующие о наступлении Царства Божьего, являются одновременно чудесами, которые совершает Иисус: «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, значит, достигло до вас Царство Божие» (Лк 11:20). Таким образом, чудеса имеют, кроме того, еще одну функцию – свидетельствовать об эсхатологической власти (*exousia*) Иисуса (Мф 7:29; 9:6-8 и др.). *Чудеса являются знаками миссии и полновластия Иисуса.* Он не только Мессия слова, но и Мессия дела. Словом и делом он свидетельствует о Царстве (*Basileia*). Но эти дела, свидетельствующие о его авторитете, Иисус никогда не совершает ради простой демонстрации своего мессианского полновластия. Он категорически отвергает показательные чудеса (Мф 12:38 сл.; 16:1 сл.; Лк 11:29 сл.; Мк 8:11 сл.). Поэтому чудесные деяния – это одновременно знак, благодаря которому Иисус хотел заявить о своем эсхатологическом полновластии. Выражаясь негативно, можно сказать, что он не хотел этого делать по образу мирской власти, внешнего авторитета и славы. Иисус не хотел устраивать никакого представления! С этой точки зрения смысл чудес Иисуса может быть несколько уточнен позитивно трояким образом:

1. Чудеса Иисуса являются доказательством исполнения Ветхого Завета. Это особенно точно резюмировано в Мф 11:5 сл. (см. пар.):

«Слепые прозревают, и хромы ходят; прокаженные очищаются, и глухие слышат; мертвые встают, и нищим благовествуется». Помимо двух исключений, здесь речь идет о цитате из Исаии (29:18 сл., 35:5 сл., 61:1). Своими чудесами Иисус повторяет Ветхий Завет, в них осуществляется обетованная в Ветхом Завете божественная справедливость. Эти чудеса свидетельствуют о покорности Иисуса воле Божьей, как она обнаруживается в Ветхом Завете. Таким образом, его чудеса — это также дело послушания, что отличает их как от волшебства, так и от чудес кудесников эллинистической эпохи.

2. Божественная сила явлена в чудесах Иисуса среди человеческой подлости, темноты, двусмысленности и безнравственности. «Блажен тот, кто не соблазнится из-за Меня» (Мф 11:6). Чудеса можно понимать и как дело дьявола (Мк 3:22; Мф 12:27); они не только не являются полностью однозначными и никогда не доказывают божественности Иисуса, но свидетельствуют об умалении Бога во Христе. Конкретная человеческая история Иисуса становится местом сокрытой эпифании божественного могущества. Эта черта подробно разработана прежде всего в Евангелии от Марка.

3. Чудеса Иисуса должны освободить человека для того, чтобы следовать за Иисусом. Изгнание бесов должно освободить его для того, чтобы следовать за Иисусом и соучаствовать в Царстве Божьем. Следование означает одновременно посланничество. Поэтому Иисус дает своим ученикам не только полноту власти слова, но и полноту власти дела, то есть власть совершать чудеса (Мк 6:7; Мф 10:1; Лк 9:1). Таким образом, чудеса Иисуса служат эсхатологическому собиранию народа Божьего. Это собрание особенно включает в себя потерянных, бедных, слабых и отвергнутых. Они должны уже сейчас узнать по знакам о спасении и любви Бога, чтобы передать их дальше.

Имеет значение еще и третья точка зрения: *чудеса Иисуса являются знаками веры. Чудеса и вера теснейшим образом связаны друг с другом.* Это можно показать уже на уровне словарной статистики. Слова πίστις и πιστεύειν встречаются часто в связи с сообщениями о чудесах. Эти сообщения постоянно завершаются фразой: «Вера твоя спасла тебя» (Мк 5:34; 10:52; Мф 9:22; Лк 17:19). Там, где Иисус не находит этой веры, там он не может совершать и никаких чудес (Мк 6:5 сл.; Мф 13:58). Для уточнения следует сказать, что между верой и чудом существует двойная связь:

1. Чудо должно приводить к вере; таким образом, оно должно провоцировать вопрос: «Кто он?» (Мк 1:27 пар.; 4:41 пар.; Мф 12:23).

Чудеса должны вызывать прачеловеческое состояние удивления и таким образом раскрывать человека. Они должны побуждать его к вопрошанию и колебать его в стереотипы. Таким образом, чудеса Иисуса обладают эффектом отчуждения. Разумеется, ответ на подобные вопросы не может более даваться однозначно. Ибо невозможно доказать, что эти странные, возбуждающие вопросы события — чудеса в богословском смысле, то есть Божьи деяния. Также согласно Евангелиям они могут быть интерпретированы по-иному, а именно как дьявольское наваждение (Лк 11:15 пар.). Это исключает представление, что чудеса являются просто необычными чудодействами, «ошеломляющими», «раздавляющими» и ставящими человека на колени. Ибо в таком случае чудо приводило бы не к вере, которая по существу недоказуема, а наоборот, делало бы веру невозможной. Но Бог не «раздавливает» человека. Он хочет свободного ответа. Поэтому чудеса никогда не могут быть однозначным доказательством веры.

2. Осознание и признание чуда как чуда, то есть как Божьего деяния, предполагает веру. Чудеса есть знаки веры. Вера здесь еще не является верой в Иисуса Христа, как в послепасхальной керигме, но есть доверие чудодейственной силе Иисуса, вполне определенное упование и доверие, что власть Бога не оканчивается там, где исчерпаны человеческие возможности. Чудеса как выражение веры — это ответ на мольбу. В Евангелиях верующий часто добивается лишь того, что его просьба услышана; таким образом, чудеса лишь ответ Иисуса на порыв воли, обращенной к нему с мольбой, его ответ на мольбу человека. Если мы скажем, что вера и чудо относятся друг к другу как просьба и слышание, то тем самым еще, конечно, не сказано, что вера и молитва творят чудо. Ведь молитва характеризуется именно тем, что она ожидает всего от Бога, а не от самой себя. В конечном счете, верующий не доверяет себе самому. Здесь действует правило: «Верую, (Господи), помоги моему неверию» (Мк 9:22-24). Только в этой полной открытости вера будет способна принять от Бога чудо. Конечно, такое происходит только с тем, кто так верует, что ему все возможно (Мк 9:22 сл.; Мф 17:20). Подобная вера соучаствует в Божьем всемогуществе⁷, и поэтому ей обещано чудо.

Дискуссия о новозаветных рассказах о чудесах возвращает нас к исходному пункту: вера в чудеса не есть вера в волшебство, она —

⁷ G. Ebeling *Jesus und Glaube*, S. 238 сл.

доверие всемогуществу и предвидению Бога. Собственным содержанием этой веры является Бог, а не какой-то экстраординарный феномен. Поэтому чудеса Иисуса в конечном итоге свидетельствуют о том, что Бог был у Иисуса на первом месте, и что Бог действовал в нем ради спасения человека и мира.

Глава IV

ПРИТЯЗАНИЕ ИИСУСА

1. Сокрытое притязание Иисуса

После всего сказанного о вести и чудесах Иисуса остается вопрос: где же теперь Царство Божье? Где оно осуществляется? По словам самого Иисуса, нельзя указать пальцем и сказать: оно здесь или там! Скорее, оно непостижимым образом находится посреди нас (Лк 17:21). Оно начинается повсюду, где люди полагаются на Бога и на его любовь, даже если они при этом не говорят определенно о Боге или об Иисусе (Мф 25:35 сл.). Поэтому Царство Божье — это сокровенная реальность, о которой можно говорить только притчами. Ясно, что речь в притчах для Иисуса не только наглядное вспомогательное средство для описания независимых от них реальности или учения. Царство Божье может быть высказано и проповедано только в притчах. Таким образом, в вести о пришествии Царства Божьего есть нечто открытое. Иисус говорит о тайне Царства Божьего (Мк 4:11). Что же это за тайна, через которую все остальное получает свою ясность?

Понятие тайны¹ играет роль прежде всего в апокалиптике, в Кумране, у Павла и его учеников. Под тайной подразумевается сокрытая от человеческих глаз и открываемая только через откровение воля Божья, которая станет событием в конце времен. Таким образом, знание тайны Царства Божьего есть знание факта его наступления. Если ученики знают тайны Царства Божьего, то это означает, что им открыты глаза на начало мессианского времени (Мф 13:16 сл.). Это начало совершается в слове и деле Иисуса; его пришествие означает пришествие Царства Божьего. Он сам — олицетворение тайны Царства Божьего. Поэтому очевидцы могут сказать: «Блаженны очи, видящие то, что вы видите. Ибо говорю вам:

¹ G. Bornkamm, статья «μυστήριον», в *ThW*, S. 809-834.

многие пророки и цари хотели увидеть то, что видите вы, и не увидели, и услышать то, что вы слышите, и не услышали» (Лк 10:23 сл.). Поэтому во время своей «вступительной проповеди» в Назарете Иисус после прочтения пророческого текста может сказать: «Ныне исполнилось писание это перед вами» (Лк 4:21). Если он перстом (то есть Духом) Божьим изгоняет бесов, то тогда пришло Царство Божье (Лк 11:20; Мф 12:28). Тогда настал час, о котором говорило обетование пророков: «Слепые прозревают, и хромы ходят; прокаженные очищаются, и глухие слышат; мертвые восстают, и нищим благовествуется». Ибо все ныне свершается через Иисуса. Поэтому он добавляет: «Блажен тот, кто не соблазнится из-за Меня» (Мф 11:5 сл.).

Итак, в пришествии Иисуса сокрыто пришествие Царства Божьего. Ориген сформулировал это в формуле: Иисус есть *αὐτοβασιλεία*², то есть само Царство Божье. Мы должны были бы сказать несколько точнее: Иисус есть пришествие Царства Божьего в образе сокрытости, униженности и бедности. В нем становится наглядно-конкретным, что означает его весть; в нем обнаруживается, что такое Царство Божье. В своей бедности, в своем послушании и в своей бесприютности он является конкретным изложением воли Божьей. В нем становится ясно, что означают бытие Бога и человечность человека:

*В Иисусе из Назарета неразделимы его личность и его «дело»; он является воплощением своего дела. Он – конкретное осуществление и личный образ пришествия Царства Божьего. Поэтому вся проповедь Иисуса о грядущем Царстве Божьем, его образ жизни и действия содержат скрытую или неявную христологию, которая после Пасхи была сформулирована в форме явного и непосредственного исповедания*³. Сомнительно в этой характеристике лишь то, что возникает впечатление, будто бы в явной и непосредственной христологии после Пасхи речь идет только о более или менее логическом истолковании на основе человеческой рефлексии. Но если пришествие Царства Божьего — полностью дело Божье и полностью свободный ответ веры, то и эта христологическая интерпретация также должна быть полностью

² Origenes *In Mt*, tom XIV 7 (на Мф 18:23), в GCS 40, S. 289.

³ Это понятие было введено Р. Бульманом, см.: R. Bultmann *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1965 (5-е изд.), S. 46; ср. также: H. Conzelmann «Jesus Christus», в RGG III, S. 619-653, особ. 650 сл.

делом Божиим и абсолютным ответом веры. Поэтому речь не может идти *только* об интерпретации; невозможно обойтись без категории «нового». Поэтому следует говорить о двух образах или ступенях в пришествии Царства Божьего: об образе сокровенности и униженности и об образе славы.

В частности, существуют различные пути истолкования этой скрытой в образе жизни, в слове и в поведении Иисуса христологии. Начнем с характеристики образа жизни и действий Иисуса. В целом Иисус исполнял обязанности благочестивого иудея; он молится и посещает по субботам синагогу. Однако он одновременно нарушает заповедь субботы (Мк 2:23-3, 6 и др.) и поста (Мк 2:18-22), предписания еврейского закона о чистоте (Мк 7:1-23). Он разделяет трапезы с грешниками и мытарями, общается с ритуально нечистыми, которых тогда называли безбожниками. Поэтому его презрительно называют другом мытарей и грешников (Мф 116:19). К критике общества и к призыву к общественным изменениям такой образ действий имеет лишь косвенное отношение; весь его смысл раскрывается только в связи с вестью Иисуса о пришествии Царства Божьего в любви. На Востоке приглашение к совместной трапезе до сих пор означает заверение в мире, доверии, братстве и преданности; единство трапезы означает единство жизни⁴. Именно трапезы в иудаизме означают единство перед Богом. Вкушая часть преломленного хлеба, каждый участник трапезы соучаствует в благословении, прочитанном главой семьи над еще не преломленным хлебом. В конечном итоге, каждая трапеза — это предзнаменование эсхатологической трапезы и эсхатологического единства с Богом. «Так и трапезы Иисуса с мытарями и грешниками являются не только выражением его необычной гуманности, социальной широты и сочувствия к презираемым; их значение намного глубже: они — выражение миссии и вестии Иисуса (Мк 2:17), они — эсхатологические трапезы, предпразднование трапезы спасения конца времен (Мф 8:11 пар.), в которых уже сейчас представляет себя община святых (Мк 2:19). Осуществляемое в совместной трапезе включение грешников в общину святых есть ясное выражение вестии о спасающей Божьей любви»⁵. Однако решающим

⁴ J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*. Gütersloh, 1971, S. 116 сл.

⁵ *Ibid.*, S. 117.

здесь оказывается другое: Иисус, принимающий грешников в общение с Богом, поскольку он принимает их в общение с собою. Это означает не что иное, как прощение грехов. Очевидно, необычность этого требования ощущалась изначально: «(Он) богохульствует» (Мк 2:7). Конечно же, прощать грехи может только Бог. *Таким образом, отношение Иисуса к грешникам содержит в себе неслыханное христологическое требование. Иисус поступает здесь как тот, кто замещает Бога⁶. В нем и через него осуществляются любовь и милость Божьи.* Отсюда не так далеко до слов Иоанна: «Кто меня увидел, увидел Отца» (Ин 14:9).

Проповедь Иисуса также содержит в себе имплицитную христологию. С первого взгляда Иисус выступает как рабби, как пророк или учитель мудрости. Однако при внимательном рассмотрении здесь выявляются характерные различия между ним и всеми тремя названными выше группами. Очевидно, это различие замечали уже современники Иисуса. Они с удивлением спрашивали друг друга: «Что это такое? Учение новое со властью..?» (Мк 1:27). Действительно, Иисус учит не как рабби, который только излагает Моисеев закон. Он, правда, употребляет формулу, которую также употребляли раввины: «А Я говорю вам» (Мф 5:22, 28 и др.). Этой формулой раввины имели обыкновение строго и определенно отграничивать в учительных беседах и дискуссиях свои суждения от противоположных. Однако общей основой этих дискуссий оставался иудейский закон. Но Иисус превосходит закон (по меньшей мере, в первой, второй и четвертой антитезах Нагорной проповеди, которые считаются первоначальными) и тем самым переступает границы иудаизма. Хотя он и не противопоставляет свое слово закону, но все же ставит его над высшим авторитетом иудаизма — словом Моисея. Однако за авторитетом Моисея стоит авторитет Бога. Ведь высказывание в пассивной форме «было сказано древним» является эфемистическим описанием имени Бога. Таким образом, своей фразой «А Я говорю вам» Иисус претендует на то, чтобы произнести окончательное слово Бога, ведущее к совершенному исполнению слово Божье, записанное в Ветхом Завете.

Иисус говорит по-иному, чем пророк. Пророк должен только дальше передать слово Божье. Своим словом он указывает на сло-

⁶ E. Fuchs «Die Frage nach dem historischen Jesus», в *Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen, 1960, S. 143-167.

во Божье: «Так говорит Господь», «пророчество Яхве». Подобной формулы у Иисуса нигде нет. Он не отличает своего слова от слова Божьего. Он говорит как имеющий власть (Мк 1:22, 27; 2:10 и др.). Совершенно безразлично, претендовал ли он открыто быть Мессией; единственным понятием, соответствующим подобному притязанию, был титул Мессии, от которого в иудаизме ожидалось, что он хоть и не отменит древней Торы, но все же будет интерпретировать ее по-новому. Правда, это притязание Иисус осуществляет в такой неслыханной и превосходящей все прежние схемы форме, что иудаизм во всей своей целостности отвергает притязание Иисуса. *Иначе не скажешь – Иисус понимал себя как говорящие уста Бога, как Божий голос.* Это притязание Иисуса современники понимали совершенно верно, даже если они его отвергали. Конечно, они могли решить, что он богохульствует (Мк 2:7).

Существует еще и третий способ выявить у земного Иисуса имплицитную христологию: это призыв Иисуса к принятию решения и к следованию за ним⁷. Своим образом жизни и своей проповедью Иисус призывал свой народ к принятию последнего решения. Решение принимать или не принимать Царство Божье он связывает с конкретным решением следовать за ним, за его словом и делом. Эта связь становится особенно ясной из отрывка Мк 8:38 — текста, который по своему основному содержанию должен быть приписан самому Иисусу: «Кто постыдится Меня и Моих слов... того постыдится и Сын Человеческий...» *Таким образом, образ жизни и проповедь Иисуса связаны с принятием эсхатологического решения; в Иисусе принимается решение по отношению к Богу. Такой призыв к решению заключает в себе всю христологию.*

Это определение становится вдвойне основательным, если учитывать призыв Иисуса следовать за ним. Едва ли можно оспаривать, что Иисус собрал вокруг себя круг учеников, и что избрание двенадцати восходит именно к нему. В данном случае Иисус ведет себя подобно иудейскому раввину, собирающему вокруг себя учеников. И все же неверно просто говорить об Иисусе-раввине. В отличие от иудейского раввина, Иисуса нельзя было просить о приеме в число учеников. Иисус избирает свободно и независимо тех,

⁷ К. Н. Schelkle *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes.* Freiburg—Basel—Wien, 1965 (3-е изд.), особ. S. 9-30; M. Hengel *Nachfolge und Charisma.* Berlin, 1968; J. Ernst *Anfänge der Christologie.* Stuttgart, 1972, S. 125 сл.

«кого Сам хотел» (Мк 3:13). Его призыв «идите за Мною» (Мк 1:17) не является ни вопросом, ни агитацией, ни приглашением, ни предложением, ни приказом; более того, этот призыв есть творящее слово, делающее затронутых им учениками (Мк 1:17; 3:14). Следовательно, уже из способа вступления в число последователей Иисуса становится более понятным, что означает его авторитет. Суть этого авторитета выявляется еще больше, когда мы рассматриваем содержание проблемы ученичества. Раввины никогда не сообщают об ученых дискуссиях между Иисусом и его учениками. Цель ученичества — не передача традиции, а участие в провозглашении Царства Божьего, участие в полновластии Иисуса возвещать Царство Божье с силою и в изгнании злых духов (Мк 1:17; 3:14; 6:7 и др.). Наконец, здесь речь не идет — как у раввинов — о временном отношении между учителем и учеником до того момента, когда бывший ученик сам станет учителем. Есть только один Учитель (Мф 10:24 сл.; 23:8). Поэтому и связь учеников Иисуса со своим учителем намного глубже, чем у раввинов. Иисус призывает своих учеников, «чтобы (они) были с Ним» (Мк 3:14); они разделяют с ним его странничество, его бесприютность и тем самым его опасную участь. Речь идет о неразделимом единстве жизни, о единстве судьбы навсегда. Решение следовать за Иисусом означает одновременно разрыв всех связей, означает «оставить все» (Мк 10:28); оно означает, наконец, рисковать жизнью (Мк 8:34). *Подобное радикальное и неразделимое следование равнозначно исповеданию Иисуса. Поэтому существует не только реальная непрерывность в исповедании пред- и послепасхального периода, но и социальная непрерывность пред- и послепасхального круга учеников*⁸.

Имплицитная христология земного Иисуса содержит в себе неслыханное притязание, которое разрушает все установленные схемы. В нем встречаются Бога и его Царство; в нем принимают Божью милость и Божий суд; он сам есть Божье Царство, Божье Слово и Божья любовь. Это притязание больше и выше, чем могут выразить все почетные титулы. Поэтому если Иисус — как это будет тотчас же показано — был весьма сдержан в отношении этих титулов, то потому, что он претендовал не на меньшее, а на большее, чем они могут выразить. Кто он, может быть выражено только степенью сравнения: «то, что здесь — больше Ионы», «то, что здесь — больше

⁸ H. Schürmann «Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition», в *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*. Düsseldorf, 1968, S. 83-108.

Соломона» (Мф 12:41 сл.). Однако это возросшее до предела притязание мы встречаем у Иисуса без всякой надменности и высокомерия, без всякой манерности, напоминающей власть, влияние, богатство, престиж. Он беден и бесприютен. Он среди своих учеников как служащий (Лк 22:27). Так вновь возникает вопрос: кто он такой?

2. Проблема титулов Иисуса (Мессия, Сын Человеческий, Сын Божий)

Как проповедь Иисуса, так и его образ жизни и чудотворения, подводят к вопросу: кто он такой? Что он сам говорит о себе? Это старый вопрос; по-видимому, он восходит уже к первому кругу учеников Иисуса и проходившим там дискуссиям; там он находил всевозможнейшие ответы (Мк 6:14 сл.; 8:27 сл. и пар.). С тех пор этот вопрос ставится постоянно. *Именно вопрос о личности и значении Иисуса — основной христологический вопрос уже в Новом Завете и тем более в догматическом развитии древней церкви и в современном богословии.*

Если этот вопрос поставить применительно к земному Иисусу, то он прежде всего будет звучать так: претендовал ли Иисус быть *Христом*, то есть Мессией? Титул Мессии или Христа⁹ уже в Новом Завете считался центральным, так что в результате он даже стал собственным именем Иисуса. Здесь мы имеем дело именно с христологическим титулом. Уже в Новом Завете он становится словно центром кристаллизации для других важных новозаветных христологических высказываний; довольно рано он сочетается со словом «Сын Человеческий» (Мк 8:29, 31; 14:61 сл.) и с понятием «Сын Божий» (Мф 26:63; Ин 20:31). В христологии, таким образом, многое зависит от вопроса: осознавал ли себя Иисус Мессией? Или, точнее, претендовал ли Иисус сам быть Мессией?

Во времена Иисуса ожидания Мессии отнюдь не были однозначными. В Ветхом Завете надежда на спасение первоначально была

⁹ J. Obersteiner — H. Groß — W. Koester — J. Schmid статья «Messias», в *LThK* VII, S. 335-342 (с библи.); W. Grundmann — F. Hesse — M. De Jonge — A. S. Van der Woude, статья «*χρῖστος*», в *ThW* IX, S. 482-576, особ. 518 сл.; E. Stauffer «Messias oder Menschensohn?», в *Novum Testamentum* 1 (1956), S. 81-102; O. Cullmann *Christologie*, S. 111-137; F. Hahn *Hoheitstitel*, S. 133-225; W. Kramer *Christos — Kyrios — Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*. Zürich—Stuttgart, 1963, особ. S. 203-214.

обращена не на Спасителя как такового, а на самого Бога и на пришествие его Царства. Подходом к ожиданию Мессии является ветхозаветная идея царя. Наряду со священниками и, возможно, пророками, царь считался помазанником (1 Цар 10:1; 16:3; 2 Цар 2:4; 5:3) и земным представителем Яхве. Так, в момент его вступления на престол ему обещалось универсальное всеобъемлющее господство. Для властителей маленького государства, зажатого между крупными державами, это притязание было чрезмерным. Так должен был возникнуть вопрос: тот ли ты, кто должен прийти, или мы должны ожидать другого?¹⁰ В пророчествах Нафана (2 Цар 7:12-16) подобное обетование будущего ассоциируется впервые с домом Давида. Там даже говорится: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (ст. 14). Обетование, что один из будущих наследников Давида будет Спасителем, выражается позднее различным образом (Ам 9:11; Ис 9:6 сл.; 11:1; Мих 5:2-4; Иер 33:15-17; Иез 37:22-24; Агг 2:20 сл.). У Второисайи Спасителем является страдающий Слуга Божий (42:1-7; 49:1-9; 50:4-9; 52:13 – 53:12), у Даниила – Сын Человеческий (7:13); у Захарии встречаются два мессианских образа: Мессии-царя и Мессии-первосвященника (4:11-14). Похожее снова встречается в Кумране. Во времена Иисуса существовали совершенно различные формы ожидания Мессии: наряду с политико-национальным ожиданием у zelотов, мы видим, например, ожидание раввинами нового учителя закона. У Спасителя были и другие образы: эсхатологический первосвященник, пророк, вернувшийся Илия, Сын Человеческий, Слуга Божий. Таким образом, понятие Мессии было открытым и, конечно же, нечетким, многозначным и допускающим ложное толкование.

При таком положении вещей не удивляет, что титул Мессии в Евангелиях ни разу не произносится Иисусом. Он был слишком многозначным и допускающим неверное толкование, поэтому и не мог ясно выразить миссию Иисуса. С этим титулом к Иисусу обращались лишь извне, а он это поправлял и даже критиковал (Мк 8:29-33).

Этот вывод вызвал совершенно различные толкования. Согласно Реймарусу, Иисус оставался в контексте иудейского мышления. Он понимал Царство Божье как величину политическую и себя самого как политического Мессию. Поэтому до смерти Иисуса его ученики возлагали на него надежды как на земного искупителя. Лишь после его смерти они изменили прежнюю «систему» и выра-

¹⁰ G. von Rad *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, S. 336.

ботали идею духовно страждущего за весь человеческий род Искупителя. Совсем по-иному интерпретировало библейские данные либеральное богословие. Оно считало, что Иисус перетолковал внешнее политическое ожидание Мессии иудаизма в духе глубоко внутренней, чисто духовной мессианской идеи. Согласно концепции «жизни Иисуса», представляемой либеральными богословами, Иисус был духовно-нравственным освободителем своего народа, желавшим осуществить духовное обновление и учредить духовное Царство, который добровольно пошел на смерть за свою идею в сознании того, что и смерть служит победе его Царства. Этой интерпретации либералы дали еще и антропологическое объяснение: самой человеческой природе присуща вера: через борьбу — к победе, через смятение — к преобразению. В сущности, Иисус становится здесь символом всеобщей идеи и морального принципа. А Швейцер остроумно заметил, что благодаря психологической интерпретации трех первых Евангелий либеральное исследование жизни Иисуса (*Leben-Jesu-Forschung*) создало некое идеальное четвертое евангелие, занявшее место четвертого, исторического. До сознания либерального богословия с его психологизирующей интерпретацией совсем не дошло то, что обо всем этом у Марка нет ни единого слова¹¹.

Еще дальше пошла литературно-критическая концепция В. Вреде. Согласно этой концепции, мессианская идея Евангелий определена не иудейским, а христианским влиянием, и что она представляет собой догматическую фиксацию богословия общины¹². В. Вреде исходит из того наблюдения, что в Евангелии от Марка Иисус все время строго настаивает на том, чтобы о его мессианском достоинстве не говорили (3:11 сл.; 8:30). Чудесным образом исцеленным повелевается не распространяться о совершенном Иисусом чуде (1:44; 5:43; 7:36; 8:26). И все же сам Иисус совершает на глазах у всех чудеса. Как можно разрешить это противоречие? Согласно Вреде, жизнь Иисуса протекала немессианским образом, и лишь после Пасхи она оказалась в свете мессианской веры. Марк преодолел эту напряженность с помощью своей идеи мессианской тайны. Таким образом, мессианство Иисуса является не историческим высказыванием, а высказыванием веры Марка и традиции, из которой он чер-

¹¹ A. Schweitzer *Geschichte*, S. 376 сл.

¹² W. Wrede *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen, 1901.

пал. Поэтому М. Дибелиус называет Евангелие от Марка «книгой тайных эпифаний»¹³. Теория Вреде была продолжена прежде всего Р. Бультманом. Тем самым — вопреки всем испытанным ею модификациям — она стала определяющей для современного богословия.

Основательнейшую критику высказываний Вреде и Бультмана о немессианской жизни Иисуса предпринял А. Швейцер¹⁴. Согласно ему, если понимать жизнь Иисуса немессиански, тогда вообще невозможно объяснить, почему Иисус был приговорен к смерти. Однако все четыре Евангелия согласны в надписании титула на кресте Иисуса: Иисус из Назарета, царь иудеев (Мк 15:26 пар.)¹⁵. В исторической достоверности этого сообщения, указывающего на причину осуждения, едва ли может быть сомнение. Это значит, что Иисус был казнен римлянами как претендент на титул Мессии и как политический бунтарь. Если не характеризовать это лишь как недопонимание, то появление Иисуса должно было дать повод по меньшей мере для мессианско-политической интерпретации. Это ведет ко второму возражению Швейцера: как община могла поверить в мессианство Иисуса, если в жизни Иисуса не было хотя бы мессианско-эсхатологических намеков? «Мессианство не легко устранить из “жизни Иисуса”, и особенно из истории страданий; но еще труднее... ее затем вновь вернуть в богословие общины». «Почему Иисус не должен был с таким же успехом догматически мыслить и активно “творить историю” подобно бедному евангелисту, принуждаемому “богословием общины” к тому, чтобы он перенес то же самое на бумагу?»¹⁶. Насколько «явления Воскресшего (могут) навести учеников на мысль, что распятый Учитель является Мессией»? Мессианско-эсхатологические события воскресения каким-то образом предполагают мессианско-эсхатологические намеки земного Иисуса.

Исходный пункт всякой дискуссии о притязании Иисуса на мессианство — эпизод в Кесарии Филипповой (Мк 8:27-33 пар.)¹⁷. По дороге в Иерусалим Иисус спрашивает: «За кого Меня почитают люди?» Ответы очень разнообразны: «За Иоанна Крестителя, а другие — за Илию, другие же говорят: это один из пророков». Од-

¹³ M. Dibelius *Formgeschichte*, S. 232 (подчеркнуто в тексте).

¹⁴ A. Schweitzer *Geschichte*, S. 376-389.

¹⁵ См. прим. 8 на с. 73.

¹⁶ A. Schweitzer *Geschichte*, S. 383, 391.

¹⁷ К этому вопросу см.: R. Pesch «Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8:27-30). Neuverhandlung einer alten Frage», в *BZ* 17 (1973), S. 178-195; 18 (1974), S. 20-31.

нако Симон Петр исповедует: «Ты – Мессия (Христос)». Иисус отвечает повелением молчать об этом и противопоставляет исповеданию Петра слово о страданиях Сына Человеческого. Когда Петр упрекает его за это, Иисус дает ему отпор как сатане. Как недавно довольно обоснованно показал Р.Пеш, ядро этого эпизода должно быть историческим.

Согласно этому эпизоду, уже перед Пасхой среди учеников существовало исповедание Иисуса Христом, то есть Мессией. Однако это исповедание отличается от бытовавших народных представлений; поэтому под ним не следует понимать выражение политического мессианизма. Правда, среди учеников Иисуса были такие, которые могли быть прежде зелотами или по меньшей мере стоять близко к этому движению. Однако Иисус постоянно отвергал зелотско-политическое понимание своих действий. Поэтому исповедание Петра опирается не на политическую мессианологию, а на пророческую традицию помазанника. Согласно этой традиции, Мессия – пророк последних времен, помазанный Святым Духом. Это понимание прекрасно укладывается в указанные прежде рамки: Иисус, как вестник и образ окончательного слова Божьего, требует абсолютного послушания; однако говорить так будет новым преувеличением. Иисус косвенно отвергает мессианское представление Петра, и продолжает говорить об установленной Богом необходимости страданий. Если подобные идеи и могли существовать в иудейской традиции, то они были чужды Петру; не только здесь, в Кесарии Филипповой, но и в страстную пятницу. Потому Иисус не усваивает этого мессианского представления себе самому. И поэтому понятно, что он запрещает употреблять титул Мессии по отношению к себе, так как ожидания Мессии истолковывались ложно политически и могли быть поводом для обвинения и осуждения в подъеме мессианского движения.

Тем самым мы подходим ко второму важному тексту, касающемуся данной проблемы: исповеданию Иисуса перед синедрионом (Мк 14:61 сл.). Конечно, здесь не существует никакого судебного протокола; никто из учеников Иисуса не присутствовал на процессе. Кроме того, исповедание Иисуса обнаруживает уже позднюю христологическую рефлексию, так как титул Мессии сочетается в нем с титулом Сына Человеческого. Все же вопрос о Мессии должен был играть на процессе важную роль, так как, по свидетельству всех четырех евангелистов, Иисус был осужден как «Царь Иудей-

ский» (Мк 15:26 пар.), то есть как претендент на мессианство. Едва ли можно сомневаться в достоверности этой надписи на кресте (*titulus crucis*). Это позволяет сделать выводы из хода процесса. Во время него Иисус не мог категорически отрицать притязаний на мессианство, не отказываясь от своих эсхатологических притязаний. Если бы он действительно оспаривал мессианский характер своего появления, тогда он поставил бы под вопрос свою миссию. Итак, с некоторой долей вероятности можно сделать вывод, что Иисус был вынужден признать свое мессианство перед синедрионом. Это было более чем возможно и потому, что в ситуации бессилия титул Мессии утратил свой политически сомнительный смысл и приобрел новый. Иисус стал Мессией страдания и креста.

Этот вывод подтверждается тем, что предикат «Христос» появляется сначала в керигме страстей и в рамках предания о страстях (1 Кор 15:3-5). Тем самым, для самой ранней проповеди, Иисус является Мессией креста. Древнейшая традиция придерживается того, что Бог сделал Иисуса Мессией через его смерть и воскресение (Деян 2:36). Таким образом, если мы хотим говорить об Иисусе как о Мессии, то не следует исходить из какого-либо тогдашнего представления о Мессии. Скорее необходимо исходить из того, что хотя первоначальная община и восприняла иудейский титул, однако она придала ему христианскую интерпретацию. Даже если признать, что этот титул не играл никакой роли у исторического Иисуса, то стало быть, в первохристианской проповеди говорится не о возвращении к иудейскому звучанию вести Христа, а о законном ответе на его претензию быть эсхатологическим завершением Израиля. Своим мессианским титулом первоначальная община придерживалась того, что Иисус есть завершение, опрокидывающее все ожидания.

Результат ясен: *Иисус завершает Ветхий Завет, разрушая все прежние надежды. Противодействие своей вести о грядущем Царстве Божьем он видел в сатанинской власти зла, а не в политической власти, что соответствовало бы образу Мессии в чаяниях иудеев. Он не стремился к захвату власти и к применению силы, а понимал свое дело как служение.* «Если для Мессии определяющим является Царство, то Царство Иисуса осуществляется в служении. Если для Мессии путь к Царству ведет через борьбу и победу, то для Иисуса этот путь определен страданием и поражением... В Царстве служения, которое включает в себе страдание и является плодом размышления над замыслом

Бога... открывается новое понимание мессианства, выражающее нежелание Иисуса называть себя Мессией, так как это способствовало бы только искажению его миссии»¹⁸.

Личное стремление Иисуса находит более ясное выражение в словах о Сыне Человеческом, чем в титуле Мессии-Христа¹⁹. Эти слова представляют собой одну из труднейших новозаветных проблем, и научному исследованию еще далеко до того, чтобы хотя бы немного приблизиться к ясной и согласованной интерпретации их происхождения и смысла. Поэтому ниже представляется возможным выдвинуть не более чем гипотезу, которая в значительной степени примыкает к интерпретации Э. Швайцера.

В то время как титул Мессии-Христа всегда исходит из уст других и никогда из уст Иисуса, выражение «Сын Человеческий» — за единственным исключением (Деян 7:56) — произносится в Новом Завете только Христом. В общей сложности оно встречается нам здесь около восьмидесяти раз. Общеизвестно то, что выражение «Сын Человеческий» в большинстве случаев было введено позднее. Таким образом, в Новом Завете существует тенденция вкладывать это выражение в уста Иисуса. Но тот факт, что сам Иисус постоянно говорит о Сыне Человеческом, является убедительным аргументом в пользу того, что здесь налицо историческое воспоминание о том, что, следовательно, Иисус действительно называл себя так. Во всяком случае, все другие гипотезы создают больше проблем, чем решают их. Это имеет отношение и к тезисам Ф. Фильхауэра, утверждающего, что Иисус будто бы не мог говорить одновременно о Царстве Божьем и о Сыне Человеческом, так как обе идеи по сути ничего общего друг с другом не имеют и, следовательно, взаимно исключают друг друга; Царство (*Basileia*) есть исключительно дело Божье и поэтому исключает какого-либо эсхатологического Спаси-

¹⁸ W. Grundmann, статья «*χρῖσ*», в *ThW* IX, S. 531; ср. F. Hahn *Hoheitstitel*, S. 193 сл.

¹⁹ A. Vögtle статья «*Menschensohn*», в *LThK* VII, S. 297-300 (библ.); C. Colpe статья «*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*», в *ThW* VIII, S. 403-481, особ. 433 сл.; E. Sjöberg *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*. Lund, 1955; H. E. Tödt *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. Gütersloh, 1959; W. Marxsen *Anfangsprobleme der Christologie*. Gütersloh, 1960, S. 20-34; E. Schweizer «*Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu*», в *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*. Zürich-Stuttgart, 1963, S. 56-84; Ph. Vielhauer «*Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*», в *Aufsätze zum Neuen Testament*. München, 1965, S. 55-91; id. «*Jesu und der Menschensohn*», в *ibid.*, S. 92-140; O. Cullman *Christologie*, S. 138-198; F. Hahn *Hoheitstitel*, S. 13-53.

теля. Однако возникает вопрос, не было ли именно это решающим и оригинальным в образе жизни и в проповеди Иисуса: его личность и его «дело» были в нем столь тесно связаны и практически идентичны, так что в проповеди и в делах Иисуса Царство Божье словно поставило человека перед выбором, поскольку принятие решения за или против Иисуса было решением за или против Царства Божьего. Не следует ли из этого, что по логике этого оригинального притязания Иисуса, он объединяет традиции, которые обычно, хотя и не полностью (ср. Дан 7:13 сл.), в значительной мере были несоединимы? И почему Иисусу следует приписывать меньше оригинальности, чем какому-нибудь гипотетическому послепасхальному пророку, даже имя которого нам неизвестно?

Однако кто такой Сын Человеческий, и что подразумевается под этим именем? Прежде всего, понятие «Сын Человеческий» было в семитских языках характерным, общим или всеобщим обозначением человека. В этом смысле понятие «Сын Человеческий» встречается 93 раза в книге Иезекииля в форме обращения Бога к пророку и, наряду с этим — 14 раз как возвышенное обозначение человека (Пс 8:5; 79:18; Иов 25:6 и др.). Правда, труднейшей проблемой оказывается то, как возникла идея небесного Сына Человеческого в книге Даниила (7:13 сл.) и в апокалиптике, и что это понятие там обозначает. По-видимому, этот небесный Сын Человеческий, грядущий на облаках небесных, является представителем эсхатологического Царства Божьего и «святых Всевышнего» (7:21 сл., 25), то есть истинного Израиля, который должен занять место мировых царств. По сравнению со страшными звериными образами, изображающими предшествующие царства, несущая человеческий облик фигура — символ человечности Царства Божьего последних времен. Только в позднейших апокалиптических писаниях (притчи эфиопской книги Еноха, четвертая книга Ездры) Сын Человеческий принимает индивидуальные черты. Однако такое понимание представляется не слишком распространенным во времена Иисуса. Во всяком случае, высказывания о Сыне Человеческом в позднем иудаизме догматически определены не были. Скорее, выражение «Сын Человеческий» было своего рода энигматической формулой, с помощью которой Иисус мог выразить и одновременно завуалировать свое притязание.

В синоптических Евангелиях различаются три группы речений о Сыне Человеческом. С контекстом жизни земного Иисуса связа-

ны речения об актуальных делах Сына Человеческого: слово о прощении грехов (Мк 2:10), о нарушении заповеди субботы (Мк 2:28), о сравнении Иисуса с лисицами и птицами (Мф 8:20), об упреке, что Иисус обжора и пьяница (Мф 11:19), о том, что Иисус называет знаком суда (Лк 11:30), о сравнении дней Иисуса с днями Ноя, так как люди беззаботно существуют, не слушая зова Сына Человеческого (Лк 17:22, 26). Все эти слова прекрасно сочетаются с общением и разделением трапезы Иисуса с грешниками, с конфликтами по поводу субботы, с его скитальческой жизнью, с его эсхатологическим призывом к покаянию и принятию решения. Они восходят к выразительному языку пророка Иезекииля. У пророка Сын Человеческий исполнен духа (Иез 2:2), он должен передать слово Божье (2:3 сл.), он живет среди народа, который не хочет ничего слышать и видеть (12:2 сл.); он должен пророчествовать против Иерусалима (4:7) и угрожать гибелью (11:9-11); его слово – загадка и притча (17:2). Итак, когда Иисус говорит о себе косвенным образом как о Сыне Человеческом, он описывает себя как того, кто испытывает судьбу человечества, того, кто одновременно послан Богом, наделен Духом Божиим, является эсхатологическим знаком Бога, но все же отвергается людьми.

Тем самым мы подошли ко второй группе речений о Сыне Человеческом. Они говорят о страданиях Сына Человеческого (Мк 8:31; 9:31; 10:33 сл. и др.). Согласно преобладающему мнению экзегетов, в данной форме они возникли лишь после Пасхи, хотя по сути и основному содержанию они полностью указывают на земную жизнь Иисуса. Это верно тем более потому, что уже первая группа речений о Сыне Человеческом говорит о его отвержении и бесприютности. Поэтому представляется, что оригинальным в проповеди Иисуса было то, что слова о Сыне Человеческом он связал с традицией страдающего и вознесенного Праведника, широко распространенной в позднем иудаизме. С этим могли быть связаны уже довольно ранние слова о Сыне Человеческом (Мк 14:62) и внесиноптическая традиция (Деян 7:56); это богословие вознесенного или прославленного Сына Человеческого было особенно развито в Евангелии от Иоанна (3:14; 8:28; 12:23, 34; 13:31). Энигматическая формула о Сыне Человеческом служила Иисусу для выражения напряжения, проходящего через его весть: в Иисусе и через него – отверженного и высмеиваемого, преследуемого и в конце концов убитого странствующего проповедника, совершается эсхатологическая полнота времен.

К этому добавляются апокалиптические слова о будущем, которые говорят о Сыне Человеческом, грядущем в конце времен на облаках небесных с великою силою и славою (Мк 13:26 пар.; 14:62 пар. и др.). Согласно многим экзегетам, эти слова о Сыне Человеческом составляют древнейший слой традиции, в то время как Э. Швайцер именно их характеризует как не относящиеся к Иисусу. Однако вполне вероятно, что Иисус говорил о Сыне Человеческом в третьем лице, с угрозой предупреждая о его неожиданном и скором пришествии (Мф 24:27, 37 пар.; Лк 18:8; 22:22; Мф 10:23). Слово о Сыне Человеческом служит здесь целям пророческой проповеди; оно предназначено для того, чтобы вскрыть исполненную напряжением динамику его проповеди и связь данной проповеди и решения с грядущим скоро Царством Божиим, представленным в лице Сына Человеческого. Прежде всего это относится к логии Мк 8:38, которую многие экзегеты считают подлинной: «Кто постыдится Меня и Моих слов... того постыдится и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца Своего...» Здесь Иисус прямо не идентифицирует себя с Сыном Человеческим. Это не означает, что Сын Человеческий является превосходящим Иисуса образом Спасителя; напротив, по сути, решение принимается здесь и сегодня по отношению к слову Иисуса. Сын Человеческий является почти условным обозначением как эсхатологически окончательного смысла слов и образа жизни Иисуса, так и решения веры; он одновременно есть символ законченной достоверности, явленной в Иисусе. Таким образом, можно говорить не о персональном, но, быть может, о функциональном равенстве Иисуса с грядущим Сыном Человеческим.

Многозначное и таинственное речение о Сыне Человеческом характеризует Иисуса как эсхатологического представителя Бога и его Царства, и в то же время представителя людей. В нем и через него, в его личности и в его судьбе решается дело Божье и человеческое. Он приносит и воплощает Божью милость и Божий суд. Исходя из речения о Сыне Человеческом, могут быть поняты и легитимно доказаны важнейшие направления развития послепасхальной христологии: как христология страданий и возношения, так и ожидание пришествия, как личное, так и универсальное значение Христа.

Вся глубина личного стремления Иисуса и вся тайна его личности откроется нам только тогда, когда мы обратимся к важнейшему титулу, сыгравшему наибольшую роль в развитии поздних ново-

заветных писаний и древнецерковного исповедания веры и показавшему себя как наиболее соответствующее и плодотворнейшее обозначение Иисуса — *Сын* или *Сын Божий*²⁰.

Если речь идет о титуле «Сын» или «Сын Божий», то мы не должны исходить из позднейших догматических высказываний о метафизическом богосыновстве Иисуса; *прежде всего* оно находится полностью вне ветхозаветно-иудейского и эллинистического кругозора Иисуса и Нового Завета. В языческой мифологии часто говорится о сынах богов, рожденных от принадлежащей к человеческому роду женщины, в биологическо-генеалогическом смысле; знаменитые и исключительно харизматически одаренные мужи (властители, врачи, философы и т. д.) назывались в эллинистическое время *θεῖος ἀνὴρ*; согласно философии стоицизма, все люди считались детьми Божьими через сопричастность к единому Логосу. Мифологический, политеистический и пантеистический фон подобных высказываний вызывал в строгом ветхозаветном монотеизме подозрение к речи о сынах Божьих. Если в Ветхом Завете говорилось о сыне Божьем, то никогда не в смысле происхождения или иной природной связи, а исключительно в смысле избрания, миссии и соответствующих им послушания и служения. В этом смысле Израиль называется сыном, которого Бог воззвал из Египта (Исх 4:22; Ос 11:1; Иер 31:9). Как представитель Израиля сыном Божьим может быть назван царь (Пс 2:7; 88:27 сл.) и соответственно Мессия (2 Цар 7:14). Позднее сынами Божьими зовутся все благочестивые (Пс 72:15; Прем 5:5). При этом всякая мысль о физическом происхождении категорически исключается. Богосыновство основывается исключительно на усыновлении; оно существует на фоне ветхозаветной веры в избрание или в аспекте теократических упований.

Согласно синоптическим Евангелиям, Иисус никогда не называет себя самого Сыном Божьим. Тем самым высказывание о Сыне Божьем однозначно оказывается исповеданием веры церкви. Спорно

²⁰ R. Schnackenburg статья «Sohn Gottes» I., в *LThK* IX, S. 851-854 (библ.); P. Wülfing von Martitz — G. Fohrer — E. Schweizer — E. Lohse — W. Schneemelcher, статья «*υἱός*», в *ThWV* VIII, S. 334-403, особ. 367 сл.; J. Bienek *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*. Zürich, 1951; B. M. F. van Iersel *Der «Sohn» in den synoptischen Jesusworten*. Leiden, 1961; Th. De Kruijf *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums* (Analecta Biblica 16). Rom, 1962; O. Cullmann *Christologie*, S. 276-313; W. Kramer *Christos-Kyrios-Gottessohn*, особ. S. 105-125, 183-193; F. Hahn *Hoheitstitel*, S. 280-333; J. Jeremias *Abba*; id. *Neutestamentliche Theologie* I, S. 67-73.

только то, говорил ли Иисус о себе в абсолютной форме как о «Сыне». Для того, чтобы продвинуться в этом вопросе, мы будем исходить из лингвистического наблюдения: Иисус всегда говорит «мой Отец» (Мк 14:36 пар.; Мф 11:25 пар.), или «ваш Отец» (Лк 6:36; 12:30, 32), или «ваш небесный Отец» (Мк 11:25 пар.; Мф 23:9); но он никогда не говорит «наш Отец». «Отче наш» не является возражением против этого; ведь там говорится: «Вы же молитесь так» (Лк 11:2; Мф 6:9). Существуют хорошие основания для того, чтобы возводить суть этого различия к самому Иисусу. Эта форма обращения проходит через все слои Нового Завета — вплоть до классической формулировки Евангелия от Иоанна «мой и ваш Отец» (Ин 20:17). В этом исключительном обращении «мой Отец» выражается неприменимое в ином случае, неповторимое отношение Иисуса к Богу. В этой форме обращения становится видимым особое осознание Иисусом своего сыновства. Стремился ли он определенно или нет к усвоению для себя титула «Сын», неявно выражено в том, что если все — сыны Бога (ср. Мф 5:9-45), то он Сын особенный и единственный.

Вопрос о том, употреблял ли сам Иисус *титул* «Сын» явно, сосредотачивается в первую очередь на фразе из Мф 11:27 (см. соответственно Лк 10:22): «Все Мне предано Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому хочет Сын открыть». Со времени венского историка церкви К. фон Хаза часто говорят о «метеорите с Иоаннова неба». Однако влияние Иоанновой традиции на синоптиков было бы в высшей степени странным, а также едва ли приемлемым; Иоаннова традиция должна была бы иметь свой исток и находить свое объяснение в этом синоптическом тексте. В сущности, здесь встает вопрос: восходит ли этот титул к самому Иисусу? Против его происхождения от Иисуса все снова и снова выдвигается два аргумента: выраженное здесь взаимное знание (то есть между Отцом и Сыном. — *Прим. пер.*) будто бы является *terminus technicus* эллинистической мистики, и что будто бы употребление слова «Сын» в абсолютном смысле является поздним титулом Христа. Между тем уже И. Иеремияс однозначно доказал семитский характер этого речения. В семитском языковом пространстве обычно высказывание, что отец и сын знают друг друга. Таким образом, слово «Сын» в данном случае не титул, а выражение из общепринятого повседневного языка. Итак, следует сказать, что хотя титул «Сын» и не восходит к Иисусу, но что Иисус говорил о себе в своеобразной манере как о

сыне. Следовательно, мы можем допустить, что в Мф 11:27 по меньшей мере содержится «переработка подлинных слов Иисуса». Это тем более так, что в других словах Иисуса налицо очевидные параллели (ср. Лк 10:23; Мф 5:17; Лк 15:1-7, 8-10, 11-32). Взаимное знание между отцом и сыном, о котором здесь идет речь, не должно, однако, восприниматься в контексте библейского мышления как нечто чисто внешнее. Это взаимное знание не чисто интеллектуальный процесс, а всеобъемлющее событие взаимного постижения, взаимоопределяемости, общения и единства в любви.

Встает вопрос, можно ли это отношение сделать еще более понятным и доступным. Можно ли его понять — вопреки его очевидной неповторимости — по аналогии с нашим отношением с Богом? Итак, можно ли говорить о вере Иисуса?²¹ Если отвечать на этот вопрос, то прежде всего необходимо констатировать, что Евр 12:2 — единственное место, говорящее о вере Иисуса, и что в Новом Завете нет больше иных словесных параллелей к теме «вера Иисуса». Синоптической параллелью может быть все же Мк 9:23. Здесь Иисус, внимая вопрошанию отца больного эпилепсией юноши: «Если что можешь, помоги нам, сжался над нами», отвечает: «Все возможно верующему». Стало быть, вера является здесь соучастием в Божьем всемогуществе и в этом смысле — возможностью исцеления. Только в этом контексте Иисус сам может быть понят как «верующий», который может исцелять именно благодаря своей вере. *Таким образом, в своем полном послушании Иисус радикально является собой свое божественное происхождение и свою принадлежность к Богу. Он сам по себе — ничто, но полностью от Бога и для Бога. Он — абсолютно полая и пустая форма для открывающейся божественной любви. При этом, обращение Иисуса к Отцу, разумеется, является предпосылкой внимания Отца к Иисусу и его общения с ним. Позднейшая христология Сына есть не что иное, как интерпретация и перевод того, что сокрыто в сыновнем послушании и в сыновней преданности Иисуса. То, что онтически Иисус пережил до Пасхи, онтологически было выражено после Пасхи.*

Сокровенное и неповторимое стремление Иисуса быть Сыном имеет еще второе измерение. В этом стремлении речь идет не только о «частном» и личном отношении Иисуса к своему Отцу, но и об

²¹ К этому вопросу прежде всего см.: H.U. von Balthasar «Fides Christi», в *Sponsa Verbi*, S. 45-79; G.Ebeling *Jesus und Glaube*; W.Thüsing «Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie», в K.Rahner — W.Thüsing *Christologie*, S. 211-226.

общественной миссии Иисуса. Ему как Сыну передана полнота власти; ему передано все, чтобы это открыть другим (Мф 11:27). Как Сын он является одновременно в неповторимом и непередаваемом смысле Сыном для других сыновей, или Сыном, который должен сотворить других сыновей. Его бытие и миссия как Сына составляют неразрывное целое. Эта мысль поясняется и углубляется перикопой, повествующей об исцелении больного эпилепсией юноши. В заключение этой перикопы Иисус характеризует молитву как условие, от которого зависит возможность или невозможность подобного исцеления (Мк 9:29). Соответственно, и в Мк 11:22 сл. говорится о вере, сдвигающей горы. То, что Иисус молился за своих, не нуждается ни в каком доказательстве. Его прошение — самое высокое проявление его собственного послушания в вере. В этом прошении соединены обе реальности: его отношение к Отцу и его отношение к нам. Иисус верует безусловно, что Бог внимлет ему, и эта вера Иисуса является соучастием в Божьем всемогуществе; эта вера-молитва — свидетельство божественного здесь-бытия ради нас²².

Поскольку в молитве Иисуса переданы его вера и его любовь, то здесь нам яснее всего открывается также единство бытия и миссии Иисуса. Тот, кто просит, предоставляет себя в распоряжение другого. В своем послушании Иисус является для Бога абсолютно полной и пустой формой; в своей вере он становится по образу здесь-бытия божественной любовью. Поскольку он есть совершенство веры, он — совершенное исполнение божественной власти, он принимает участие в Божьем всемогуществе, которое заключается в любви. Но в то время как он открыт Богу, он одновременно открыт нам. Поэтому, как просящий, он одновременно является Господом. Ибо если просьба есть знак бедности и бессилия, то просьба-могущество — доказательство силы и возможности, которая должна быть дана. Так в нем соединены бедность и богатство, сила и бессилие, полнота и пустота, открытость и завершенность. *Таким образом, бытие Иисуса как Сына неотделимо от его миссии и его служения. Он есть здесь-бытие Бога для других. Бытие и миссия, сущностная христология и функциональная христология не могут быть противопоставлены друг другу; они взаимообусловлены. Его функция, его здесь-бытие для Бога и для других — одновременно его сущность; напротив, функциональная христология предполагает сущностную христологию.*

²² W.Thüsing *Op. cit.*, S. 213.

Тема Бога–Отца Иисуса была дискредитирована либеральным богословием. А. фон Гарнак хотел свести всю проповедь Иисуса к двум элементам: к Богу как Отцу и бесконечной ценности человеческой души, Богу и душе, душе и ее Богу²³. Это приводит Гарнака к индивидуалистическому и приватному пониманию веры и даже к отказу от христологии. «Не Сын, а только Отец имеет отношение к Евангелию, как его проповедовал Иисус»²⁴. Как будто можно говорить о Боге как об Отце, не говоря о том, кто такой Сын! Однако проблема стала сегодня еще более трудной. А именно, встает вопрос, как в обществе, ориентированном на эмансипацию и все более утрачивающем смысл отцовства (А. Мичерлих), должно сегодня понятно и весомо говорить о Боге как об Отце и о сыновстве Иисуса как об окончательной модели человека. Центр вести Иисуса – провозглашение Царства Божьего и весть о Боге-Отце поднимают проблему авторитета и господства, и потому кажутся неприемлемыми. Поэтому часто предпочитают говорить о более понятной нам свободе Иисуса и рассматривать ее как центральную. Христианская свобода есть всегда свобода освобожденная – освобожденная Богом. Эта взаимосвязь была ясно понята и точно сформулирована Э. Кеземаном: «Он принес свободу и жил свободой детей Божьих, которые только до тех пор остаются детьми и свободными, пока они находят в Отце своего Господа»²⁵. Именно как просто Сын Иисус является персонифицированным Царством Божьим в открывающейся себе самой любви; именно как Сын он действительно свободен. В нем решается и наша свобода. Что эта свобода конкретно означает, станет понятным, когда мы обратимся к следующей путевой вехе Иисуса, отмечающей его смерть на кресте. Только здесь прояснится глубочайший смысл его сыновства.

²³ A. von Harnack *Das Wesen des Wesen des Christentums*, S. 49 сл.

²⁴ *Ibid.*, S. 92.

²⁵ E. Käsemann *Das Problem des historischen Jesus*, S. 212.

Глава V

СМЕРТЬ ИИСУСА

1. Исторические рамки

Тот факт, что Иисус из Назарета был распят на кресте, принадлежит к самым достоверным фактам истории Иисуса. Труднее дело обстоит с точной датировкой распятия Иисуса¹. Все четыре евангелиста согласны в том, что это происходило в пятницу иудейской пасхальной недели.

Предметом споров стало то, происходило ли это 14 или 15 нисана (март-апрель). Согласно синоптикам, последняя трапеза Иисуса была трапезой пасхальной; тогда смерть Иисуса на кресте выпала бы на 15 нисана. По-иному – у Иоанна; согласно ему Иисус умер в канун праздника Пасхи (19:14), то есть 14 нисана, когда в храме приносились в жертву пасхальные агнцы. В соответствии с этим Иоанн описывает последнюю трапезу Иисуса со своими учениками не как пасхальную, а как прощальную. Очевидно, в основе обоих сообщений лежат различные богословские мотивы. Если синоптики подчеркивают, что последняя трапеза была трапезой пасхальной, то у Иоанна преобладает интерес к изображению Иисуса как подлинного пасхального агнца (19:36). Таким образом, решение исторического вопроса оказывается не очень легким. Многое, однако, говорит в пользу изложения Иоанна. Ибо невероятно, чтобы Синедрион заседал в день самого большого иудейского праздника. Также и те факты, что ученики (ср. Лк 22:38; Мк 14:47) и преследователи (Мк 14:43) носили оружие, что Симон из Кирены идет с поля (Мк 15:21), говорят в пользу того, что Иисус умер четырнадцатого нисана, то есть за день до празднования Пасхи. На основе астрономических вычислений в таком случае выходит, что вероятный день смерти Иисуса выпадает на 7 апреля 30 года н.э.

¹ J. Blinzler *Der Prozess Jesu*; P. Winter *On the Trial of Jesus*. Berlin, 1961; J. Jeremias *Abendmahlswoorte*, S. 31-35 (библиография).

Распятие было распространенным у римлян видом смертной казни. Она прежде всего применялась к рабам, например, во время восстания Спартака. Римских граждан не разрешалось распинать, а только обезглавливать. Ибо распятие было не только особо жестоким, но и особенно унижительным наказанием. Если римляне, применяя эту смертную казнь по отношению к восставшим борцам за свободу, доказывали, что они рабы, то это расценивалось как жестокая насмешка. Цицерон пишет: «Понятие креста должно быть чуждым не только телу римских граждан, но и их мыслям, их глазам, их ушам»². О столь позорной смерти было не принято даже говорить среди порядочных людей. Итак, Иисус был казнен как политический бунтарь. Об этом свидетельствует и надпись на кресте (*titulus crucis*): «Царь Иудейский» (Мк 15:26 пар.)³. Из этого факта часто делался вывод, что Иисус был предводителем банды мятежников, вроде zelотов. Однако при выяснении основательного различия между Иисусом и zelотами, этот тезис оказывается полностью несостоятельным. Правда, в условиях неустойчивого политического климата тогдашней Палестины, римляне смотрели с недоверием и беспокойством на любое массовое скопление людей. Римские военные власти не могли также хорошо разбираться в богословских тонкостях. Таким образом, иудейские противники Иисуса легко могли найти предлог, чтобы выдвинуть против Иисуса политическое обвинение перед Пилатом, репутация которого была тогда в Риме и без того не особенно хорошей, и на которого поэтому легко было оказывать давление.

Труднее ответить на вопрос, что привело синедрион к осуждению Иисуса, чем на вопрос, почему он был осужден Пилатом. Представляется, однако, что в процессе синедриона против Иисуса (Мк 14:53-65 пар.) сыграли роль два фактора: вопрос о Мессии, который был важным для обвинения перед Пилатом, и слово Иисуса о разрушении Храма. При этом Иисус должен был быть избалован как лжепророк и богохульник, что каралось смертью (ср. Лев 24:16; Втор 13:5 сл.; 18:20; Иер 14:14 сл.; 28:15-17). В пользу этого говорят и обе сцены осмеяния⁴. Конечно, осмеяние преступника всякий раз

² М. Т. Cicero «Pro C. Rabirio perduellionis reo» Cap. V (§ 16), в *Opera*, Bd. II/1. Ed. I. C. Orellius. Turici, 1854, S. 650; ср. id. *In C. Verrem actio secunda*, Lib. V, Cap. LXIV (§ 165) и Cap. LXVI (§ 169), *ibid.*, S. 435 сл.

³ Библиографию см.: прим. 8 на с. 73.

⁴ J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie* I, S. 82 сл.; id. *Abendmahlsworte*, S. 72 сл.

должно пародировать преступление, за которое он осужден. Римская солдатня издевается над Иисусом как над Царем Иудейским, облачая его в пурпурную одежду и венчая терновым венцом; как лжепророк Иисус высмеивается синедрионом. С ним играют в своего рода жмурки: «Прореки, кто ударил тебя». Осуждение Иисуса как лжепророка и богохульника связано с его образом действий: нарушением иудейской субботы и иудейских предписаний чистоты, общением с грешниками и ритуально нечистыми, а также с его критикой закона. Все это ставит под вопрос основы иудаизма. Так как во времена Иисуса синедрион сам не мог привести в исполнение смертного приговора, то он повел хитрую игру с римской оккупационной властью, к которой вообще-то испытывал ненависть. Тем самым Иисус оказался практически между жерновами власти имущих. Недоразумения, малодушие, ненависть, ложь, интриги и эмоции властных кругов привели его в итоге к осуждению.

Однако все это разыгрывается на поверхности истории. Для Нового Завета и христианской традиции смерть Иисуса имеет более глубокое измерение. Недостаточно подчеркивать только политические недоразумения и политический аспект этой смерти, или видеть в Иисусе свободного человека, нарушителя закона и неудобного нонконформиста, устранившегося своими противниками. Без сомнения, все это сыграло свою роль. Однако для Нового Завета смерть Иисуса — не только дело иудеев и римлян, но дело спасения Божьего и добровольного самопожертвования Иисуса. Поэтому существенный вопрос для нас: как понимал сам Иисус свою смерть? Как он интерпретировал свое поражение?

2. Эсхатологическая перспектива

Вопрос о том, как Иисус понимал свою смерть, ставит нас — в связи с состоянием источников — перед очень значительной проблемой. Симптоматично, что в источнике Логий⁵ не только отсутствует всякий след истории страстей, но и всякий намек на нее. Сохранилось лишь указание на судьбу пророков, претерпевающих насилие, и ее экстраполяция на Иисуса (Лк 11:49 пар.); ученики Иисуса также должны ожидать изгнания и преследования (Лк 6:22

⁵ Н. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, S. 236 сл.

пар.; ср. 12:8 пар.). Однако в указанных текстах смерти Иисуса не приписывается значение спасения в подлинном смысле этого слова. По-иному дело обстоит с предсказаниями Иисуса о страданиях (Мк 8:31 пар.; 9:31 пар.; 10:33 сл. пар.)⁶. Они выражают все предварительное знание Иисуса о своей смерти и тем самым подчеркивают добровольность в принятии этой смерти; кроме того, они интерпретируют страдания Иисуса как необходимость, установленную Богом. Сегодня, правда, распространено почти всеобщее убеждение, что в этих предсказаниях о страданиях – по меньшей мере в имеющейся форме – речь идет не о подлинных словах Иисуса, а о пророчествах после событий (*vaticinia ex eventu*), то есть о послепасхальных интерпретациях его смерти. Особенно это относится к третьему предсказанию о страданиях, которое передает уже очень тонкие детали событий, связанных с ними. Если бы Иисус недвусмысленно предсказывал свои смерть и воскресение, то тогда бегство учеников, их разочарование и их первоначальное неверие были бы совсем непонятны.

Итак, мы непосредственно подошли к повествованиям о страстях в четырех Евангелиях. Они демонстрируют высокую степень согласованности, во всяком случае, бóльшую, чем иные сохраненные традицией тексты. По-видимому, повествующее о страстях предание представляет собой древнюю и самостоятельную линию предания. Близость к историческим событиям не подлежит никакому сомнению, хотя некоторые из частных вопросов их исторической последовательности остаются открытыми. Однако важнее таких исторических частных фактов тот факт, что предание о страстях очень четко определено богословскими интересами. Здесь имеют место апологетические, догматические и паренетические мотивы. Таким образом, повествования о страстях стремятся быть не только повествованиями, но и проповедью. Они интерпретируют страсти уже в свете воскресения. Оно интерпретируется как страдания Мессии, как страдания Праведника, как исполнение Ветхого Завета и потому – как исполнение воли Божьей. Это представление отмечено глубоким влиянием Песни о страдающем Служителе Божьем (Ис 53), а также 22/21 и 69/68 псалмами.

⁶ G. Strecker «Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (Мк 8:31; 9:31; 10:32-34)», в *ZThK* 64 (1967), S. 16-39; H. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, S. 248 сл.

Ввиду такого состояния источников понятны затруднения большей части экзегетов, возникающие в связи со смертью Иисуса. Они прежде всего начинаются там, где — подобно В. Вреде — допускают, что земная жизнь Иисуса полностью проходила не по-мессиянски, ибо при такой предпосылке невозможно больше объяснить, почему Иисус был распят как «Царь Иудейский», то есть как претендент на титул Мессии. Поэтому Бульгман может характеризовать распятие Иисуса только как политическое недоразумение. Он рассуждает: «Наибольшим затруднением... является тот факт, что мы ничего не можем знать о том, как Иисус понимал свой конец, свою смерть»⁷. Согласно Бульгману, нельзя даже сомневаться в том, что в конце Иисус был сломлен⁸. Так же считает В. Марксен: историк должен был бы «с большой уверенностью утверждать, что Иисус понимал свою смерть не как событие спасения»⁹. Если бы это было так, то его направленная на настоящее деятельность, сообразно которой эсхатон уже совершается, была бы непонятна. Аналогичные проблемы и концепции встречаются в начале этого столетия (то есть XX века — *Прим. пер.*) в католическом богословии так называемого модернизма. Согласно ему, сам Иисус не представлял себе свою смерть как смерть во спасение; это будто бы было открытием Павла. Сам Иисус якобы побежден своими врагами и затем с поразительным смирением позволил повести себя на смерть как мученик своего доброго дела. Этот тезис, согласно которому сотериологический характер смерти Иисуса выдумал Павел, было отвергнуто Пиетом Х в *Syllabus*¹⁰. Поэтому понятно, почему поднялся шум, когда идеи Марксена в большей или меньшей степени были восприняты такими католическими богословами, как Х. Кесслер¹¹ и А. Фёгтле¹². В подробную дискуссию с этими тезисами вступил Х. Шюрман¹³.

⁷ R. Bultmann *Das Verhältnis der wchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.- hist. Klasse, Jg. 1960, 3. Abhandl.). Heidelberg, 1960, S. 11.

⁸ *Ibid.*, S. 12.

⁹ W. Marxsen «Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes», в *id. Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament*. Gütersloh, 1968, S. 160-170, 165.

¹⁰ Ср. *DS* 3438.

¹¹ H. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*; *id. Erlösung als Befreiung*. Düsseldorf, 1972.

¹² A. Vögtle «Jesus von Nazareth», в R. Kottje und B. Moeller (Hrsg.) *Ökumenische Kirchengeschichte I (Alte Kirche und Ostkirche)*. Mainz—München, 1970, S. 3-24.

¹³ H. Schürmann «Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung», в P. Hoffmann (Hrsg.) *Orientierung an Jesus*, S. 325-363.

При таком состоянии источников крайне трудно сказать, какой была собственная интерпретация Иисусом своей смерти. Чтобы преодолеть эти трудности, пытались доказать, что уже в Ветхом Завете и в иудаизме эпохи Иисуса существовали теологумены, допускавшие сотериологическую интерпретацию смерти Иисуса им самим. Даже если идея страдающего Мессии не может быть доказана, все же идея страдающего Праведника и представление об искупительной силе подобного страдания была широко распространена (2 Макк 7:18, 37сл.; 4 Макк 1:11; 6:29; 9:23сл.; 17:22)¹⁴. Без сомнения, это верно и важно. Однако вопрос, конечно, не в том, мог ли понимать Иисус свою смерть как смерть во спасение, а в том, действительно ли он ее так понимал. Этот вопрос о факте (*quaestio facti*) составляет — с учетом данных изучения источников — подлинное затруднение.

Выход из затруднений прежде всего показал А.Швейцер¹⁵. По его мнению, пришествие Царства Божьего и эсхатологические бедствия, пришествие Мессии и мессианское время страданий невозможно разделять. Проповедь о страданиях, как выражение эсхатологического бедствия, принадлежит к проповеди о близости Царства Божьего¹⁶. Поэтому с самого начала Иисус говорил об опасности искушения, о чем свидетельствует молитва «Отче наш» (Мф 6:13; Лк 11:4), и тем самым подразумевал эсхатологические бедствия, которые он, правда, с самого начала предсказывал и своим последователям (Мф 10:34 сл.). Очевидно, мучительные страдания и преследования относятся для него к образу униженности и сокрытости Царства Божьего и поэтому укладываются в общую линию его проповеди. Так от эсхатологической вести Иисуса о Царстве проходит довольно прямой путь к тайне его страданий.

Эта интерпретация хорошо соответствует фактическому течению жизни Иисуса. Мы должны допустить, что Иисус должен был ожидать и ожидал своего насильственного исхода. Тот, кто вел себя подобно ему, должен был ожидать самых крайних последствий. Уже довольно рано ему бросают упрек в богохульстве (Мк 2:7), в связи

¹⁴ E. Lohse *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi*. Göttingen, 1955, S. 9-110; E. Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*. Zürich, 1962 (2-е изд.), S. 53 сл.; H. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, S. 253 сл.

¹⁵ A. Schweitzer *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, S. 81-98; id. *Geschichte*, S. 432-443. О проблематичности этой концепции мы скоро будем говорить.

¹⁶ H. Seesemann статья «πεῖρα», в *ThW VI*, S. 30 сл.

с дьяволом, или в магии (Мф 12:24 пар.), в том, что он нарушал заповедь субботы (Мк 2:23 сл., 27; Лк 13:14 сл.); поэтому его подкарауливали, чтобы потом обвинить (Мк 3:2); его явно пытались уловить каверзными вопросами (Мк 12:13 сл., 18 сл., 28 сл.). Угроза смерти и смертельная вражда фарисеев, действовавших здесь совместно с обычно ненавистными иродианами, а позднее с римлянами, угрожала Иисусу уже с самого начала его деятельности (Мк 3:6). Не случайно он требовал от своих учеников следовать за ним без оглядки, а это значит — разрыва вызывающих пиетет семейных связей (Мф 8:21 сл.; Лк 9:59 сл.). Решение следовать за ним приносит не мир, а разрыв с существующим (Мф 10:34; Лк 12:51). Здесь также присутствует мотив искушения (*peirasmos*) последних времен.

Кроме того, судьба Иоанна Крестителя (Мк 6:14-29; 9:13) должна была явить перед глазами Иисуса еще одну возможность его насильственной смерти. Вероятно, именно на основе этого события он ожидал, что должен претерпеть судьбу пророка. В повествовании Евангелия от Луки (13:32 сл.), этом «биографическом отрывке в собственном смысле слова»¹⁷, показано, что он усвоил эту распространенную позднеиудейскую традицию: «Пойдите, скажите этой лисице: вот, Я изгоняю бесов и исцеления совершаю сегодня и завтра, и в третий день — свершение Мое. Но Мне надлежит быть в пути сегодня и завтра и в следующий день, ибо не может быть, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (ср. Мф 23:34-39). Сюда также относится полемическая притча Иисуса о злых виноградарях (Мк 12:1-12). Ее острота заключается в следующем: «Как коварное убийство сына работника повлечет за собой очевидные решительные меры владельца виноградника, так и намеренное убийство Иисуса, наделенного Богом эсхатологическими полномочиями, будет причиной суда над лидерами народа»¹⁸. Таким образом, Иисус видит предначертание своей судьбы в судьбе пророков. Как они были преследуемы и отвергнуты в Иерусалиме, так и его судьба должна решиться в Иерусалиме. Правда, для Иисуса это последний, эсхатологический кризис, решение о милости и суде.

Итак, Иисус не приходит в Иерусалим в неведении. Правда, неясно, отправился ли он туда для того, чтобы в последний час своей

¹⁷ R. Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 35.

¹⁸ M. Hengel «Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12:1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse», в *ZNW* 59 (1968), S. 1-39, 38.

проповедью противопоставить себя своему народу и поставить его перед выбором (ср. Лк 19:11; 24:21; Деян 1:6). Невероятно, чтобы он хотел форсировать принятие решения и пришествие Царства Божьего, как это предполагает А. Швейцер. Это противоречило бы доверию Отца, все ему предоставившего. Но, по-видимому, в Иерусалиме произошли мессианские манифестации его сторонников (Мк 11:7 сл. пар.); его присутствие вызвало значительный шум, возможно, привело даже к скоплению народа. Вероятно, в Храме произошло столкновение (Мк 11:15 сл. пар.). Однако едва ли можно предположить, что его сторонники совершили революционную акцию, захват Храмовой горы. Очищение Храма следует понимать скорее как пророческое символическое действие, которое в соответствии с ожиданиями Ветхого Завета (Ис 56:7; Иер 7:11) означает наступление эсхатологического времени, конец старого и начало нового Храма. Очевидно, Иисус подхватил эти мессианские надежды и предсказал разрушение старого и построение нового Храма. На это указывает также подлинное речение Господа (Мк 13:2), в котором предвещается, что ни один камень не останется на камне. Кажется, в этой связи был поставлен вопрос о полномочии Иисуса (Мк 11:27 сл.). Во всяком случае, сцена в Храме была провокацией иудейских авторитетных лиц. Она развязала процесс против Иисуса и сыграла решающую роль в его осуждении синедрионом (Мк 14:58; 15:29). Итак, ясно: конфликт Иисуса со своими противниками находится в эсхатологическом контексте. Иисус возвещает конец старого и наступление нового эона. Конфликт вокруг его личности связан с конфликтом между старым и новым эоном. Этот конфликт Иисус хотел принять с полной последовательностью.

Эсхатологическая перспектива становится особенно ясной в текстах, описывающих Тайную вечерю (Мк 14:17-25 пар.; 1 Кор 11:23-25)¹⁹. В своей нынешней форме они явно не подлинные и скорее обнаруживают очень отчетливую литургическую стилизацию. Здесь остается открытым вопрос, представляют ли они все преда-

¹⁹ H. Schürmann *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14) 15-18*. Münster, 1953; id. *Der Einsetzungsbericht Lk 22:19-20*. Münster, 1955; G. Bornkamm *Jesus von Nazareth*, S. 147-149; id. «Herrenmahl und Kirche bei Paulus», в id. *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze II*. München, 1970, S. 138-176; J. Jeremias *Abendmahlswoorte*; P. Neuenzeit *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*. München, 1960; E. Käsemann «Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre», в *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, S. 11-34.

ние общины, то есть идеологию культа, или содержат ли они также — и в какой степени — исторически надежное воспоминание. Во всяком случае, в этих текстах есть по меньшей мере одно речение, которое не вошло позднее в литургию, и поэтому должно считаться первоначальным словом Господа: «Истинно говорю вам, что не буду больше пить от плода лозы виноградной до того, когда буду пить его новым в Царстве Божиим» (Мк 14:25; ср. Лк 22:16, 18)²⁰. Следовательно, последняя трапеза Иисуса со своими учениками во всяком случае эсхатологическое знаковое действие, благодаря которому Иисус предоставляет своим ученикам уже сейчас соучастие в эсхатологических благах. Во время последней трапезы Иисус взирал не только на предстоящую смерть, но также и на наступающее вместе с ней Царство Божье. Его смерть связана с пришествием Царства. Эта эсхатологическая интерпретация его смерти соответствует общей направленности его эсхатологической вести, согласно которой господство Бога проявляется в униженности и в сокровенности. Таким образом, Иисус сохранил и перед лицом смерти эсхатологический характер своей проповеди и деятельности.

Наконец, о том же самом свидетельствуют слова, с которыми Иисус — согласно сообщению Марка и Матфея — умер на устах: «Боже Мой, Боже Мой! Зачем оставил Ты Меня?» (Мк 15:34; Мф 27:46)²¹. Это речение воспринималось изначально проблематичным. Уже Луке кажется оно неприемлемым; поэтому у него Иисус умирает со словами: «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (23:46). У Иоанна Иисус умирает даже с победоносным словом: «Совершилось» (19:30). Так уже в рамках библейской традиции считается предосудительным, что Иисус должен был умереть в богооставленности. То же смущение отражается в позднейшей истории интерпретации. Правда, экзегеза способна ныне показать, что в возгласе «Боже Мой, Боже Мой! Зачем оставил Ты Меня?» речь идет о фразе из псалма 22/21, который наложил отпечаток на все сообщение о страстях. Согласно способу цитирования того времени, цитата из начала псалма подразумевала цитирование всего псалма. Этот псалом есть песнь плача, которая переходит в песнь благода-

²⁰ G. Bornkamm *Jesus von Nazareth*, S. 147 сл.; H. E. Tödt *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, S. 193, 279; F. Hahn «Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung», в *EvTh* 27 (1967), S. 337-373, 340, 346.

²¹ H. Gese «Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles», в *ZThK* 65 (1968), S. 1-22.

рения. Страдание благочестивого — это переживание богооставленности; но в страдании и в смертельной опасности благочестивый узнает, что Бог есть Господь от начала, и что Он спасет его для новой жизни. С помощью языка апокалиптики псалом придает этому опыту типическое и парадигматическое значение. Так избавление от смертельной опасности становится моментом прорыва эсхатологического Царства Божьего. Поэтому фраза «Боже Мой, Боже Мой! Зачем оставил Ты Меня?» — не крик отчаяния, а молитва, выражающая уверенность быть услышанным и надежду на пришествие Царства Божьего.

Нет полной уверенности в том, молился ли, умирая, сам Иисус словами двадцать второго псалма, или здесь речь идет об очень ранней интерпретации смерти Иисуса в свете воскресения. Но даже если бы мы имели дело с интерпретацией, которая понимает смерть Иисуса как исполнение апокалиптических мук и как пришествие Царства Божьего, она тем самым лучше всего соответствовала бы общему направлению воли Иисуса. Иисус не был сломлен в своей вере. Но он познал ночь и бессилие веры глубже всякого другого человека. Ибо если он, умирая, вопиет к Богу, то он вопиет не к Богу Ветхого Завета, а к Богу, которого он в исключительном смысле называл своим Отцом, и неповторимую связь с которым он осознавал²². Таким образом, он познал Бога, уклоняющегося от приближения к Нему, Бога совершенно Иного. Он познал непостижимую тайну Бога и его воли. Но он устоял в эту ночь в вере. Так в этой крайней опустошенности он стал готовой формой для божественной полноты. Его смерть стала местом жизни. Таким образом, его смерть стала оборотной стороной пришествия Царства Божьего в любви.

Итак, подводя итоги, мы можем сказать: *Весть Иисуса о пришествии Царства Божьего как нового зона включает в себя ожидание эсхатологического испытания (peirasmos). Его весть требует радикального разрыва с современным зоном, что как последнее следствие включает в себя принятие смерти. В этом смысле смерть Иисуса на кресте является не только крайним следствием его мужественного выступления, но и подведением итогов и обобщением его вестей. Смерть Иисуса на кресте есть последнее уточнение того, что для него было самым важным: пришествие*

²² Толкование, даваемое Ю. Мольгманом в его книге «Der gekreuzigte Gott» (S. 138 сл.), представляет собой умозрительную гиперинтерпретацию.

эсхатологического Царства Божьего. Эта смерть – образ осуществления Царства Божьего в условиях этого эона, Царства Божьего – в человеческом бессилии, богатства – в бедности, любви – в оставленности, полноты – в пустоте, жизни – в смерти.

3. Сотериологическое значение

Уже в очень ранних повествованиях послепасхальной традиции смерть Иисуса трактовалась как спасительная и искупительная смерть «за нас» и «за многих»²³. Ее рассматривали в свете четвертой песни о Божьем Служителе: «Нет в Нем ни вида, ни величия... Он был презрен и умален перед людьми, муж скорбей... Но Он взял на себя наши немощи и понес наши болезни... Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились... когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное (и должен жить долго)... за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис 53:1-12). Уже в ранней формуле веры (1 Кор 15:3-5) и в столь же древнем предании о Тайной вечере (1 Кор 11:24; Мк 14:24 пар.) с помощью этой песни о страдающем Божьем Служителе интерпретировали смерть Иисуса как заместительную искупительную смерть для спасения людей. С тех пор эта интерпретация стала основной для христианского понимания искупления в целом и евхаристии в особенности.

Историко-критическая экзегеза поставила это толкование под вопрос. Она считала возможным показать, что подобная трактовка не восходит к самому Иисусу. На самом деле, едва ли можно с достаточной достоверностью реконструировать, употреблял ли сам Иисус в горнице *формулу* «за многих» как интерпретацию своей смерти. Также и логия Мк 10:45, говорящая о пожертвовании жизнью как о «выкупе (λύτρον) за многих», является спорной в отношении своей исторической достоверности; в параллельном месте у Луки его нет (ср. Лк 22:27). Однако если бы интерпретация

²³ W. Schrage «Das Verständnis des Todes Jesu im Neuen Testament», в E. Bizer и другие *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*. Gütersloh, 1967, S. 49-89; H. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, S. 265 сл.

смерти Иисуса как искупительной жертвы Богу и за людей не имела бы никакого основания в жизни и смерти самого Иисуса, то тогда центр христианской веры оказался бы на опасной границе между мифологией и идеологией. Тогда Бог, словно не обращая внимания на Иисуса, придал бы в поздней проповеди такое значение его смерти, о котором Иисус ничего не подозревал и которое он даже исключал, поскольку он — как думают некоторые — был сломлен в конце. Это не соответствовало бы тому, как — согласно проповеди Иисуса — Бог действует по отношению к людям и с людьми.

Существуют разнообразные попытки доказать, что сам Иисус придавал своей смерти сотериологическое значение. Однако попытка продвинуться вперед без учета отдельных *ipsissima verba* (лат. «подлинные слова») Иисуса очень сомнительна. Она только тогда приведет к успеху, когда путем аргументации по сходству удастся выявить, что подобные отдельные слова основаны на подлинном намерении (*ipsissima intentio*) Иисуса. Однако это можно сделать двояким способом. Прежде всего, мы исходим из того, что Иисус понимал свою смерть в связи со своей вестью о пришествии Царства Божьего. *Царство Божье — это суть спасения. Таким образом, эсхатологическая интерпретация смерти Иисуса предполагает сотериологическую интерпретацию. Поэтому мы можем говорить о сокровенной сотериологии Иисуса по аналогии с сокровенной христологией Иисуса.*

Вторая точка зрения также исходит из установки, что Царство Божье находит в личности Иисуса свое осуществление в образе служения. Иисус является среди своих учеников тем, кто служит (Лк 22:27). Это служение Иисуса своим не следует рассматривать просто как гуманное отношение. Правда, общение Иисуса с тогдашними грешниками и изгоями само по себе было для них неким событием, освобождающим человека. Однако Иисус исцелял разобщенность людей в ее самых глубоких корнях. Поэтому подлинное освобождение, принесенное Иисусом, заключалось в прощении вины перед Богом. Новое общение, которое он принес и установил, было общением с Богом. Это искупительное служение изначально возбудило против него вражду его противников (Мк 2:1-12; Лк 15). Они видели в этом богохульство и поэтому приговорили его к смерти. Следование Иисусу означает следование в этом служении. «Если кто хочет быть первым, пусть будет из всех последним и всем слугой» (Мк 9:35 пар.). Таким образом, служение, любовь — вплоть до любви к врагам, короче говоря — бытие для других становится

новым, открытым Иисусом и ставшим благодаря ему возможным способом бытия. В такого рода экзистенции необходимо все учитывать, все оставить (Мк 10:28 пар.) и даже рисковать своей собственной жизнью (Мк 8:34 сл. пар.). Мысль о том, что и пожертвование своей собственной жизнью является, в духе всей его деятельности, служением для других, должна была поэтому поистине не оставлять Иисуса. Богословские идеи позднего иудаизма о заместительной и искупительной смерти Праведника также развивались в этом направлении. Тот факт, что Иисус столь же мало непосредственно претендовал на титул Божьего Служителя, как и на титул Мессии или Сына Божьего, вовсе не означает, что он не осознавал себя Божьим Служителем, служащим для многих и за многих страдающим. Вся его жизнь имела такой характер, и ничто не говорит против этого, скорее очень многое говорит за то, что он понимал свою смерть как заместительное, спасительное служение для многих. *Итак, в своей жизни и в своей смерти Иисус является человеком для других. Это бытие-для-других составляет его глубокую сущность, ибо в этом он становится персонифицированной любовью Бога к людям.*

На этом фоне отдельные спорные логики получают определенную историческую правдоподобность. Так, например, обнаруживается, что второе из трех сообщений о страданиях имеет вполне историческое ядро: «Сын Человеческий будет предан в руки человеческие» (Мк 9:31 пар.)²⁴. Также и выкуп (Мк 10:45) получает в этой общей перспективе «место в жизни Иисуса», тем более что соответствующая параллель у Луки, в которой нет этого слова, окрашена уже эллинистически и потому оказывается более поздней. Наконец, в перспективе, в целом учитывающей намерение Иисуса, должна быть допущена — если не в формулировке, то хотя бы в основном содержании и сути — намного большая, чем обычно считается, правдоподобность и в отношении сказанных во время Тайной вечери слов о пожертвовании жизнью за многих (Мк 14:24). В историческом исследовании нельзя выходить за рамки обоснованной правдоподобности. Однако с богословской точки зрения от деталей в подобных вопросах об исторической достоверности зависит не так уж много — до тех пор, пока не возникнет никакого сомнения по сути. Однако по сути поздние гиперформулы глубоко укоренены в жизни земного Иисуса.

²⁴ J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie* I, S. 264 сл.

Остается, правда, взвесить еще одно серьезное возражение²⁵. Не ведет ли предположение о косвенном и скрытом предвидении Иисуса о спасительном значении своей смерти к недопустимому противоречию с его проповедью Царства Божьего? Это предположение исходит из того, что решение о спасении и гибели совершается здесь и сейчас перед лицом проповеди и образа жизни Иисуса. Как согласовать с этим убеждение, что Бог совершает спасение людей только через смерть Иисуса? Не обесценивается ли тем самым постфактум вся предшествующая деятельность Иисуса, и не умаляется ли она до простой предыстории? Это возражение не учитывает того, что в результате отказа всего Израиля уверовать в весть Иисуса возникла новая ситуация. Даже непосредственные ученики Иисуса в конце потеряли в него веру. Так, он должен был совершенно один в безымянном одиночестве проходить свой последний путь. Как и прежде, он шел по нему в послушании своему Отцу и в служении другим. Эти послушание и служение вплоть до смерти на кресте стали единственным местом, где пришествие Царства Божьего могло совершиться в такой реальности, которая разрушает все прежние схемы. В конце, в предельном одиночестве и в глубочайшей ночи полного послушания, Иисус мог предоставить только одному Отцу то, как совершится это пришествие. *Таким образом, смерть Иисуса в послушании есть итог, суть и вершина, все превышающий венец всей его деятельности. При этом значение принесенного Иисусом спасения не ограничивается исключительно его смертью. Однако оно получает в смерти Иисуса свою последнюю определенность и свое полное окончание.*

Окончательным и определенным в смерти Иисуса стала также сокровенность его вестей и его стремления. Бессилие, бедность и непривлекательность, с которыми в его личности и в его деятельности началось Царство Божье, дошли до своего последнего, прямо-таки скандального завершения. Так, жизнь Иисуса завершается в предельной открытости. История и судьба Иисуса остаются под знаком вопроса, на который может дать ответ один только Бог. Если появление Иисуса не напрасно, то этот ответ может заключаться только в том, что в его смерти начался новый эон. И в этом состоит содержание исповедания в воскресение Иисуса.

²⁵ W. Marxsen «Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes», *Op. cit.*, S. 164 сл.; A. Vögtle «Jesus von Nazareth», *Op. cit.*, S. 20 сл.

Христос воскресший и прославленный

Глава VI

ОБОСНОВАНИЕ ВЕРЫ В ВОСКРЕСЕНИЕ ИИСУСА

1. Данные предания

С насильственной и позорной смертью Иисуса на кресте все, казалось, кончилось¹. Похоже, что и ученики Иисуса восприняли его

¹ См. прежде всего: К. Н. Rengstorf *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*. Witten, 1954 (2-е изд.); Н. Grass *Ostergeschehen und Osterberichte*. Göttingen, 1964 (3-е изд.); W. Marxsen *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*. Gütersloh, 1966 (4-е изд.); J. Kremer *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15:1-11* (Stuttgarter Bibelstudien 17). Stuttgart, 1967 (2-е изд.); P. Seidensticker *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit* (Stuttgarter Bibelstudien 26). Stuttgart, 1967; W. Marxsen, U. Wilckens, G. Dellling, H.-G. Geyer *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*. Gütersloh, 1967; K. Lehmann *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15:3-5* (QD, Bd. 38). Freiburg—Basel—Wien, 1968; H. Schlier *Über die Auferstehung Jesu Christi*. Einsiedeln, 1968; W. Marxsen *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*. Gütersloh, 1968; W. Pannenberg «Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu», в *KuD* 14 (1968), S. 105-118; id. *Grundzüge*, S. 47-112; F. Mußner *Die Auferstehung Jesu*. München, 1969; A. Kolping *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*. Bergen—Enkheim, 1969; H. U. von Balthasar «Mysterium Paschale», в *MySal* III/2, S. 133-319, особ. 256 сл.; G. Kegel *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament*. Gütersloh, 1970; H. Ludochowski *Auferstehung – Mythos oder Vollendung des Lebens?* Aschaffenburg, 1970; U. Wilckens *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*. Stuttgart—Berlin, 1970; B. Klappert (Hrsg.) *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*. Wuppertal, 1971 (4-е изд.); id. *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*. Neukirchen, 1971, особ. S. 1-82 (библиография); A. Geense *Auferstehung und Offenbarung. Über den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen evangelischen Theologie*. Göttingen,

смерть как конец их надежд. Будучи разочарованными, они вернулись к своим семьям и своим профессиям. Весть Иисуса о скором приходе Царства Божьего казалась перечеркнутой его смертью. Правда, в тогдашнем иудаизме существовал теологумен, идея о заместительном страдании Праведника, с помощью которого можно было богословски оправдать смерть Иисуса; но Иисус так тесно связал со своей личностью свое «дело», то есть пришествие Царства Божьего, что это «дело» не могло просто так продолжаться после его смерти. Идеи и идеалы Иисуса невозможно было дальше поддерживать и распространять, подобно тому, как в дальнейшем существовали идеи и идеалы Сократа. Дело Иисуса существовало и прекратилось вместе с его личностью. Итак, после смерти Иисуса невозможно было продолжать его дело так, словно ничего не произошло, и распространять его освобождающую весть в своего рода движении Иисуса.

И все же, после страстной пятницы дело продолжалось; собственно говоря, оно только по-настоящему и началось: совершалось объединение рассеянного круга учеников, происходило формирование общины и церкви, начиналась всеобъемлющая миссия среди евреев, а вскоре и среди язычников. Это новое начало с его мощной исторической динамикой можно объяснить уже в чисто историческом аспекте как появление своего рода «зажигательной идеи». Для этого можно приводить религиозные, психологические, политические и социальные причины, характерные для тогдашней ситуации. Однако, с точки зрения исторических обстоятельств, дело Иисуса имело лишь очень ограниченные шансы для дальнейшего существования. Смерть Иисуса на кресте была не только его личным крахом, но и публичной катастрофой его дела и его религиозным отрицанием. Поэтому новое начало должно быть представлено столь сильным, что оно не только сможет «объяснить» необычную динамику первоначального христианства, но и «разберется» с проблемой креста.

1971; X. Léon-Dufour *Résurrection de Jésus et message pascal*. Paris, 1972; A. Gesché «Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie», в J. Pfammatter – F. Furger (Hrsg.) *Theologische Berichte II*. Zürich–Einsiedeln–Köln, 1973, S. 275-324 (библиография); E. Fuchs – W. Künneth *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dokumentation eines Streitgesprächs*. Hrsg. von Chr. Möller. Neukirchen, 1973; R. Pesch «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion», в *ThQ* 153 (1973), S. 201-228; H. Küng «Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung», в *ThQ* 154 (1974), S. 103-117.

Ответ Нового Завета на вопрос о сущности Церкви и ее веры совершенно ясен. Согласно свидетельству библейских книг, ученики Иисуса возвещали уже вскоре после его смерти, что Бог его воскресил, что прежде распятый оказался живым, и послал их, учеников, возвещать эту весть всему миру. Это необычайное свидетельство передается всеми новозаветными писаниями одинаково: «Итак, я ли, они ли, — мы так проповедуем, и вы так уверовали» (1 Кор 15:11); «этого Иисуса воскресил Бог, чему все мы свидетели» (Деян 2:32). Это единодушное свидетельство всего Нового Завета составляет фундамент и центр новозаветной вести: «а если Христос не восстал, тщетна наша проповедь, тщетна и вера наша» (1 Кор 15:14; ср. 17, 19).

Этот ясный и однозначный язык, по-видимому, не так уж легко давался с самого начала. Евангелия и Деяния Апостолов сообщают о первоначальном неверии и упрямстве (Мк 16:14), о сомнениях (Мф 28:17), о насмешках (Лк 24:11; ср. 24:24), о разочарованности (Лк 24:21), о страхе и ужасе (Лк 24:37; ср. Ин 20:24-29). Однако эта трезвая и критическая, чуждая всякой мечтательности сдержанность, говорит скорее в пользу учеников и их свидетельства. Наибольшую убедительную силу это свидетельство получает потому, что все свидетели были готовы пойти за свою весть на смерть. Это свидетельство жизнью, а не только словами, не позволяет просто так отставлять в сторону библейскую весть и отмахиваться от нее как от ничегоне значащей выдумки.

Как толькоходишь в детали свидетельства о воскресении Иисуса, наталкиваешься на многообразные и трудные проблемы. Нас прежде всего интересует проблема передачи самой вести о воскресении. При ее исследовании выясняется, что, в отличие от предания о страстях Иисуса, в котором все четыре евангелиста — несмотря на некоторые различия в деталях — сравнительно единодушно ведут рассказ по одной и той же схеме, сообщения и свидетельства о Пасхе различаются очень существенно. Библейское свидетельство разделяется на две различные линии предания, внутри которых, в свою очередь, имеются значительные различия: существует пасхальная керигма и существуют пасхальные повествования.

Пасхальная керигма представлена в фиксированных и лаконичных керигматических и литургических формулах исповедания веры. Эти формулы по большей части могут быть выделены из контекста как первоначально самостоятельные элементы; чаще всего они значительно древнее соответствующего новозаветного

текста, в котором они сегодня находятся. Таким образом, мы имеем здесь дело не с несвязными и простыми рассказами отдельных учеников, но с имеющими обязательную силу формулами исповедания первых общин.

Характерным является уже очень древний, имеющий литургическое происхождение возглас: «Господь действительно восстал и явился Симону» (Лк 24:34). Самая важная и известная из этих формул находится в 1 Кор 15:3-5: «Христос умер за грехи наши по Писаниям, и... был погребен, и... воздвигнут в третий день по Писаниям... Он явился Кифе, потом — Двенадцати». Эта формула была введена Павлом как уже существующая традиция. Следовательно, речь идет об очень древнем тексте, бывшем в употреблении уже в сороковые, а быть может, уже в конце тридцатых годов, вероятно, в старейших миссионерских общинах Антиохии. Итак, благодаря этому тексту мы приближаемся по времени непосредственно к событиям смерти и воскресения Иисуса, о которых повествует предание. Так как текст имеет строфическую структуру, то речь идет о его торжественном, претендующем на обязательность характере. В синтетической форме подобные исповедания веры находятся в Деян 10:40 сл. и 1 Тим 3:16; в них больше не называются никакие определенные свидетели, а речь скорее идет о явлениях Иисуса в целом.

Наряду с этим существует ряд формул исповедания веры и гимнов, не говорящих о явлениях, а непосредственно свидетельствующих о воскресении Иисуса. Прежде всего следует назвать два возникших до Павла текста, двустрофное исповедание в Рим 1:3 сл. и Песнь Христу Флп 2:6-11. Кроме того, следует учитывать древнюю катехизическую формулу Рим 10:9: «Потому что, если ты исповедаеть устами твоими Иисуса Господом и уверуешь сердцем, что Бог воздвиг Его из мертвых, ты будешь спасен». Множеством текстов исповедания веры в воскресение изобилуют первые главы Деяний, например: «Этого Иисуса воскресил Бог, чему мы все свидетели» (2:32; ср. 3:15; 5:31 сл. и др.). Укажем на другие тексты: Рим 10:5-8; Еф 4:7-12; 1 Петр 3:18-22; 4:6.

От этой пасхальной керигмы следует отличать пасхальные повествования, завершающие четыре Евангелия (Мк 16:1-8 пар.). К ним относятся также повествования о трапезах Воскресшего со своими учениками и о прикосновении к Воскресшему в конце Евангелий от Луки и от Иоанна (Лк 24:13-43; Ин 20:19-29; 21). И в этих по-

вестованиях находят свое место предания о явлениях Иисуса. Однако они отличаются от керигматических формул большей пространностью. Явления Иисуса в керигматической традиции, где первое место занимает Петр, и явления в пасхальных повествованиях, где важную роль играют совершенно другие имена, в том числе женские, не согласуются друг с другом. Более важно то, что в пасхальных повествованиях встречаются сообщения об обнаружении пустой гробницы, отсутствующие в другой традиции. В то время как предания о явлениях первоначально восходят к Галилее, повествования о гробнице, разумеется, указывают на Иерусалим.

Пасхальные повествования Евангелий, и особенно повествования о гробнице, поднимают серьезные проблемы. Здесь встает основной вопрос: идет ли здесь речь об исторических повествованиях, по меньшей мере о повествованиях, имеющих историческое ядро, или о легендах, выражающих пасхальную веру в форме рассказов? Итак, являются ли пасхальные повествования, и в особенности рассказы о гробнице Иисуса, следствием пасхальной веры, или ее историческим исходным пунктом?

Мнения по этому вопросу расходятся. Без сомнения, распространено мнение, что пасхальная вера берет свое начало с момента обнаружения пустого гроба, и что за этим открытием следовали возвешение ангела (или ангелов), и наконец, явления самого Воскресшего. Эта точка зрения была недавно вновь обоснована с помощью историко-критических методов, прежде всего Х. фон Кампенхаузен². Ему противостоит другое мнение: пасхальные повествования были вторичными по сравнению с пасхальной керигмой, они служили апологетическим целям и должны были показать реальность и телесность воскресения по сравнению с попытками спиритуалистической интерпретации. Более того, мы имели бы тогда здесь дело и с очень уж конкретной, и потому богословски проблематичной формой пасхальной веры. Воскресение Иисуса стало бы тогда установленным фактом и существующим в мире явлением.

Из точного анализа повествований о гробе следует:

1. Между повествованиями четырех евангелистов существуют значительные противоречия. Все четверо сообщают о женщинах у

² H. von Campenhausen *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*. Heidelberg, 1958 (2-е изд.).

гробницы Иисуса в пасхальное утро. В то время как Мк 16:1 и Лк 24:10 называют трех женщин (правда, не одних и тех же), Мф 28:1 — только двух, а Ин 20:1 — лишь одну (в 20:2, однако читаем: «не знаем»). Различны и мотивы посещения гроба: у Мк и Лк — это стремление помазать тело, у Мф — увидеть гроб. Согласно Мк 16:8 женщины после этого ничего никому не рассказывают; у Мф 28:8 они бегут к ученикам, чтобы рассказать им об увиденном. Мф 28:2-5 и Мк 16:5 говорят об одном ангеле, явившемся женщинам, Лк 24:3 сл. — о двух, также и Ин 20:11 сл. — в рассказе о втором посещении Марии Магдалины. В отличие от синоптиков, ангел у Ин 20:13 сл. ничего не сообщает женщинам о воскресении. Эти и иные несоединимые различия свидетельствуют о том, что события пасхального утра нельзя больше реконструировать, и что к пасхальным повествованиям подобная строго историческая форма сообщения явно не подходит.

2. Самое старое повествование, от которого зависят все остальные, представлено у Мк 16:1-8. Это явствует уже из того, что Мф и Лк только в той мере согласуются друг с другом, в какой они согласуются и с Мк; следовательно, в качестве образца в их основе, по видимому, лежит текст Мк. Так как все остальные повествования явно зависят от Мк как от древнейшего текста, то только анализ этой перикопы может способствовать продвижению вперед. При этом выясняется, что здесь — по меньшей мере в настоящем виде — нет никакого исторического повествования³. Вступление начинается с определенной неправдоподобности. Желание умастить на третий день уже погребенного, обвитого в льняные пелены покойника, невозможно объяснить никакими известными обычаями, само по себе оно нелепо в климатических условиях Палестины. Уже одно то, что женщинам только по дороге приходит в голову мысль о том, что им, собственно, необходима была бы помощь для того, чтобы отвалить камень и таким образом войти в гробницу, свидетельствует о слишком большой степени непредусмотрительности. Таким образом, мы должны предположить, что речь здесь идет не об исторических деталях, а о стиливых средствах, которые должны пробудить внимание и создать напряжение. Похоже, все явно искусно построено в расчете на решающую фразу ангела: «Он вос-

³ См. М. Brändle «Die synoptischen Grabeserzählungen», в *Orientierung* 31 (1967), S. 179-184.

стал, Его нет здесь. Вот место, где положили Его» (16:6). Удивительным, однако кажется то, что женщины молчат после заключительных слов ангела и никому ничего не говорят о своем переживании, хотя им и поручается сообщить ученикам, что Иисус предварит их в Галилее и что они его там увидят. Очевидно, здесь речь идет не о временном молчании, а о молчании продолжительном — а это типично Марков мотив. Итак, повествование явно выдает с разных точек зрения редакционную руку Марка.

3. Если отвлечься от редакционной переработки Марка, то тогда открывается очень древний, домарков элемент предания. В пользу почтенного возраста этой традиции свидетельствует прежде всего то наблюдение, что каждая последующая традиция — вплоть до апокрифического Евангелия Петра — все больше наделяла это повествование легендарными чертами. В противоположность этому, осторожность в использовании предания в Мк 16:1-8 говорит в пользу его древности. Легендарна (с точки зрения метода анализа форм) только керигма ангела. Однако в отрывке в первую очередь обращается внимание не на пустоту гроба; возвещается, скорее, воскресение, и только потом указывается на гроб как на знак этой веры. Из этого следует, что этот древний элемент предания не является историческое повествование о нахождении пустой гробницы, но — знамение веры. С точки зрения истории форм эту традицию можно, пожалуй, скорее всего охарактеризовать как культовую этиологию; это значит, что в ней речь идет о повествовании, которое должно быть в основе культового празднования⁴. Кроме того, мы знаем также о почитании захоронений уважаемых мужей в тогдашней иудейской среде. Так и Иерусалимская первоначальная община могла почитать могилу Иисуса и собираться ежегодно в памятный день воскресения в пустой гробнице или около нее для культового празднования, во время которого возвещалась Благая весть о воскресении и указывалось на пустой гроб как на его знак⁵.

4. Отнесение перикопы Мк 16:1-8 к категории культовой этиологии еще ничего не говорит об историчности или неисторичности лежащего в ее основе события. В данном случае существуют даже

⁴ Так прежде всего считает Л. Шенке: L. Schenke *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung von Mk 16:1-8* (Stuttgarter Bibelstudien 33). Stuttgart, 1968.

⁵ J. Jeremias *Die Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*. Göttingen, 1958.

основания, говорящие в пользу того, что в этом повествовании переработаны исторические воспоминания. Важнейший аргумент в пользу его историчности следующий: столь старое, локализованное в самом Иерусалиме предание, не смогло бы там удержаться ни одного дня, если бы пустота гроба не была бы установленным фактом для всех участников событий. Однако симптоматично то, что во всей иудейской полемике против христианской вести о воскресении этот очевидный аргумент нигде не находит себе места.

Разумеется, можно, если угодно, выдвинуть сотню других гипотез. Однако Кампенхаузен, пожалуй, прав, когда пишет: «Кто хочет рассчитывать на перекладывание из одной могилы в другую, путаницу или иные несчастные случаи, тот может, конечно, предаваться игре любой фантазии; в данном случае все возможно и ничто недоказуемо. Однако это не имеет тогда ничего общего с критическим исследованием. Если проверять то, что можно проверить, то, по-моему, нельзя обойти молчанием сообщения о самом пустом гробе, уже бывшем открытым. Многие говорят за это сообщение, и нет ничего против него, что было бы неопровержимым и определенным; таким образом, оно, вероятно, является историчным»⁶. Разумеется, с точки зрения исторической, дальше констатации очень древнего предания, которое, по всей вероятности, можно назвать историчным, дело не идет; но дальше дело не идет и в анализе других традиций.

Определение исторической достоверности в повествованиях о гробе ничего общего не имеет с доказательством воскресения. Исторически можно только предположить, что гроб был найден пустым; однако исторически ничего нельзя сказать о том, как гроб стал пустым. Сам по себе пустой гроб является многозначным феноменом. Уже в Новом Завете имеются различные интерпретации (ср. Мф 28:11-15; Ин 20:15). Определенность достигается лишь благодаря проповеди, основанной на явлениях Иисуса. Пустой гроб не доказательство для веры, но, пожалуй, ее признак.

Итак, перед нами с самого начала имеются две различные традиции. Обе линии предания представляются очень старыми. Но они, вероятно, существовали первоначально полностью изолированно друг от друга. Марк, должно быть, первый, кто связал их друг с другом. А именно, у него ангел отсылает женщин к ученикам, и

⁶ Н. von Campenhausen *Ablauf der Osterereignisse*, S. 42.

особенно к Петру, и предвещает им явления Воскресшего в Галилее: «Идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предвещает вас в Галилее; там вы Его увидите, как Он сказал вам» (16:7). Эта поначалу еще довольно внешняя связь становится впоследствии более тесной. Лука переносит явления уже в Иерусалим (24:36-49). У Иоанна связь становится еще теснее, так как, согласно ему, Воскресший является Марии Магдалине непосредственно у гроба (20:14-17). Кроме того, Иоанн сообщает о явлениях Иисуса апостолам как в Иерусалиме (20:19-23, 24-29), так и — в дополнительной главе — в Галилее (21:1-23). Таким образом, здесь окончательно объединились обе линии предания.

Повествования о гробе наложили самый глубокий отпечаток на традиционное пасхальное благочестие и представления, выражающие веру в воскресение. Если речь идет о воскресении Иисуса, то мы почти произвольно думаем о картинах, например, Маттиаса Грюневальда, на которых Христос выходит из гроба преображенным. Однако уже при первом взгляде на материал предания в составе Нового Завета нам становится ясно, что это представление не столь уж очевидно. Для ранней церкви главную роль играли не повествования о гробе, а свидетельства-исповедания о явлениях Воскресшего. Даже если предположить, что повествования о гробе являются очень старыми, то они все же должны были быть объединены лишь на поздней стадии с происходящим из Галилеи преданием о явлениях Воскресшего. Принимая во внимание этот материал предания, мы должны прежде всего исходить из ранних пасхальных исповеданий веры и преданий о явлениях, и на их основе попытаться классифицировать повествования о гробе. Таким образом, мы должны проделать обратный путь по сравнению с тем, который был проделан пасхальным благочестием и представлениями, выражающими веру в воскресение.

Однако этой попытке препятствуют многие трудности. Мы уже говорили о неразрешимых разногласиях между керигматической традицией и пасхальными историями. Но и в каждой из двух традиций нет единства. Уже в 1 Кор 15 наряду с преданием, называемым Петра и Двенадцать (15:5), приводится другое, говорящее о Иакове и всех апостолах (15:7); кроме того, речь идет о явлении пятистам братьям, о котором нигде больше не говорится (15:6). Еще более разноречивы, как уже было установлено, пасхальные повествования. Изменяются число и имена женщин, число посещений

гроба, число ангелов. Имеются различные швы и последующие сглаживания между отдельными повествованиями. Согласование оказывается невозможным.

Однако вопреки разногласиям все предания согласны в одном: после своей смерти Иисус явился некоторым ученикам; он оказался живым и был проповедан как восставший из мертвых. Вокруг этого центра и этого ядра вращаются все предания. Но очевидно, что речь идет о зыбком центре, о не столь легко определимом и фиксируемом ядре⁷. Различные свидетельства как будто близки к тому, чтобы выразить этот центр. Однако о подлинном центре, о самом воскресении, никогда непосредственно не сообщается; нет даже его описания. Ни один из новозаветных свидетелей не утверждает, что он видел воскресение. Эту границу перейдут лишь в поздних апокрифических Евангелиях. Канонические писания Нового Завета осознают, что прямо говорить о воскресении, как об установленном факте, невозможно.

Уже с чисто лингвистической точки зрения, в новозаветном предании о воскресении Иисуса речь идет не просто о нейтральных сообщениях, а об исповедании и свидетельствах верующих⁸. Вопрос в этих текстах заключается не только в том, что в них говорится, но и в том, что и как говорится. Содержание и форму здесь разделить непросто. Реальность воскресения неотделима от свидетельства о нем. Это означает, что в вопросе о воскресении речь идет не только о неповторимом, завершенном и установленном факте прошлого, но и о теперешней реальности, определяемой в настоящее время свидетелями. Исторические факты, в особенности пустой гроб, могут быть для веры указанием и знаком, но не доказательством воскресения. Однако намного важнее подобных «фактов» экзистенциальное доказательство достоверности, которое подтверждается свидетелями воскресения жизнью и смертью за веру.

2. Герменевтические предпосылки

Свидетельства о воскресении говорят о событии, трансцендирующем область исторически определяемого; в этом отношении они

⁷ Так считает прежде всего Х. У. фон Бальгазар: H. U. von Balthasar «Mysterium Paschale», *Op. cit.*, S. 288 сл.

⁸ По этому вопросу см.: A. Gesché *Auferstehung Jesu*, *Op. cit.*, S. 301 сл.

представляют собой проблему, находящуюся на границе между экзегезой и исторической наукой. Ответ на вопрос, каким образом здесь все же можно вести подлинно богословский разговор, зависит от основополагающих герменевтических установок, признается ли — и в каком смысле — метаисторическая перспектива, и как она вписывается в сферу исторически определяемого.

В классическом богословии уделялось очень мало внимания герменевтической дискуссии по поводу свидетельств о воскресении. В основном ограничивались простой передачей свидетельства веры⁹. Поскольку это свидетельство никогда принципиально не ставилось под вопрос, то и не возникало повода размышлять о нем подобно тому, как, например, это происходило в вопросе о вочеловечении. Тем самым, однако, вера в воскресение утратила свое центральное и решающее место, засвидетельствованное в Новом Завете. В отличие от воплощения и страстей, воскресение не стало системообразующим фактором для христологии; оно более или менее служило в качестве чудесного подтверждения веры в божество Христа и в искупительное значение крестной жертвы. Эта ситуация принципиально изменилась лишь с возникновением современного критического богословия. Историко-экзегетические аспекты при этом определялись мировоззренческими, философскими и герменевтическими предпосылками.

Как правило, исторически правдивым и действительным современный человек считает то, что можно доказать с точки зрения исторической достоверности, и что, по меньшей мере, можно в принципе определить объективно: истина есть то, что является фактом (*verum quod factum*). Исторические явления лучше познаются из взаимосвязи и по аналогии с другим явлением. Там, где это понимание реальности возводится в абсолют, нет места для реальности воскресения, необъяснимой из взаимосвязи и по аналогии с остальной реальностью. Так возникли самые различные гипотезы, «разумно» объясняющие содержание и возникновение пасхальной веры.

Самое существенное во всей современной дискуссии было уже предвосхищено во «Фрагментах Вольфенбюттельского Анонима» Г.-С. Реймаруса. В обоих фрагментах — «Об истории воскресения» и «О цели Иисуса и его учеников»¹⁰ — содержатся аргументы, со-

⁹ Обзор см.: *ibid.*, S. 275 сл.

¹⁰ Оба фрагмента опубликованы в: G. E. Lessing *Gesammelte Werke* XII, S. 397-428, и XIII, S. 221-327.

хранившие свое значение и поныне, в особенности тот аргумент, что пасхальные истории Евангелий представляют собой сплетение неразрешимых противоречий, которые ни в коей мере не могут быть объединены в одно целое. Поэтому Реймарус считает их фантазией и выдумкой веры; они представляются ему лишь обманом учеников. Все надежды учеников Иисуса рухнули после ареста и распятия их Учителя. И тогда они вынули тело Иисуса из гроба, выдумали явления и слова Воскресшего.

От гипотезы обмана позднее отказались; она оказалась слишком грубой. Ее место заступили другие объяснения: гипотеза похищения, гипотеза неверного опознания, гипотеза мнимой смерти, эволюционная гипотеза и знаменитая гипотеза видений. Эволюционная гипотеза¹¹ полагает, что вера в воскресение — «конденсация» расхожих в то время религиозных идей и ожиданий. При этом ссылаются на ветхозаветные обетования и ожидания, на эллинистические мифы и мистерии об умирающих и вновь воскресающих богах, а также на позднеиудейскую апокалиптику с ее представлениями о воскресении и экстазе. Самой распространенной и поныне влиятельной остается гипотеза видений, выдвинутая впервые Д. Ф. Штраусом¹². Согласно ей, пасхальная вера основывается не на «объективных» явлениях, а на субъективных видениях (галлюцинациях) учеников, которые в итоге произвели целую «эпидемию видений Христа», причем один заражал другого.

Таким образом, отдельные объяснения претерпели в современную эпоху значительные изменения. Однако всех их объединяет одно: постановка вопроса о воскресении как вопроса о фактичности в описанном нами смысле. Ошибка церковной апологетики состояла в том, что она довольно необдуманно позволила себе пуститься в обсуждение подобного рода вопросов. Вместо того чтобы исправить зауженную постановку вопроса, она только ответила на поставленный вопрос по-иному. Правда, при этом апологетика смогла показать, что все названные гипотезы, претендовавшие на объяснение пасхальной веры, на самом деле не смогли ее объяснить, и что они не были убедительными ни с точки зрения исторической экзегезы, ни с точки зрения психологии, и ни с какой-

¹¹ М. Buber «Zwei Glaubensweisen», в *Gesammelte Werke* I, S. 724-726; сходная интерпретация недавно была дана У. Вилькенсом: U. Wilckens *Auferstehung*.

¹² D. F. Strauß *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Bd. 2, S. 655 сл.

либо иной. С точки зрения позитивной, пытались доказать исторический факт воскресения, то есть настаивали на факте пустого гроба. Однако при этом дискуссия о воскресении перешла в разряд побочной и второстепенной проблемы. Конечно же, пасхальная вера не является в первую очередь верой в пустой гроб, это вера в прославленного и живого Господа.

Тем самым, весь вопрос был одновременно перенесен с богословской точки зрения в ложную перспективу. Если для Писания Пасха представляла собой центральное таинство веры, то она еще более стала теперь внешним мотивом достоверности и внешним доказательством веры. Этот подход неверен изначально. Пасха не может быть фактом, который можно приводить как доказательство веры; сама Пасха — также объект веры. Исторически определимо не само воскресение, а только вера первых свидетелей в воскресение и, при известных условиях, — пустой гроб. Но если даже предположить, что мы могли бы доказать факт пустого гроба, то это еще далеко не было бы доказательством воскресения. Факт пустого гроба многозначен. Уже в Писании этот феномен интерпретируется различно, уже там мы находим гипотезу кражи и похищения (Мф 27:64; 28:12 сл.; Ин 20:13 сл.). Пустой гроб — это только знак на пути к вере и знак для того, кто верует.

Поворот был осуществлен лишь диалектическим богословием с его акцентом на эсхатологическом характере, выражающем и определяющем христианство в целом. Эсхатология, однако, не стала для К. Барта¹³ историей конца; воскресение мертвых для него скорее описание слова Бога и его владычества. Именно о воскресении нельзя говорить как об историческом факте. Оно является исключительным и не имеющим аналогий Божьим деянием, которое, однако, происходит в пространстве и во времени и потому не может быть идеализировано, символизировано или аллегоризировано. Поэтому, хотя пустой гроб и есть только знак и вторичное определение, но определение реально незаменимое, и желающий его вычеркнуть рискует соскользнуть в докетизм.

Однако при всем том, что концепция Барта способствовала продвижению в богословии, ей недоставало герменевтической реф-

¹³ K. Barth *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15*. München, 1924; id. *Die Kirchliche Dogmatik* III/2. Zollikon–Zürich 1948, S. 529-547; id. *ibid.*, IV/1. Zollikon–Zürich, 1953, S. 311-394.

лексии. А она является прежде всего заслугой Р. Бульмана, который, несмотря на критику Барта в частностях, соглашался, однако с ним в том, что воскресение Иисуса не объективируемый факт. Но чтобы сделать речь о воскресении доступной, Бульман смог опереться на метод понимания, разработанный Ф. Шлейермахером и В. Дильтеем для гуманитарных наук, в отличие от метода объяснения, используемого в естественных науках. Объяснение основано на отношении «субъект-объект»; но там, где речь идет об отношениях «субъект-субъект» и об интерпретации жизненных проявлений исторического человека, а стало быть, и об интерпретации убеждений и свидетельств веры, ничего невозможно объективно установить и доказать, но можно что-то понять только на основе личного соучастия и вживания. Догматика, рассматривающая «объективное» содержание откровения, становится теперь у Шлейермахера вероучением, изложением личного опыта и убеждения веры. Этот герменевтический метод претерпел в дальнейшем существенное развитие благодаря экзистенциальной философии М. Хайдеггера. Его прежде всего усвоил Р. Бульман, чтобы с его помощью по-новому интерпретировать также новозаветные свидетельства о воскресении. Для Бульмана важнее было не объяснить «факт» воскресения, а понять феномен воскресения в его значении *pro me*. Поэтому центральный тезис Бульмана таков: «Вера в воскресение есть не что иное, как вера в крест как в спасительное событие»¹⁴, то есть вера в то, что крест есть эсхатологическое событие. Это возможно на основе проповеди. Поэтому Бульман мог также сказать: «Вера в церковь как в носительницу керигмы есть вера пасхальная, которая заключается в вере, что Иисус Христос присутствует в керигме»¹⁵.

Карл Барт облек концепцию Бульмана в формулу: Иисус воскрес в керигме. По этому поводу Бульман пишет: «Я принимаю этот тезис. Он абсолютно правилен, при условии, что он будет правильно понят. Он предполагает, что сама керигма есть эсхатологическое событие; и он означает, что Иисус действительно присутствует в керигме, что она есть его слово, наступающее слушателя в керигме... Верить в Христа, присутствующего в керигме, — вот смысл пасхальной веры»¹⁶. Если исходить из этого центрального тезиса, тог-

¹⁴ R. Bultmann «Neues Testament und Mythologie», в *Kerygma und Mythos I*, S. 46 (у Бульмана — курсив).

¹⁵ Id. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, S. 27.

¹⁶ Ibid.

да все вопросы об историческом факте отпадают. Как историческое событие понятна только пасхальная вера первых учеников. Однако тогда встает вопрос: как пришли к этой пасхальной вере, как возникла пасхальная керигма? Согласно Бультману, возникновение пасхальной веры сводится для историка к видениям-переживаниям. Для веры же, напротив, «историческое событие возникновения пасхальной веры... означает самовыражение Воскресшего, Божье деяние, в котором завершается спасительное событие креста»¹⁷. Таким образом, само возникновение пасхальной веры является эсхатологическим событием и как таковое есть предмет веры. Для Бульмана пасхальная вера есть не просто субъективное убеждение в спасительном значении креста. Скорее, в вере с учениками и верующими происходит «нечто». Речь идет о деянии Бога, которое как таковое, однако, не может быть исторически удостоверено.

Эта точка зрения вполне однозначна. Создается впечатление, что, по Бульману, на Пасху, в сущности, происходит что-то не с Иисусом, а с учениками. Пасха и возникновение пасхальной веры совпадают. Тем самым, Пасха не является больше событием, предшествующим вере и содержанием веры, а событием самой веры. Отсюда возникает вторая опасность. Если пасхальная вера есть вера во Христа, присутствующего в керигме церкви и действующего в нас, то тогда христология не остается только христологией, но трансформируется именно в экклезиологию. Бульман может даже говорить о пасхальной вере как о вере «в церковь как носительницу керигмы»¹⁸. С этого момента и начинается критика, и не только со стороны католического богословия, но и со стороны Барта, Кеземана и других. По их мнению, здесь больше нет места для Христа как источника и приоритета нашей веры. В заключение остается только заметить, что сам Бульман чувствует, что со своим богословием воскресения он вступает в противоречие с Писанием, особенно с важнейшим свидетельством 1 Кор 15. Как историк, Бульман должен честно признать, что аргументация Павла, выделяющая вполне определенных исторических свидетелей, указывает иное направление; однако он считает возможным характеризовать эту аргументацию Павла как роковую¹⁹.

¹⁷ Id. *Neues Testament und Mythologie*, Op. cit., S. 47.

¹⁸ R. Bultmann *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, S. 27.

¹⁹ Id. *Neues Testament und Mythologie*, Op. cit., S. 45; см. также: id. «Karl Barth, "Die Auferstehung der Toten"», в *GuVI*, S. 54 сл.

Концепция Р. Бультмана была по-разному воспринята и развита. Важнейшей — наряду с концепцией Г. Эбелинга²⁰ — является концепция В. Марксена²¹. Подобно Бультману, его исходная точка зрения — это различие исторического и богословского. Историческим может считаться только то, что как таковое поддается проверке. «Вера не может устанавливать исторических фактов»²². Следовательно, по сравнению с чисто историческим, «большее» веры находится на уровне значимости. В этих принципиальных тезисах уже ясно сказано, что воскресение Иисуса не может быть названо историческим событием. «С точки зрения исторической можно только констатировать (...), что после смерти Иисуса люди уверяли, будто они пережили опыт (*Widerfahrnis*), который они называли видением Иисуса»²³. От этого опыта следует отличать его интерпретацию. А именно, видение Иисуса подводит посредством силлогизма к интерпретации: Иисус воскрес²⁴. Таким образом, выражение «Иисус воскрес» не историческое высказывание, а интерпретация видения. Однако подобную интерпретацию нельзя объективировать и историзировать; она простое выражение рефлексии²⁵.

Наряду с этой рефлексивной интерпретацией видения Марксен полагает, что может определить еще одну древнюю интерпретацию, обращенную на будущее событие; эта интерпретация ориентирована не персонально, а функционально: она заключается в продолжении миссии, дела Иисуса. Поэтому воскресение, по Марксену, означает: дело Иисуса продолжается; в кериуме все снова и снова совершается событие пришествия Царства Божьего. Кериума Церкви заступает теперь на место Иисуса; в ней заключается сегодня призыв Иисуса. «Но когда меня это действительно поражает, тогда я знаю: он жив»²⁶. Различие между Бультманом и Марксеном заключается в том, что для Бультмана воскресение выражает

²⁰ G. Ebeling *Das Wesen des christlichen Glaubens*. München—Hamburg, 1967 (3-е изд. = Siebenstern-Taschenbuch 8), S. 53-66.

²¹ W. Marxsen *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*; см. также: id. *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*. Приводимые цитаты относятся только к первой из названных публикаций.

²² Ibid., S. 10.

²³ Ibid., S. 20, ср. также 16.

²⁴ Ibid., S. 14, 22, 27.

²⁵ Ibid., S. 15, 34.

²⁶ Ibid., S. 35.

эсхатологическое значение креста, в то время как Марксен отвергает эту редукцию ко кресту и делает упор на земном Христе. Пасха больше не является для Марксена центром христианской веры, а только предпосылкой того, что дело Иисуса продолжается; она не есть принципиально новое начало²⁷.

Мы еще остановимся на экзегетической проблематике позиции В. Марксена, особенно на недостатках его интерпретации повествований о явлениях. Здесь, где речь идет только о герменевтических предпосылках, достаточно указать на то, что понятие «опыт» в употребляемом Марксеном смысле неясно²⁸. Опыт — это не смутное ощущение, которое впоследствии интерпретируется так или иначе; он скорее событие интенциональное, содержание которого как таковое понимается изначально тем или иным образом. Разумеется, даже если такое понимание не должно быть подвергнуто рефлексии, никогда нельзя в принципе разделять опыт и его языковую интерпретацию. Действительно, новозаветные тексты постоянно говорят о вполне определенном видении, о видении Воскресшего или Господа. Если определение, что содержанием видения является Иисус, признать в полном объеме, то тогда в качестве логического следствия должно быть принято и высказывание о воскресении. Поэтому вопрос, к которому все сводится, заключается в том, представляют ли собой повествования о явлениях только формулы, обосновывающие продолжение дела Иисуса, или они выражают опыт новой реальности, обладая тем самым собственной содержательностью. Ответ на этот вопрос позволит сказать, правильно ли определил Марксен принципиальное значение Пасхи в отношении земного Иисуса.

К поставленному вопросу вновь вернулся Р. Пеш²⁹, следовавший за Ф. Хр. Бауром, которого он, впрочем, не упоминает, и за М. Бубе-

²⁷ W. Marxsen *Anfangsprobleme der Christologie*, S. 20 сл.

²⁸ По этому поводу см. критические замечания К. Лемана: K. Lehmann *Auferweckt am dritten Tag*, S. 340 сл.; а также Х. Шлира: H. Schlier *Über die Auferstehung Christi*, S. 40 сл.

²⁹ R. Pesch «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu», *Op. cit.*, а также дискуссионные статьи по этому вопросу в *ThQ* 153 (1973): W. Kasper *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik*, S. 229-241; K. H. Schelkle *Schöpfung des Glaubens?*, S. 242 сл.; P. Stuhlmacher *Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!* S. 244-251; M. Hengel *Ist der Osterglaube noch zu retten?* S. 251-269; заключительный ответ Пеша: R. Pesch «Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen», *ibid.*, S. 270-283. См. также: H. Küng «Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens»,

ром, обновившим эволюционную гипотезу. Пеш представляет тезис, выдвинутый уже А. фон Гарнаком и недавно еще раз У. Вилькенсом³⁰; согласно этому тезису, формулировки и сообщения о явлениях — это формулы-обоснования. Идя дальше В. Марксена, Пеш пытается обойтись также и без «опыта видения» и хочет видеть обоснование веры в воскресение в эсхатологическом притязании Иисуса, которое после его смерти было интерпретировано с помощью позднейшеиудейских представлений о похищении и воскресении. Таким образом, вера в воскресение здесь — выражение постоянной действительности эсхатологического притязания Иисуса; основа этой веры — не явления Иисуса, а он сам. Поскольку Иисус персонифицирует эсхатологическое событие Божьей любви, можно говорить о посредничестве Иисуса через самого Иисуса (В. Бройнинг). Если не принимать во внимание вопроса (на который большинство специалистов отвечает отрицательно), правильно ли тем самым Пеш интерпретирует новозаветные повествования о явлениях и позднейшеиудейские «параллели», возникает фундаментальная проблема: может ли быть вера в неповторимое деяние Бога (что свидетельствуется в Писании о воскресении) достаточно объяснена как результат простой рефлексии, или для этого требуется ни из чего не выводимое, данное Богом новое понимание, которое новозаветные писатели попытались выразить с помощью понятия «явление»? Не будет ли чисто дедуктивное познание умалением совершенного крестом прорыва в истории и нового начала Пасхи? Этими фундаментальными вопросами позиция Пеша ставит нас перед необходимостью уяснить отношение между проблематикой исторической и проблематикой богословской и при этом постараться избежать как одностороннего богословия керигмы, так и историзма, а также рецидивов либерального богословия.

После Барта и Бульмана, новая фаза дискуссии была открыта прежде всего В. Панненбергом³¹, с его пониманием откровения как

ibid.; новейшая публикация на эту тему: W. Breuning «Aktive Proexistenz — Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst», в *TThZ* 83 (1974), S. 193-213.

³⁰ U. Wilckens «Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor 15:1-11», в W. Joest — W. Pannenberg (Hrsg.) *Dogma und Denkstrukturen*. Göttingen, 1963, S. 56-95; id. *Auferstehung*, особ. S. 147.

³¹ W. Pannenberg *Grundzüge*, S. 47-112; id. «Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu», *указ. соч.*; см. наряду с этим подготовленные разъяснения: id. *Dogmatische*

истории. У Панненберга речь идет о значении исторической проблематики в пределах богословия. Ибо, если вера в воскресение замещает само воскресение, то такую веру едва ли уже можно отличить от субъективной уверенности. Поэтому Панненберг ищет основание веры в историческом Иисусе. Однако в отличие от В. Марксена эсхатологическое притязание Иисуса на полновластие, понимаемое Панненбергом пролептически, было бы голословным утверждением, если бы оно не было подтверждено Богом. Воскресение Иисуса Богом — это признание и подтверждение. Теперь у Панненберга все зависит от доказательства исторической реальности воскресения. Панненберг решительно противостоит идее Барта, согласно которой воскресение недоступно историческому исследованию. Согласно ему, нет никакого действительного основания утверждать, что воскресение Иисуса было реальным событием, если его как таковое нельзя исторически подтвердить. Тем самым Панненберг возлагает на историческое исследование огромную ответственность в доказательстве и вновь придает факту пустого гроба значительный богословский вес.

Это смещение акцентов и присущее ему чрезмерное требование к историческому исследованию уже часто подвергалось критике. Правда, — и это часто упускали в критике Панненберга — и он только тогда может доказать историчность воскресения, когда рассматривает данные предания «в свете эсхатологической надежды на воскресение мертвых»³². Таким образом, Панненберг помещает историческую проблематику в широкую герменевтическую перспективу и обращает принципиальное внимание на взаимозависимость между фактом и интерпретацией; он рассчитывает на решение, которое находится для веры за пределами представляемых исторических фактов и растворения в простом значении. С этим намерением следует согласиться в принципе, даже если Панненберг фактически все же предъявляет высокие требования к историческому методу и, пожалуй, придает факту пустого гроба значение, которое ему нельзя приписать в рамках новозаветных свидетельств.

Thesen zur Lehre von der Offenbarung, id. (Hrsg.) *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen, 1970 (4-е изд.); id. «Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth», в *Theologie als Geschichte* = Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologien. Hrsg. von J. M. Robinson und J. B. Cobb. Bd. 3. Zürich–Stuttgart, 1967, S. 135-169.

³² Ibid., S. 95.

Современное католическое богословие обычно ищет решение проблемы с помощью категории знака. Сами по себе исторические события либо ничего не говорят, либо многозначны; они будут ясными и определенными в большем смысловом контексте. Но напротив, интерпретирующие слова остаются пустыми и безосновательными, если они не интерпретируют реально происходящего, и тем самым и вследствие этого не находят подтверждения. Поэтому следует говорить не об историческом доказательстве, а о знаке. В этом смысле пустой гроб – это знак, который должен исключать всякого рода докетизм. Таким образом, в отношении воскресения в особенности применимо то, что в целом было сказано об откровении на II Ватиканском соборе: «Домостроительство откровения совершается действиями и словами, внутренне между собою связанными, так что дела, исполненные Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и все, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела и знаменуют тайну, в них содержащуюся»³³.

После этого фундаментального разъяснения отношения между герменевтической и исторической проблематикой остается вопрос о соответствующей данной проблеме герменевтической перспективе. Само собой разумеется, что такие антропологические рассуждения будут отвергнуты изначально диалектическим богословием К. Барта как неправильные, так как с точки зрения человека нет никакой непрерывной взаимосвязи между смертью и жизнью; всякая непрерывность и идентичность имеет свое единственное основание в верности Бога своему творению. Однако именно эта мысль о верности, связующей Бога с его творением, не позволяет понимать воскресение как чистое «творение из ничего» (*creatio ex nihilo*). В своей верности Бог пробуждает надежды, которые он сам вложил в свои создания. Таким образом, в рамках самой богословской концепции Барта можно говорить о правоте антропологической и герменевтической проблематики, и понимать антропологические структуры как грамматику, которой Бог необъяснимо пользуется по-новому. Иначе, чем в человеческих понятиях и представлениях, откровение как откровение для людей вообще невозможно.

³³ «Догматическая конституция о божественном откровении» (*Dei Verbum*), 2, в *Документы II Ватиканского собора*. М., 1998, S. 240.

По существу, следует назвать четыре различных варианта антропологического подхода к вере в воскресение. К. Ранер³⁴, а вслед за ним Л. Борос³⁵ и Х. Эберт³⁶, исходят из феноменологии человеческой свободы, которая в основном имеет тенденцию к абсолютному и окончательному и, таким образом, завершается в вечности. Вечная жизнь есть завершаемое Богом деяние человеческой свободы. То же самое хочет показать Й. Ратцингер³⁷ при помощи феноменологии любви, которая сильнее смерти. По Г. Марселю, любить человека — значит сказать: ты не умрешь³⁸. Вновь, но по-другому, пытается исходить из феноменологии надежды В. Панненберг³⁹. Согласно ему, к существу человека вопреки смерти принадлежит надежда, и это бесконечное определение человека является содержанием образа и символа воскресения из мертвых. Наконец, Ю. Мольтман⁴⁰, содержательно конкретизируя концепцию Панненберга в духе М. Хоркхаймера, исходит из надежды на справедливость. Смысл человеческого существования обеспечен лишь тогда, когда убийца в конце не торжествует над жертвой. Согласно ему, мысль о всеобщем воскресении мертвых в позднеиудейской апокалиптике логически родилась из доведенной до конца идеи о непреодолимо побеждающей справедливости Бога. Тем самым, проблематика воскресения оказывается в связи с проблемой теодицеи; таким образом, речь идет о бытии Бога в аспекте антропологической проблематики, о его справедливости и верности в истории страданий мира.

³⁴ K. Rahner *Zur Theologie des Todes* (QD, Bd. 2). Freiburg—Basel—Wien, 1958; id. «Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit», в *Schriften* IV, S. 157-172; id. «Das Leben der Toten», в *Op. cit.*, S. 429-437; id. *Christologie*, S. 38-40.

³⁵ L. Boros *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*. Olten—Freiburg, 1962.

³⁶ H. Ebert «Die Krise des Osterglaubens. Zur Diskussion über die Auferstehung Jesu», в *Hochland* 60 (1967/68), S. 305-331.

³⁷ J. Ratzinger *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München, 1968 (2-е изд.), S. 249-257.

³⁸ G. Marcel *Foi et réalité («Foi vivante» 38)*. Paris, 1967, S. 179 (нем. пер.: *Geheimnis des Seins*. Wien, 1952, S. 472).

³⁹ W. Pannenberg *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen, 1964 (2-е изд.), S. 31-40; id. *Grundzüge*, S. 79-85.

⁴⁰ J. Moltmann «Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage», в *Perspektiven der Theologie*. München—Mainz, 1968, S. 36-56; id. *Der gekreuzigte Gott*, S. 161-166.

Исходя из различных феноменов, все эти концепции приходят к одному и тому же результату: *Вопрос о смысле человека неразрешим в пределах только одной истории; он разрешается лишь эсхатологически. Поэтому во всех фундаментальных проявлениях своего бытия человек движим вопросом о жизни и ее окончательном смысле. Ответ, правда, возможен лишь в конце истории. Сейчас человек может только вслушиваться и всматриваться в историю и распознавать, существуют ли для него знаки, в которых этот конец знаменуется или совершается уже в предвосхищающих его событиях.* В пределах истории эти знаки всегда будут многозначными; ясными они будут только в верующем предвосхищении конца истории, и наоборот — это предвосхищение снова и снова должно находить свое подтверждение в истории. Только в этой всеобъемлющей перспективе могут быть осмысленно поняты также события первоначальной церкви и позднейшей церковной традиции.

3. Богословское обоснование

Для подтверждения своего свидетельства первые свидетели воскресения ссылаются на явления Воскресшего. Уже древняя формула веры в 1 Кор 15:3-5 говорит о явлении Петру и о последующем явлении Двенадцати. Кроме того, Петр играет исключительную роль в пасхальных событиях (Лк 24:34; Мк 16:7; Ин 21:15-19). Очевидно, что Петр — первый свидетель воскресения. Таким образом, ему положено быть первым в вере (*primatus fidei*), на основе чего он является объединяющим центром (*centrum unitatis*) церкви. Удивительно, однако, что параллельно Петру и Двенадцати двумя строфами позже называются Иаков и другие апостолы. Начиная с А. фон Гарнака, это привело к предположению, что в 1 Кор 15:3-7 отражается история отношений по управлению в Иерусалимской общине⁴¹. Первоначально там были Двенадцать, представителем которых был Петр; это был управляющий орган, руководство которым позднее было воспринято Иаковом. Из этого следовало, что упоминание явлений Воскресшего имело функцию признания в

⁴¹ A. von Harnack *Die Verkahrungsgeschichte, der Bericht des Paulus 1 Kor 15, 3 ff und die beiden Christusvisionen des Petrus* (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Phil.-hist. Klasse). Berlin, 1922.

церкви законности авторитета определенных личностей. Таким образом, речь идет о формулах легитимации. Тем самым выражено нечто правильное и важное: явления обосновывают апостольское служение и всегда содержат в себе мотив посланничества. Истина и реальность Пасхи встречается нам не иначе, как в свидетельстве апостолов. Вера во Христа есть истина свидетельства, основной закон которой точно выражен в Рим 10:14, 15, 17: «Как им уверовать в Того, о Ком не слышали? И как им услышать без проповедующего? И как им проповедать, не будучи посланными? (...) Итак, вера — от проповеди».

Вопрос, однако, состоит в том, можно ли изолировать мотив посланничества, можно ли интерпретировать пасхальные явления чисто функционально, и можно ли противопоставлять эту функциональную интерпретацию интерпретации персональной, касающейся личности Иисуса Христа. Для ответа на этот вопрос требуется тщательно исследовать новозаветное словоупотребление. Решающим термином, встречающимся в 1 Кор 15:3-8 и в Лк 24:34, является слово ὄφθη (ср. также Деян 9:17; 13:31; 26:16). Это ὄφθη можно перевести трояким образом. 1. Пассивно: его видели; активность принадлежит здесь ученикам. 2. Пассивная форма в описании действия Бога: он был показан, он был явлен; активность здесь принадлежит Богу. 3. В форме медиального залога: он дал себя показать, он явился; активность принадлежит здесь самому Христу.

Принимаются в расчет только второе и третье значения, так как в Ветхом Завете слово ὄφθη служит устойчивым понятием для описания теофаний (ср. Быт 12:7; 17:1; 18:1; 26:2 и др.). Явления Воскресшего описаны по модели теофаний; таким образом, согласно пониманию авторов Нового Завета, речь идет о процессах откровения, во время которых вступают в общение с самим Богом. Поэтому Новый Завет и может говорить о том, что Бог дал являться Воскресшему (Деян 10:40). Так понимаемое явление по своей сути не является объектом и определено «диалектикой представления»⁴². Бог открывается именно как Бог сокровенный (ср. Ис 45:15). Откровение Бога — это не объяснение, а откровение его сокровенности и таинственности.

⁴² Так считают прежде всего Х. Шлир и К. Леман: H. Schlier *Über die Auferstehung Jesu Christi*, S. 21; K. Lehmann «Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen», в *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K. H. Schelkle*. Hrsg. von H. Feld und J. Nolte. Düsseldorf, 1973, S. 367.

Это наблюдение открывает еще больше возможностей для интерпретации. Дальше всех идет В. Марксен. Он говорит об опыте видения. Ссылаясь на Гал 1:15 сл., 1 Кор 9:1, он утверждает, что в них ни разу не говорится о видении Воскресшего, а лишь о видении Иисуса как Господа, как Сына. Таким образом, мы должны исходить не из явлений Воскресшего, а из опыта видения, интерпретируемого на основе силлогизма с помощью воскресения. Таким образом, «воскресение Иисуса» является интерпретацией опыта видения. Однако против этого тезиса говорят не только веские герменевтические, но и историко-экзегетические аргументы. А именно, с точки зрения экзегезы можно показать, что в Гал 1:15 сл. речь идет не о видении, а об откровении Прославленного; но в Первом послании к Коринфянам 9:1 говорится о видении Иисуса как Господа (Κύριος). Соответственно, формула ὄφθη нигде не встречается изолированно, но всегда в сочетании с формулой ἠέρον или ἐγήρεται = он был воздвигнут. Из этого контекста нельзя вырывать слово ὄφθη и изолированно делать его исходным пунктом какой-либо теории. Следовательно, мы должны исходить из того, что ученики видели воскресшего Господа. Но что это значит?

О смысле высказываний о явлениях существует конфликт интерпретаций между К. Х. Ренгсторфом⁴³ и В. Михаэлисом⁴⁴. Ренгсторф исходит из того, что сам Бог является действующим субъектом; однако он отмечает фактор зрительного восприятия. Отсюда его толкование: Бог сделал Иисуса доступным зрительному восприятию человека. По-иному трактует Михаэлис: исходя из того факта, что речь идет об устойчиво фиксированной терминологии откровения, он делает вывод, что вопрос о способе этого откровения в значительной мере снят или подлежит богословской оценке. Согласно ему, акцент ставится не на чувственном восприятии — так как речь идет не о процессе видения, — а о процессе откровения. К. Леман⁴⁵ справедливо подчеркивает, что на уровне этой альтернативы вопрос совсем не решается. Действительно, против Ренгсторфа следует отметить, что в пасхальных явлениях Новый Завет далек от всякого визионерства; никогда не говорится о «видениях», о дневных и ночных сновидениях, об экстатических восторгах и

⁴³ К. Н. Rengstorf *Die Auferstehung Jesu*, S. 93-100.

⁴⁴ W. Michaelis *Die Erscheinungen des Auferstandenen*. Basel, 1944; id., статья «ὄραω», в *ThWV*, S. 357-360.

⁴⁵ К. Lehmann «Die Erscheinungen des Herrn», *Op. cit.*, S. 370 сл.

т.д. Это молчание примечательно и характерно. Поэтому как категория субъективного, так и введенная прежде всего Х. Грассом⁴⁶ категория объективного видения, явно недостаточны. С другой стороны, против Михаэлиса можно сказать, что здесь речь не идет о плененности посредством анонимной, исполненной священного трепета трансценденции. Речь идет о совершенно определенном откровении, об откровении распятого Иисуса как воскресшего и прославленного (вознесенного) Господа. Очевидно, что речь идет о абсолютно личном событии, которое, согласно Флп 3:12, заключается в том, чтобы быть захваченным Христом.

Как это следует понимать точнее, видно из Гал 1:12, 16. Там Павел, используя апокалиптическую терминологию, говорит о ἀποκαλύψις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Таким образом, в явлениях речь идет об эсхатологических событиях, точнее, о предвосхищении окончательного эсхатологического откровения, которое подобает одному Богу. Поэтому в Гал 1:15 сл. говорится о том, что «Бог благоволил... открыть Сына Своего во мне». Еще выразительнее говорится во 2 Кор 4:6: «Потому что Бог, сказавший: свет да воссияет из тьмы, есть Тот, Кто воссиял в сердцах наших к нашему просвещению познанием славы Божией в лице Иисуса Христа». *Итак, Бог есть тот, кто открывает, и то, что он открывает, есть его собственная слава. Но он открывает свою славу в лице Иисуса Христа. Таким образом, прежде распятый «видим» во славе (доха) Божьей, или слава Божья есть прославление распятого. То, что открывается свидетелям, является Славой Божьей, его богобытием, которое проявляется именно в том, что Бог отождествляет себя с распятым и воскрешает его из смерти к жизни.*

К аналогичному выводу приводит анализ явлений, о которых повествуют Евангелия. Здесь Воскресший приветствует и благословляет, призывает, говорит и наставляет, утешает, дает указания и посылает с миссией, основывает новую общину. Сначала ученики реагируют с растерянностью, страхом, непризнанием, сомнением, неверием; Воскресший должен сначала «завоевать» их. К этому завоеванию в вере принадлежит момент посланничества и наделения полномочиями, что замечательнее всего описано в Мф 28:16-20. Здесь есть нечто от сияния божественной власти (*exousia*), от неприступного величия и тайны явления Воскресшего. Согласно другим повествованиям, он является, будучи неузнанным (Лк 24:31;

⁴⁶ H. Grass *Ostergeschehen*, S. 233-249.

Ин 20:11 сл.). Его невозможно уловить в его явлении; он является, удаляясь; он приходит как уходящий. Он удаляется в измерение Бога.

Трудности для этой интерпретации представляют различные тексты, в которых говорится о прикосновении к Воскресшему и о совместных с ним трапезах (ср. Лк 24:38 сл.; Ин 20:26 сл.). На первый взгляд, свидетельства кажутся слишком резкими, находящимися на грани богословски возможного и рискованными стать обоснованием «массовой» пасхальной веры. Однако за этим кроется, по-видимому, двоякое намерение: во-первых, говорится о доказательстве тождественности между Воскресшим и распятым; Воскресший узнается по следам от ран. Во-вторых, речь идет об апологетическом мотиве; должен быть отвергнут односторонний спиритуализм и подчеркнута телесность воскресения. Однако Иоанн заметил, что его стиль может вызвать ложное толкование; поэтому его свидетельство заключается фразой: «Блаженны не видевшие и поверившие» (20:29). Этим заключительным замечанием все представляется еще раз в верном свете и говорится, что эти тексты следует интерпретировать с целью выражения их содержания: обоснования пасхальной веры.

Подводя итоги, можно сказать:

1. *В явлениях речь идет не об объективно фиксируемых событиях. К ним нельзя относиться с точки зрения нейтрального наблюдателя на расстоянии. Речь идет о полной захваченности Иисусом, о затронутости и плененности им, о пробуждении веры. В явлениях Иисус окончательно обретает значимость и признание в вере учеников.* Однако при этом было бы ошибкой понимать это событие таким образом, что вера первых свидетелей веры будто бы была облегчена каким-то чудесным образом, и что они словно были «сбиты с ног» и поставлены на колени. Такое понимание сводилось бы гротескным образом к тому, что те, кто первыми проповедовали веру, сами не верили, ибо они были освобождены от веры видением Иисуса. Итак, следует исходить из того, что речь шла о видении верою⁴⁸. Точнее можно было бы сказать: дело шло об опыте веры. Будучи опытом веры, «явления» не были, однако, простыми переживаниями веры, то есть выражением веры. Речь шла о встречах с присутствующим в Духе Христом. Не вера обосновывает реальность воскресения, а реальность Воскресшего, в Духе убеждающая учеников, становит-

⁴⁸ G. Ebeling *Das Wesen des christlichen Glaubens*, S. 64 сл.

ся обоснованием веры. Поэтому следует проводить различие между возникновением пасхальной веры и сутью этой веры, самим воскресением Иисуса.

2. *Встреча с воскресшим Господом характеризуется в Новом Завете как встреча с Богом и познание Бога. То, что открылось ученикам, было реальностью Царства Божьего, окончательно пришедшего в Иисусе Христе через его смерть, сиянием Славы Божьей в лице Распятого. В явлениях говорится об эсхатологическом самооткровении Бога. Оно есть подлинная суть пасхальной веры и веры вообще; говоря по-иному, вера означает: полагать только Бога основой и целью жизни, предоставлять Богу быть Богом, только ему воздавать хвалу. Основой подобной веры никогда не могут быть отдельные факты или доказательства, а лишь вызывающая доверие человека верность/праведность самого Бога. В этом смысле можно сказать, что Иисус из Назарета, как свидетель веры, стал через эти «явления» основой веры.*

3. *Пасхальный опыт веры первых учеников выявляет основные структуры веры; эта вера показывает, что она определяет бытие христианина в целом. Однако она также существенно отличается от нашей веры тем, что передана через опыт первых свидетелей и их традицию. Основанием нашей веры являются апостольские свидетельства. Начало никогда не тождественно только первому пункту в ряду последующих временных пунктов; начало содержит в себе последующее, оно – вечно непостижимый закон, подчиняющий себе все последующее. Начало трансцендирует и делает имманентными вытекающие из него временные моменты; тем самым, в отличие от них, начало имеет не только совсем иную количественную, но и иную качественную структуру, и поэтому никогда не может быть адекватно постигнуто познанием⁴⁹. Эти общие размышления о сущности начала означают применительно к нашей проблеме, что для нас невозможно адекватное понимание переданной через традицию веры, и что поэтому пасхальные явления, как начало этой веры, мы можем понять только по аналогии. Мы должны придерживаться того взгляда, что в них речь шла о личной встрече со Христом. При этом решающий вопрос – не то, что тогда «объективно» случилось, а то, готовы ли мы, подобно первым ученикам, дать Иисусу Христу овладеть собою.*

Если пасхальная вера и, тем самым, вера во Христа основывается на свидетельстве апостолов, то тогда он доступен не иначе как

⁴⁹ A. Darlapp, статья «Anfang», в *LThK* I, S. 525-529.

через апостольское свидетельство, которое будет продолжаться в Церкви, как в сообществе верующих. Только в этом свидетельстве и через него прославленный Христос реально присутствует в истории в своем Духе, ибо историческая реальность никогда не бывает независимой от того, что о ней известно в истории. В этом смысле — но, правда, только в этом смысле — можно сказать, что Иисус воскрес в керигме. Он остается реальностью в истории через свидетельство апостольской Церкви.

СОДЕРЖАНИЕ ВЕРЫ В ВОСКРЕСЕНИЕ ИИСУСА

1. Воскресение Иисуса как проявление эсхатологического могущества Бога

Для того чтобы охарактеризовать воскресение Иисуса, Писание использует два понятия¹: переходный глагол ἐγείρειν в активной и в пассивной форме означает «пробуждать», а переходный и одновременно непереходный глагол ἀναστήναι — «воскресить» или «воскреснуть». В обоих случаях подразумевается метафора, сравнение с выражениями «быть разбуженным» или «пробудиться». Необходимо осознать этот образный характер высказывания о воскресении; для нас, еще находящихся по эту сторону смерти, подразумеваемая реальность сокрыта от непосредственного видения и выражения; мы можем говорить не иначе как образами и притчами. Употребление обоих понятий в переносном значении встречается уже в эллинизме и иудаизме. Они обозначают или пробуждение умерших, возвращающее к земной жизни, или эсхатологическое всеобщее пробуждение умерших, ожидавшееся в позднем иудаизме. Поэтому, если в Новом Завете говорится о пробуждении Иисуса, то тем самым имеется в виду, что с Иисуса начались эсхатологические события. Иисус — первый из воскресших (Деян 26:23; 1 Кор 15:20 сл.; Кол 1:18). Тем самым воскресение Иисуса помещается в перспективу эсхатологической надежды и характеризуется как эсхатологическое событие. Соответственно, его воскресение не означает возвращения к прежней жизни. Он не возвращается к тлению (Деян 13:34). «Христос, восстав из мертвых, больше не умира-

¹ По поводу терминологии см.: E. Fascher «Anastasis — Resurrectio — Auferstehung. Eine programmatische Studie zum Thema “Sprache und Offenbarung”», в *ZNW* 40 (1941), S. 166-229; K. H. Rengstorf *Die Auferstehung Jesu*, S. 22 сл.; J. Kremer *Das älteste Zeugnis*, S. 40-47; A. Oepke, статья «ἀνίστημι», в *ThWI*, S. 368-372; id. статья «ἐγείρω» в *ThWII*, S. 334-336.

ет... а что живет, то живет Богу» (Рим 6:9 сл.). Воскресение — это не возобновление прежней жизни, но начало нового творения (1 Кор 15:42 сл.).

Выраженная в позднем иудаизме надежда на всеобщее воскресение мертвых в конце времен — не позднее дополнение и чуждый вклад в ветхозаветную веру. Источник этой надежды — вера в Яхве как Владыку жизни и смерти; он все держит в своей руке, ему все принадлежит и ему можно безусловно доверять, даже и после смерти. «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит» (1 Цар 2:6; ср. Втор 32:39). Поэтому Иов в состоянии крайней нужды может сказать: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога» (Иов 19:25 сл.). Соответственно, иудейская молитва Шмоне-эсре может непосредственно определять Бога как «Бога, животворящего мертвых». Павел повторяет эту формулу многократно (Рим 4:17; 2 Кор 1:9). Воскресение — настолько деяние Бога и столь характерно для него, что оно непосредственно может служить для характеристики Бога.

В этом смысле Новый Завет очень редко говорит о воскресении Иисуса в активной форме (1 Фес 4:14; Лк 24:7; Ин 20:9), но часто в пассивной, эвфемистически описывая действия Бога по воскресению Иисуса (Мк 16:6 пар.; Лк 24:34; Ин 21:14; Рим 4:25; 6:4, 9; 7:4; 8:34; 1 Кор 15:4, 12 сл., 16 сл., 20; 2 Тим 2:8). Во многих местах воскресение Иисуса непосредственно приписывается Богу (ср. 1 Кор 6:14; Рим 10:9; 1 Кор 15:15 и др.). Это прежде всего происходит в антитетических формулировках Деяний Апостолов: «Начальника жизни убили, Его, Которого Бог воздвиг из мертвых» (3:15; ср. 2:23 сл.; 5:30 и др.). Таким образом, воскресение Иисуса — проявление могущества Бога, действие «безмерного величия силы Его» (Еф 1:19 сл.; ср. Кол 2:12), его славы (Рим 6:4) и его Духа (Рим 8:11; 1 Петр 3:18). Формула «Бог, воскресивший Иисуса из мертвых» (Рим 4:24; 8:11; 2 Кор 4:14; Гал 1:1; Еф 1:20; Кол 2:12) становится в Новом Завете прямо-таки наименованием Бога и его почетным титулом. *Воскресение Иисуса есть не только решающее эсхатологическое деяние Бога, но и его эсхатологическое самооткровение; в нем предельно и окончательно обнаруживается, кто есть Бог: это тот, чья власть охватывает жизнь и смерть, бытие и небытие; он есть любовь и верность, сила новой жизни, на которого поэтому можно положиться даже в крушении всех возможностей человека. Воскресение Иисуса есть откровение и осуществление возведенного им Царства*

Божьего. В воскресении Иисуса из мертвых Бог доказал свою верность в любви и отождествил себя с Иисусом и его делом.

Тем самым, вера в воскресение Иисуса Христа в целом основывается на фундаментальнейшем исповедании веры, на вере в творческую возможность и верность Бога. В конечном счете она основывается на вере в богобытие Бога. И наоборот, можно также сказать, что бытие Бога окончательно проявляется лишь в воскресении Иисуса. Решение в пользу или против пасхальной веры зависит не от каких-то чудесных событий, а от готовности видеть реальность от Бога и довериться этому Богу в жизни и смерти. Таким образом, в принятии решения речь идет о том, можно ли жить, исходя из себя самого и собственных возможностей, или же иметь мужество жить Тем, кто безусловно свободен, самим Богом. Пасхальная вера доверяет Богу в том, что его возможности выше существующей реальности и даже смерти, и она рискует довериться этому Богу в жизни и смерти. Тем самым, пасхальная весть есть противодействие всякому закрытому в себе мировоззрению, которое полностью полагается на себя самого и не оставляет места для непредвиденно новых, творческих возможностей Бога. Вера в воскресение – это не исправление отдельных сторон данной картины мира; она не нарушает закономерности природы в ее отдельных моментах, она, скорее, ставит картину мира под сомнение. Речь идет об основополагающем решении об устройении и смысле здесь-бытия вообще. Если так понимать веру в воскресение, то вместе с ней ставится вопрос и о вере в целом. Христианская вера, которая не была бы верой в воскресение, была бы пустым звуком. *Итак, пасхальная вера – это не добавление к вере в Бога и в Иисуса Христа; она есть итог и суть этой веры.*

2. Воскресение Иисуса как вознесение

Воскресение Иисуса есть окончательное подтверждение личности и дела Иисуса. Оно означает не только завершенность его вести и его дела, но и завершенность его личности. Однако что это означает? Только ли то, что в личности и в образе жизни Иисуса мы находим совершенную модель человека? Итак, является ли весть о воскресении обоснованием человеческого поведения, определяемого радикальной свободой Бога и человека, в основе которой – вера и любовь? Или, более того, означает ли вера в воскресение,

как говорит традиционное представление, что Иисус не умер, но жив? Однако тогда тут же возникают вопросы об историчности и телесном характере воскресения, о состоянии Преображенного.

Чтобы представить христологическое измерение воскресения, мы будем исходить из анализа древней формулы исповедания 1 Кор 15:3-5. Это исповедание состоит из двух параллельных строф, каждая из которых имеет два стиха:

«Христос умер за грехи наши по Писаниям,
и... Он был погребен,
и... Он был воздвигнут в третий день по Писаниям,
и... Он явился Кифе, потом – Двенадцати».

На основе параллельного построения обеих строф возможно интерпретировать вторую строфу в соответствии с первой. В первой строфе приводится сначала историческое свидетельство («Христос умер»), затем этому историческому событию придается сотериологическое значение («за наши грехи»), которое понимается как исполнение ветхозаветного обетования («по Писаниям»); второй стих («Он был погребен») выполняет функцию утверждения, ибо, согласно иудейскому пониманию, погребение является завершением и подтверждением смерти. Если перенести эту схему на вторую строфу, то оказывается, что в повествовании о воскресении речь должна идти об историческом событии, сотериологический смысл которого выражается с помощью теологумена о третьем дне, снова подтверждаемого «доказательством Писания»; явления Петру и Двенадцати служат подтверждением истории спасения.

Прежде всего необходимо выяснить, насколько выражение «в третий день» имеет больше сотериологическое, чем историческое значение². При этом не должно быть исключено, что за этим первоначально стоял также исторический факт – либо обнаружение пустого гроба, либо первое явление на третий день. Однако тот факт, что историческое свидетельство по меньшей мере вторично, выражается уже в том, что вместо выражения «в третий день» встречаются также и другие: «через три дня» или «после третьего дня». Важнее, однако, факт раввинистического теологумена, согласно которому Яхве не оставляет в беде израильтян или праведников больше трех дней. Этот теологумен основывается на тексте из Ос 6:2:

² Подробные разъяснения см. у К. Лемана: K. Lehmann *Auferweckt am dritten Tag* (библ.); id. статья «Triduum mortis», в *LThK X*, S. 339.

«Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить перед лицом Его». Можно сослаться также на легенду, согласно которой Иона находился три дня и три ночи во чреве рыбы (Ион 2:1). Таким образом, «третий день» выражает следующее: воскрешая Иисуса, Яхве принимает решительные меры для освобождения своего Праведника; воскресение Иисуса — это событие спасения, благодаря которому исполняется Писание. Оно стало решающим поворотом в истории спасения, окончательным доказательством верности, справедливости и любви Бога.

Итак, если третий день в первую очередь должен быть понят не как календарный, хронологический факт, а как выражение глубокого значения воскресения Иисуса в истории спасения, то это не означает, что самому событию воскресения можно отказать в значимости. Дело заключается в том, чтобы с помощью теологумена о третьем дне выразить и подчеркнуть спасительную важность реального события и то, что Бог в реальной исторической ситуации предельной безысходности осуществил активное вмешательство. Таким образом, в теологумене о третьем дне речь идет об историчности спасения, об истории как спасении. Тем самым мы стоим перед решающим вопросом об историчности самого воскресения. Разумеется, ответ на этот вопрос в значительной степени зависит от того, что понимать под историчностью. В самом начале было отмечено, что речь идет не об исторически установленном факте в смысле общего объективно-нейтрального, подлежащего проверке факта. Между тем прояснилась и суть этого утверждения: воскресение Иисуса — исключительное и не имеющее аналогий Божье деяние, которое как таковое не является фактом в ряду других фактов. И все же — что очевидно из взаимосвязи первой и второй строф 1 Кор 15:3-5 — это Божье деяние происходит не в какой-то «метаистории», потусторонней человеческой истории, а совершается в личности распятого и погребенного. *Воскресение имеет свое историческое завершение в Иисусе из Назарета, распятом и погребенном, который предохраняет его (воскресение) от того, чтобы быть чистым событием веры. Однако неразрывная связь между распятием и воскресением и их равенство имеют основание только в верности завету Бога-Творца. Это избавляет воскресение Иисуса от всякого соотношения и аналогии с иным событием и означает, что в истории начался новый эон.*

Глубину богословского измерения этого события Писание в особенностях выражает понятиями «возвышать» или «возносить»,

«возвышение» или «вознесение»³. В допапавловом гимне Христу из Послания к Филиппийцам⁴ (2:9) вместо воскресения говорится о возношении; такое понимание находит отражение во многих местах Нового Завета (Лк 24:26; Еф 4:8 сл.; 1 Тим 3:16; Евр 12:2; 2 Петр 1:11; Откр 5:6). В других местах вознесение является непосредственным следствием воскресения и непосредственно сопутствует ему, как например, в христологии двух ступеней в Рим 1:3 сл. (ср. также Откр 5:30 сл.; 1 Фес 1:10; Еф 1:20 сл.; 1 Петр 1:21; 3:22 и др.). Воскресший жив для Бога (Рим 6:9 сл.). Поэтому в Мф 28:16 сл. — единственном сообщении этого Евангелия о явлении Иисуса — Воскресший является как вознесенный и наделенный полнотой божественной власти. Яснее и выразительнее всего связь между крестом, воскресением, вознесением и посыланием Духа обнаруживается в Евангелии от Иоанна. «Возвышение» или «вознесение» имеет в четвертом Евангелии⁵ двойной смысл, подразумевающий как возношение на крест, так и вознесение к Отцу (Ин 3:14; 8:28; 12:32), то есть прославление (7:39; 12:16 и др.). Послушание до крестной смерти как суть бытия Иисуса (4:34; 5:30) и как самопожертвование Иисуса Отцу — это одновременно переход к Отцу (13:1) и вхождение в вечную славу (17:5, 23 сл.). Поэтому Воскресший является Марии Магдалине как направляющийся к Отцу, как удаляющийся к нему. Вознесенному однажды на крест и к Отцу дана всякая власть, он может все привлечь к себе (12:32). Поэтому Воскресший уже в вечер Пасхи дает ученикам Святого Духа, через которого он приобщает их к полноте своей власти (20:22). Пожалуй, это самое величественное пасхальное богословие, которое можно себе представить: Иисус, умирая, предает себя в послушании воле Отца; Отец так принимает это послушание, что самопожертвование Иисуса достигает своей цели,

³ По этому вопросу см.: G. Bertram, статья «ὑψος» и др., в *ThWV* VIII, S. 600-619; id. статья «Erhöhung», в *RAC* VI, S. 22-43; E. Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*. Zürich, 1962 (2-е изд.); F. Hahn *Hoheitstitel*, особ. S. 112-132, 189-193, 251-268, 290-292, 348-350 и др.

⁴ Прежде всего см.: E. Käsemann «Kritische Analyse von Phil 2:5-11», в *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, S. 51-95; G. Bornkamm «Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2:6-11», в *Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2. München, 1963, S. 177-187; J. Gnllka *Der Philipperbrief*. Freiburg—Basel—Wien, 1968, S. 131-147 (библ.), а также прежде цит. S. 111 сл.

⁵ Подробнее об этом см.: W. Thüsing *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*. Münster, 1970 (2-е изд.); R. Schnackenburg *Das Johannesevangelium, II. Teil*. Freiburg—Basel—Wien, 1971, S. 498-512 (экскурс).

принимается Богом и означает его вознесение. Страстная пятница, Пасха, вознесение и пятидесятница составляют единую недельную мистерию, Пасху Господню (*Pascha Domini*), переход Иисуса через смерть к жизни, через который он и нам открывает новую жизнь в Святом Духе.

Это единство воскресения и вознесения, засвидетельствованное почти во всех новозаветных писаниях, кажется нарушенным Лукою⁶, который «вставляет» между воскресением и вознесением период в сорок дней. Кроме того, кажется, что Лк — в отличие от остальных текстов Нового Завета — изображает вознесение как исчезновение Иисуса, воспринимаемое со стороны (ср. Деян 1:9 сл.). Эти тексты в значительной мере наложили свой отпечаток на общепринятые религиозные представления. Однако следует отметить, что под 40 днями у Луки подразумевается не точная историческая дата, а круглое число. Число 40 считается священным (странствие израильтян по пустыне; пребывание Иисуса в пустыне). Собственно говоря, 40 — это единственное число, имеющееся в распоряжении для обозначения продолжительного отрезка времени. Таким образом, речь идет о времени, длящемся долго, особенно о значительном по важности святом времени. Это то время, когда Воскресший являлся ученикам.

«Сообщение» Луки о вознесении соответственно оказывается в рамках повествования о пасхальном явлении. Поэтому в Деян 1:3 также определенно говорится о «видении». Как и в повествовании о гробе, здесь тоже появляется ангел, разъясняющий случившееся. Эти параллели доказывают, что повествование о вознесении у Луки — повествование пасхальное. Кроме того, у Луки говорится о явлении Христа на небе (Деян 10:40; 13:30); и, согласно Луке, Иисус вошел через свое воскресение в свою славу (Лк 24:26; ср. 23:42 сл.). В своем повествовании о вознесении Лука наглядно выражает то же самое с помощью символа облака. Облако, на котором Иисус удаляется от взора удивленных учеников, не метеорологическое явление, а богословский символ. Уже в Ветхом Завете облако сопутствует Богу и является знаком его всемогущего присутствия. Таким образом, в нашем повествовании облако означает не что иное, как то, что Иисус был принят в обитель Божьей славы и Божьей жиз-

⁶ G. Lohfink *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*. München, 1971; id. *Die Himmelfahrt Jesu – Erfindung oder Erfahrung?* Stuttgart, 1972.

ни, и что он в новом смысле причислен Богом к своим. Так повествование о вознесении оказывается последним пасхальным повествованием. Согласно Луке, 40 дней служат функцией соединения времени Иисуса со временем Церкви; здесь обе эпохи «перехлестываются»; итак, речь здесь идет об идее непрерывности между Иисусом и Церковью, которую Лука может выразить только таким образом. Вознесение оказывается последним пасхальным явлением и одновременно началом Церкви.

Идея вознесения для нашего сознания сегодня совершенно не органична. Совсем по-иному это было в позднем иудаизме. Э. Швайцер доказал, что там представление о страдающем и вознесенном праведнике играло большую роль⁷. Илия, Енох и другие праведники переносятся на небо, чтобы там — подобно Баруху — быть сохраненными как свидетели до последнего Суда; подобным же образом возвращение Илии ожидалось в конце времен (Мф 11:14; 16:14; 17:10). Вознесение (или удаление) являлось в позднем иудаизме единственной категорией, которая в состоянии была выразить, что земной человек вновь будет играть роль в эсхатологических событиях. Таким образом, вознесение — это общеупотребительная категория, с помощью которой пытались выразить эсхатологическое значение человека.

Поэтому самые ранние высказывания о вознесении Иисуса также явно относятся к эсхатологическому контексту: Иисус вознесен на определенное (короткое) время, чтобы затем явиться с небес как эсхатологический Мессия и вновь прийти как таковой (1 Фес 1:10; Деян 3:20 сл.)⁸. Таким образом, эти высказывания должны выразить следующее: в этом Иисусе из Назарета, который был распят и пребывает у Бога, решается эсхатологическая судьба; кто признает его уже сейчас, будет спасен на Суде. Кто сторонник Иисуса Христа в вере, будущее того в безопасности, он должен надеяться и доверять. «Кто осудит? Христос Иисус, умерший, но и восставший? Он, Который пребывает по правую сторону Бога? Он, Который и ходатайствует за нас? Кто нас отлучит от любви Христовой: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?» (Рим 8:34 сл.).

⁷ E. Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung*, особ. S. 21-33.

⁸ F. Hahn *Hoheitstitel*, особ. S. 126-132; см. критическое замечание по этому поводу В. Тюзинга: W. Thüsing *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (Stuttgarter Bibelstudien 42). Stuttgart, 1969.

Тем самым становится ясным второй, впоследствии все более разрабатываемый аспект идеи вознесения. Если реальное исповедание веры в Иисуса Христа является столь решительным, то его господство не может больше рассматриваться просто как будущее, оно должно быть скорее настоящим. Первоначальное представление о господстве только в будущем сменяется теперь представлением о господстве в настоящем. Это не принципиальный прорыв, ибо и древняя концепция видела свою цель в реальном исповедании веры в Иисуса Христа, которое будет подтверждено только во время его пришествия. Даже если при этом акцент несколько смещается, от эсхатологического аспекта отказаться будет все же не так легко (ср. 2 Тим 4:1-18; 1 Кор 15:24 сл.). Идея реального установления власти развивается прежде всего на основе текстов псалмов; при этом особую роль играет Пс 110/109:1: «Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (ср. Мк 14:62 пар.; 16:19; Деян 2:23; Еф 1:20; Евр 1:3-13; 8:1; 10:12 сл.). Таким образом, вознесение означает небесную интронизацию и введение в божественные достоинство и власть. Будучи вознесенным, Иисус сопричастен власти (Рим 1:3 сл.; 1 Кор 5:4; 2 Кор 12:9; Флп 3:10; Еф 1:20 сл.; 1 Петр 3:22) и к славе (*δόξα*) Бога (Флп 3:21; 2 Кор 4:4; 1 Петр 1:21). В этой «властной позиции» он ходатайствует за нас перед Отцом (Рим 8:34) и спасает нас во время грядущего Божьего Суда (Рим 5:9 сл.). Согласно Евангелию от Иоанна, Воскресший входит в союз вечной любви с Отцом (17:23). Короче говоря: воскресение и вознесение означают, что Иисус полностью и навсегда живет для Бога (Рим 6:9 сл.). *Итак, возвышение по правую сторону Бога означает не удаление в потусторонний мир, а бытие Иисуса у Бога, бытие в измерении Бога, в его власти и славе. Возвышение означает тем самым не удаленность от мира, а новый способ бытия среди нас; отныне Иисус пребывает с нами по образу Божьему и как Богом посланный. Образно выражаясь, он является нашим ходатаем перед Богом: он всегда ходатайствует за нас (*semper interpellans pro nobis*) (Евр 7:25)⁹.*

Подводя итог, можно определить воскресение Иисуса как внутреннее единство исторического и эсхатологически-богословского события. Свое историческое измерение воскресение Иисуса получает в том, что оно совершается с распятым Иисусом из Назарета.

⁹ См. тезисы Й. Ратцингера: J. Ratzinger, статья «Himmelfahrt Christi», II. Systematisch, в *LthKV*, S. 360-362.

Воскресение означает, что крест, с точки зрения человеческой обозначающий конец, излом, бесчестие, это одновременно и проявление силы Божьей, и поэтому новое начало и основа надежды. Воскресение означает, что послушание Иисуса действительно получает место там, куда оно устремлено — у Бога, и что Бог принимает его, принимая к себе Иисуса. *Воскресение есть завершённый и завершающий итог смерти на кресте. Поэтому после жизни и страданий Иисуса оно не является отдельным событием, а оно есть то, что глубочайшим образом происходит в смерти Иисуса: действительная и перенесенная самоотдача живого человека Богу и исполненное милости и любви принятие этой жертвы Богом. Воскресение — это как бы божественное измерение глубины креста, когда Бог окончательно становится человеку близким и человек окончательно приближается к Богу*¹⁰. В этом парадоксальном единстве креста и воскресения любовь и власть Бога полностью и навсегда входят в здесь-бытие человека до смерти, и наоборот — человек в послушании полностью предается воле Отца. Оба момента — две стороны одного процесса. Крест и воскресение составляют вместе единую Пасху Господню.

При такой интерпретации воскресения мы вновь оказываемся перед вопросом о телесности воскресения. В сущности, принимая всерьез историчность воскресения, следует принять и его телесность, ибо без тела невозможно представить себе Иисуса из Назарета как конкретного человека. Итак, если мы не хотим впасть в христологический докетизм, то невозможно обойти телесности воскресения. Тогда возникает вопрос о том, как следует представлять такое телесное воскресение. Очевидно, что этот вопрос затрагивает серьезные проблемы и может создать трудности для веры. Однако в разрешении этой проблемы определяющими являются не схоластические спекуляции о материальном тождестве земного и преображенного тела или о свойствах и качестве воскресшего тела, а принципиальный вопрос, что вообще понимается в Писании под телом и телесностью.

Тело (σῶμα) в Писании¹¹ не только одно из самых важных, но и одно из самых трудных понятий. Согласно Писанию, тело является для человека столь важным, что бытие после смерти невозмож-

¹⁰ K. Rahner *Zur Theologie des Todes*; id. «Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit», *Op. cit.*; id. *Christologie*, S. 44-47.

¹¹ По этому вопросу см.: E. Schweizer — F. Baumgärtel, статья «σῶμα» в: *ThWV*, S. 1024-1091.

но представить без тела (1 Кор 15:35 сл.; 2 Кор 5:1 сл.). Для евреев тело не является — как для греков — гробницей души (σῶμα — σῆμα) или — как для гностиков — началом зла, от которого может освободиться лишь собственная самость человека. Тело — это Божье творение, и оно всегда обозначает целостность человека, а не только одну часть. Но эта целостность человека понимается не как замкнутая в себе форма классического эллинизма, не как телесная субстанция в материализме, и не как личность и индивидуальность в идеализме. Тело — это весь человек в его отношении к Богу и к ближним. Оно есть место, где человек встречает Бога и своего ближнего. Тело является самой возможностью, реальностью общения.

Отношение к Богу и к ближнему может быть охарактеризовано по-разному. Тело — это место, где человек в зависимости от обстоятельств находится в отношении доминантности; оно бывает местом, где человек предается греху, эгоизму, жадности, стремлению к власти и т.п., или где он служит Христу в любви, преданности, бескорыстии и т.п. Для того, кто следует за Иисусом Христом, тело становится местом, где это послушание проявляется и осуществляется. Оно есть место конкретного послушания. Поэтому Павел говорит, что мы должны служить Богу нашим телом (Рим 12:1 сл.); мы должны нашим телом прославлять Бога (1 Кор 6:20). Поэтому тело принадлежит Господу и Господь — телу (1 Кор 6:13). В зависимости от того, в каком отношении — овладения или служения — мы находимся, тело может быть плотским или духовным. Духовное тело, о котором Павел говорит в главе, посвященной воскресению (1 Кор 15), не является телом, имеющим вид какой-то чудесной духовной субстанции. Духовное тело (σῶμα πνευματικόν) скорее определяется духом; оно есть тело, полностью определяемое Духом Бога. Следовательно, Дух здесь не материал, субстанция, из которого состоит тело, а измерение, в котором тело находится: оно есть Божье измерение.

Тем самым мы можем окончательно определить, что такое духовное тело воскресшего(ей): это — полнота человека (то есть не только душа), окончательно пребывающая в Божьем измерении, которое полностью входит в господство Бога. Итак, телесность воскресения означает: вся личность Господа окончательно находится у Бога. Но, с другой стороны, телесность воскресения также означает, что Воскресший продолжает оставаться в отношении с миром и с нами, а именно — как тот, кто пребывает теперь у Бога; таким

образом, он существует среди нас божественным образом, то есть, полностью по-новому. Поэтому Павел может сказать, что тело Господне — это тело для нас (τὸ σῶμα ὑπὲρ ἡμῶν) (1 Кор 11:24). Это постоянное и новое бытие Иисуса Христа *для-нас* и *с-нами* яснее всего выражается в Евхаристии, в которой Христос предает себя за нас и нам открывается. Таким образом, телесность воскресения означает не что иное, как то, что Иисус, существуя всей своей личностью в Боге и от Бога, постоянно и по-новому существует среди нас.

Такой библейский взгляд на тело подтверждается антропологически¹². Согласно современной антропологии, телесность нельзя просто так отождествлять с вещественностью и материальностью. Телесность означает скорее интегрированность человека в мир; она свидетельствует о том, что человек так связан с миром, и мир так связан с человеком, что человек в своем теле буквально считает своей собственной частью мира, более того, он сам является частью мира. Через свое тело и в нем человек находится в отношении к полноте реальности мира. Тело словно является «средой», соединяющей человека и мир; оно — присутствие мира в человеке и человека в мире. Это осязаемое *бытие-с-миром* человека и это *бытие-с-человеком* мира являются для обоих столь важными и определяющими, что человека вообще не было бы без этого реального *бытия-в-мире*, так же как и наоборот, не существует мира как такового без этого отношения к человеку. Итак, нельзя представить, как человек был бы сначала человеком (духом, самостью и т.д.) и только потом имел бы отношение к миру. Скорее, человек является человеком только посредством своего отношения к миру, а это значит, посредством своего тела. Поэтому экзистенция без тела для человека невозможна.

Краткие антропологические размышления могут пояснить результаты библейского исследования. *Телесность воскресения означает, что Иисус Христос, полностью войдя через свое воскресение и вознесение в Божье измерение, одновременно по-новому и божественным образом пребывает в полноте среди мира, среди нас и с нами «до конца века» (Мф 28:20). Через воскресение и вознесение Иисуса «часть мира» окончательно достигла Бога и была Богом принята.*

То новое, что совершилось среди нас благодаря возвращению Иисуса к Богу и его новому пришествию к нам, традиционно назы-

¹² Библиографию по этому вопросу см. ниже в части III, гл. II, раздел 1.

вается по аналогии с языком мифологии небом¹³. В первоначальном смысле небо означает высшее место, ярус, возвышающийся над землей (эмпирей). Обычно это небо представляется в виде пустого пространства, в которое принимается Иисус и куда в конце входят праздничной процессией и святые. Это более или менее мифологические представления; с богословской точки зрения небо — это измерение, которое возникает, когда творение окончательно достигает Бога. Достичь неба означает: прийти к Богу, быть на небе, быть с Богом. Тем самым, небо — это эсхатологический феномен; оно не просто есть, оно скорее возникает в тот момент, когда первое творение окончательно эсхатологически достигает Бога. Итак, небо открывается в воскресении и вознесении Христа. Собственно говоря, Иисус не принимается на небо, но тем, что он принимается Богом, начинается небо. Небо — это духовно воскресшее тело Христа.

Сказанное выявляет некоторые подходы к оценке схоластических спекуляций о свойствах и качестве воскресшего тела. Бесстрастность (*impassibilitas*) и бессмертность (*immortalitas*), тонкость (*subtilitas*) и легкость (*agilitas*), то есть пронизанность и овладение тела духом, преодоление всякого отчуждения в человеке, наконец, просветленность (*claritas*), преображенность славой Бога могут быть принципиально поняты — при всей проблематичности подобных спекуляций в деталях — как проявление полноты всего человека в славе Бога. Сложнее обстоит дело с вопросом о материальной тождественности преображенного воскресшего тела с телом земным. Большинство богословов представляют точку зрения о тождественности не только телесности, но телесности конкретно материальной. Но если отвлечься от вопроса о том, что, например, эта тождественность могла бы означать ввиду постоянного обмена веществ, и от последствий для совсем иных возникающих проблем, в сущности абсолютно неразрешимых, как например, вопрос, в каком возрасте воскресают мертвые, то спрашивается, не подчеркивает ли Павел в 1 Кор 15:35-36, 42-44 скорее отсутствие связи между земным и преображенным телом, и не отказывается ли он в итоге от всего вопроса как от не имеющего смысла: «Но скажет кто-нибудь: как восстают мертвые и в каком теле они приходят?»

¹³ J. Ratzinger, статья «Himmel», III. Systematisch, в *LThK V*, S. 355-358; id., статья «Himmelfahrt», *ibid.*

Неразумный! то, что ты сеешь, не может быть оживотворено, если не умрет... Так и воскресение мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в бесчестии, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное». Но духовным является тело, то есть человек в своих отношениях к ближним и к миру, когда это отношение к миру пронизано любовью к Богу. Едва ли возможно конкретно сказать, «каким» является подобное духовное тело. Во всяком случае, подобные вопросы в Писании совершенно вторичны по сравнению с вопросом о спасительном значении телесного воскресения.

Вместе с телом Христовым вся реальность в своем высшем выражении уже достигла Бога. Так, небо уже возвышается во времени. Поэтому логично, что Церковь как место, где Христос присутствует в вере, надежде и любви, называется Телом Христовым. Когда Павел говорит, что наша обитель на небе (Флп 3:20), и что мы со Христом даже посажены на небе (Еф 2:6; ср. Кол 1:5; 3:3), то тогда это небо изначально находится там, где люди в вере и любви, а также в надежде и терпении существуют «во Христе» и соучаствуют вместе со своим миром в том завершении, которое пришло со Христом. Таким же образом и вся реальность войдет в новую историческую динамику, которая только тогда найдет свое завершение, когда Бог станет «все во всем» (1 Кор 15:28).

Значение для истории спасения, обретенное Иисусом Христом на основе его воскресения и вознесения, Писание выражает в исповедании Иисуса как Господа (*Kyrios*)¹⁴. В ранней церкви наряду с исповеданием «Иисус есть Христос» решающую роль играет исповедание «Иисус есть Господь» (Рим 10:9; 1 Кор 12:3; Флп 2:11). Этим титулом должно быть выражено небесное владычество воскресшего и вознесенного.

О происхождении этого титула велась и ведется оживленная дискуссия. Он играл значительную роль в древних культовых мистериях для обозначения соответствующих божеств; кроме того, он

¹⁴ К этой теме см.: G. Quell – W. Foerster статья «κύριος», в *ThW III*, S. 1038-1098, особ. 1078 сл.; O. Cullmann *Christologie*, S. 200-244; F. Hahn *Hoheitstitel*, S. 67-132; I. Herrmann *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*. München, 1961; W. Kramer *Christos – Kyrios – Gottessohn*, особ. S. 61 сл.; E. Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung*, S. 77-86; id. *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*. München–Hamburg, 1968 (8-е изд.) (= Siebenstern-Taschenbuch 126), S. 145 сл., 172 сл.

встречается в римском имперском культе. Поэтому религиозно-историческая школа (в особенности В. Буссе), а впоследствии Р. Бульман и его школа, выводят этот титул из эллинистического мира. Однако эта теория испытывает большие трудности из-за того, что титул «Господь» (*Kyrios*) мы находим в молитвенном призывании палестинских общин в арамейской форме «Маранафа» (1 Кор 16:22; Откр 22:20; Дидахе 10:10, 6). При этом тот факт, что это арамейское молитвенное призывание встречается позднее в других греческих текстах, указывает на то, что оно было в употреблении уже очень рано, и поэтому передавалось в эллинистических общинах как священная традиция. Поэтому В. Ферстер, О. Кульман, Э. Швайцер и большинство католических авторов настаивают на палестинском происхождении этого титула.

Важнее происхождения этого титула оказывается его смысловое значение. Формула «Маранафа» может быть понята по-разному. Она может означать: «наш Господь пришел» (он здесь, он присутствует), или «Господь наш, гряди». В первом случае речь идет об исповедании, во втором — о молитвенном призывании скорого наступления парусии. Словом *Kýrios* Павел однозначно называет присутствующего вознесенного Господа. Это представление заключает в себе два момента: Иисус вознесен, он пребывает у Бога; но он также присутствует своим Духом в Церкви (2 Кор 3:17), прежде всего посредством слова и таинства. Следовательно, для Павла Иисус Христос не является в первую очередь Учителем и Прообразом, а Господом, присутствующим в слове и в праздновании евхаристии, принимающим в свое служение апостола и каждого христианина. «Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя. Ибо, живем ли — для Господа живем, умираем ли — для Господа умираем. И потому, живем ли или умираем — мы Господни» (Рим 14:7 сл.).

На это Господство, распространяемое на весь космос и переносимое на начало творения, намекает уже Павел (1 Кор 8:6); в поздних Павловых писаниях (Еф 1:10 сл.; Кол 1:15-20; Евр 1:2 сл.) и у Иоанна (1:1-10) эта идея получает предельное развитие. Вся вселенная подвластна Христу. Он словно наместник Царства Божьего; в нем и через него воздвигается Царство Божье. Это космологическое и протологическое истолкование исповедания Христа является соответствующим выводом из эсхатологического характера жизни, смерти и воскресения Иисуса. Если в нем — начало и завер-

шение истории и достижение цели, в которой все находит свое исполнение, то есть если с ним пришло спасение, то только потому, что изначально все было сотворено для Иисуса. Таким образом, «да» Отца, обращенное к Иисусу и к его делу, есть одновременно «да», обращенное ко всей реальности, оно — спасение мира.

3. Воскресение Иисуса как событие спасения

Воскресение Распятого и его введение в божественное владычество не является для Нового Завета изолированным событием, это начало и предвосхищение всеобщего воскресения мертвых. Иисус — это Первенец из воскресших (1 Кор 15:20; Кол 1:18; Деян 26:23; ср. 3:15; Откр 1:17 сл.). Действительно, Павел понимает всеобщее воскресение, исходя не из воскресения Иисуса, а наоборот, воскресение Иисуса видит в перспективе надежды на всеобщее воскресение: «Если же нет воскресения мертвых, то и Христос не восстал» (1 Кор 15:13; ср. 16). *Таким образом, воскресение Иисуса находится в универсальной перспективе; оно не является единовременным, изолированным событием, но — событием, открытым в будущее, более того, открывающим мир в будущее. Оно включает в себе эсхатологическое завершение человека в его целостности, новое человечество и новый мир. Оно есть предвосхищение и предвидение того, что с воздыханием и нетерпением ожидает все творение — откровения свободы Божьих детей (ср. Рим 8:19 сл.), грядущего Царства свободы.*

То, что нельзя игнорировать эсхатологическо-апокалиптическую перспективу пасхальной веры и тем самым христианской веры и богословия вообще, было подчеркнуто Э. Кеземаном¹⁵. В. Панненберг¹⁶ выявил, что при этом речь не идет о чем-то полностью недоступном нам сегодня, но скорее — о сущностном измерении человека, которое обосновано в бесконечном назначении человека и возникающей из него надежды. В своем «Богословии надежды» Ю. Мольтман¹⁷ сделал систематические выводы как для понимания

¹⁵ E. Käsemann «Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik», в id. *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, S. 105-131.

¹⁶ W. Pannenberg *Grundzüge*, S. 78 сл.

¹⁷ J. Moltmann *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München, 1968 (7-е изд.); id. «Gott und Auferstehung», *Op. cit.*; id. *Der gekreuzigte Gott*, особ. S. 153-166.

мира и человека, так и для понимания Бога. При этом, правда, не следует упускать из виду того, что апокалиптика не знает воскресения отдельного человека до всеобщего воскресения мертвых. Поэтому весть о воскресении Иисуса является поправкой к апокалиптической картине мира, означающей, что согласно новозаветному представлению речь идет не о каком-либо будущем мира, а о будущем Иисуса Христа. Речь идет об универсальном расширении того, что окончательно началось в его личности и в его судьбе. Поэтому В. Крек¹⁸ справедливо подчеркнул, что не только эсхатология определяет христологию, но и, наоборот, христология служит мерой эсхатологии. Сам Иисус Христос — наше будущее и наша надежда. Бог надежды (Рим 15:13) имеет в Новом Завете не абстрактные, а конкретные человеческие черты, черты человеческого облика и человеческой личности того, кто предал себя за нас.

Христологическая коррекция и конкретизация апокалиптической модели позднего иудаизма имеет самое принципиальное значение для правильного понимания отличной от нее христианской концепции. Ею утверждается не только то, что будущее всей реальности уже началось с Иисуса и им решительным образом определяется; сказано даже больше: личность и судьба Иисуса и есть это будущее, а он стал через свое воскресение спасением мира. «Он был предан за согрешения наши и воздвигнут для оправдания нашего» (Рим 4:25). Это значит: *Воскресение Иисуса означает не только окончательное его принятие и утверждение, но и его принятие в единство жизни и любви с Богом. В воскресении и прославлении Иисуса Бог принял — скорее даже для других людей — бытие Иисуса и утвердил окончательно мир и примирение с миром. В Иисусе и через Иисуса любовь Бога отныне окончательно обращена ко всем людям.*

Этот принципиальный тезис, который теперь должен быть конкретно развернут, прежде всего означает не только критическое исправление современных абстрактных утопий, но и попыток выведения христианской идеологии истории из надежды, обоснованной воскресением Иисуса. Подобные попытки возможны в различных, даже противоположных направлениях. Можно — подобно первохристианскому энтузиазму — настолько подчеркивать уже ныне осуществленное бытие во Христе, что еще существующая

¹⁸ W. Kreck *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*. München, 1961, S. 82 сл.

реальность старого мира станет безразличной. Подобный взгляд может быть выражением отстраненности от мира, даже бегства от него, но он может привести также к моральной распущенности. С другой стороны, можно попытаться вывести из Пасхи прогрессивную, эволюционную или революционную идеологию истории. Обе концепции недооценивают христологическое обоснование христианского отношения к миру и заключающееся в нем единство креста и воскресения. Это единство свидетельствует о том, что пасхальная надежда выводит христиан на путь креста, то есть, по существу, конкретного повседневного послушания (ср. Рим 12:1).

Следовательно, христианскую надежду не следует смешивать с бегством от мира. Христианская надежда основана скорее на верности Бога своему творению и завету; поэтому она верна земле. Как надежда на вечную жизнь, она не только исполнена благоговения перед жизнью, но и предназначена служить всему живому. Кто имеет надежду, тот становится деятельным знаком надежды на жизнь. С другой стороны, эта надежда не позволяет триумфалистским образом свести себя ко всеобщему историко-богословскому принципу прогресса. Она, правда, свидетельствует о том, что в конце Бог будет «все во всем» (1 Кор 15:28). Но этот Бог, будучи «все во всем», осуществляет себя не в целенаправленном историческом развитии; это развитие основано скорее на вере в Божью любовь, эсхатологически-окончательно явленную в смерти и воскресении Иисуса; отныне этой любви непостижимым образом принадлежит все будущее. Подобная надежда исключает всякие исторические спекуляции, но создает возможность для исторической практики; из веры, которая всегда остается любовью (1 Кор 13:8), следует, что уже одно то, что сделано из любви, навсегда имеет прочность и остается в составе реальности¹⁹. Об этой любви, переходящей в реальность, можно сказать, что она свидетельствует о своей пасхальной победоносной силе именно в терпении и в преодолении испытаний: «Со всех сторон мы угнетаемы, но нам не тесно; мы в недоумении, но не в отчаянии; гонимы, но не оставлены; низвергаемы, но не гибнем; всегда, где бы мы ни были, мы носим в теле мертвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса в теле нашем была явлена» (2 Кор 4:8-10).

¹⁹ «Пастырская конституция о Церкви в современном мире» (*Gaudium et Spes*), 39, в *Документы II Ватиканского собора*. М., 1998, с. 407-408.

Любовь и верность Бога, явленные и действенные эсхатологически-окончательно в кресте и воскресении Иисуса, — это эсхатологическая реальность в чистом виде, которая определяет настоящее и которой принадлежит все будущее. Это новое бытие «во Христе» означает для христианина, что он умер и был погребен со Христом, чтобы однажды с ним воскреснуть (Рим 6:4 сл.). Так как надежда и реальность будущего воскресения определяет настоящее уже сейчас, то поздние Павловы писания могут определять воскресение как нынешнюю реальность (ср. Еф 2:6; Кол 3:10 сл.). Однако новое бытие в Иисусе Христе не таинственный флюид, изменяющий человека и человечество ложно-магически. Эсхатологическая реальность, начавшаяся в Иисусе Христе, скорее изменяет объективную ситуацию всех людей и создает для них возможность через веру и крещение принимать участие в этой новой реальности. Поскольку Иисус Христос объективно и онтологически сопричастен ситуации каждого человека, то воскресение составляет силу, экзистенциал, который прежде принятия нами решения это решение оценивает и побуждает его принять²⁰. Там, где человек через веру и крещение принимает участие в этой реальности, там он становится во Христе новым творением (2 Кор 5:17; Гал 6:15); там можно сказать: «Живу больше не я, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

Новое бытие во Христе может быть описано в Писании многообразно: жизнь, справедливость, искупление, мир, прощение и т. п. Ни от одного из этих понятий нельзя отказываться. *Однако в современной ситуации новое бытие во Христе лучше всего может быть обобщено в понятии христианской свободы. Христианская свобода оказывается для нас конкретным способом осуществления того, что в пределах истории означает воскресение.*

Несомненно, свобода²¹ стала очень употребительным, многозначным и часто неверно понимаемым словом. Уже Павлу кажется необходимым отграничить христианскую свободу от злоупотреб-

²⁰ Подробнее об этом см. ниже в ч. III, гл. II, раздел 1, с. 253 сл.

²¹ К этой теме см.: H. Schlier, статья «ἐλευθερος» и др., в *ThWII*, S. 484-500; id. «Über das vollkommene Gesetz der Freiheit», в *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* I. Freiburg—Basel—Wien, 1966 (4-е изд.), S. 193-206; id. «Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis», в *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III. Freiburg—Basel—Wien, 1971, S. 216-233; E. Käsemann *Der Ruf der Freiheit*. Tübingen, 1972 (5-е изд.); D. Nestle, статья «Freiheit», в *RAC VIII*, S. 269-306; H. Küng *Die Kirche*. Freiburg—Basel—Wien, 1967, S. 181-195.

ления ею и от ее неверного толкования. «Все мне позволено» — таким, кажется, был лозунг коринфских энтузиастов (ср. 1 Кор 6:12; 10:23). Павел подхватывает лозунг, но исправляет его двояким образом. Он напоминает коринфянам о том, что эта свобода имеет свое основание в Иисусе Христе. Обладать христианской свободой не так просто; ее также не просто принять. Для этой свободы освобождаешься только через Христа; она есть дарованная, освобождающая свобода (ср. Гал 5:1, 13), так связанная со Христом, что таким образом освобожденный принадлежит в реальности Христу, как Христос принадлежит Богу (ср. 1 Кор 3:21-23; 6:13-20). Кроме того, основанная на Христе и определяемая Христом свобода — свобода для братьев, все принимающая в расчет, которая не разрушает, но созидает. Поэтому верно сказано: «Все мне позволено, но не все на пользу» (1 Кор 6:12; 10:23). Таким образом, мера христианской свободы — это явленная во Христе и действующая в христианах, дарующая саму себя любовь Бога.

Христианская свобода может быть конкретно описана в трех аспектах. Во-первых, христианская свобода есть *свобода от греха*. Уже в общечеловеческом смысле свобода является прежде всего свободой от внешнего и внутреннего принуждения. Однако подобными «силами и властями», поработавшими человека, становятся для Писания — в отличие от платоников — не тело, материя и вообще блага этого мира; они скорее величины, сотворенные и названные Богом добрыми. Несвободными они становятся лишь тогда, когда приобретают чуждую творению самостоятельность и сами становятся великими, идолами, которые больше не служат человеку и которыми он не пользуется, но которым человек служит. Это может происходить в изнуряющей заботе о жизни, будущем, деньгах и благосостоянии, в слепом стремлении к власти, славе, в неудержимом влечении к удовольствию и наслаждению. Все это — ложные способы обеспечения жизни не в Боге, животворящем мертвых, а в преходящей плоти. Такое решение против Бога Писание называет грехом; грех делает человека несвободным. Поэтому христианская свобода есть в первую очередь свобода от греха (ср. Рим 6:18-23; Ин 8:31-36), в положительном смысле: свобода для Бога в Иисусе Христе (Рим 6:11).

Во-вторых, христианская свобода есть *свобода от смерти*. Плата за грех — смерть (Рим 6:23; ср. 5:12-21). Правда, грех преследует жизнь; но он избирает преходящее и бессильное. Так он не дости-

гает реальной жизни и переходит в смерть. Поэтому смерть не какое-либо диктуемое извне наказание Божье за грех, а его внутреннее следствие (Рим 8:13; Гал 6:8). Необходимость смерти есть сущность несвободы. При этом смерть — это не только последнее мгновение жизни, но сила и рок, лежащие бременем над всей жизнью. Она проявляется в различных страданиях и болезнях, в печали, в притеснении. Сама смерть есть крайнее обострение безысходности и бесперспективности нашей жизни. Поэтому христианская свобода должна быть свободой от смерти (ср. Рим 6:5-9; 1 Кор 15:20-22). Это не значит, что страдание и смерть больше не реальны для христиан. Но для того, кто живет во Христе, то, что проходит в смерти, не является больше основным ориентиром. Тем самым смерть потеряла свое жало. Поэтому характерной по отношению к нему позицией оказывается не парализующий страх, а надежда, способная также переносить страдание и смерть, ибо ничто в мире — ни смерть, ни жизнь — не могут отлучить от явленной в Иисусе Христе любви Божьей (Рим 8:31-39). Тем самым именно в человеческой слабости совершается сила воскресения (2 Кор 7:10; 12:7-9). Эта свобода от смерти в позитивном смысле означает высшую свободу в жизни, свободу, которая спокойно и без страха полностью может себя отдать.

Наконец, эта рискующая всем христианская свобода — *свобода от закона* (Рим 7:6). Павел знает, что закон сам по себе свят, справедлив и добр (Рим 7:12); но в определенных случаях он вызывает вождление и становится поводом ко греху (Рим 7:8). С другой стороны, исполнение закона может быть поводом для самовосхваления, а не для хвалы Бога (Рим 2:23 и др.). Закон, конкретизирующий волю Божью, также может ее ограничивать определенными случаями и тем самым лишать ее абсолютной действительности или скрывать ее под беспорядочной грудой законности. Так закон, задуманный Богом как помощь грешникам, может стать настоящим средством непослушания и привести к подавляющей свободе законности. Свобода от закона есть противоположность произвола и вольницы. Произвол — это не свобода, но, напротив, высшая степень несвободы, поскольку человек подвластен собственному Я и сиюминутному настроению. Действительно свободен тот, кто свободен от себя и своих интересов, чтобы быть способным полностью существовать для Бога и для других. Таким образом, в позитивном смысле свобода от закона осуществляется в любви (Гал 5:13). Любовь

есть исполнение закона (Рим 13:10); она в высшей степени исполняет требования закона из самой себя. Но любовь есть реальность, победившая в воскресении Иисуса и дарующая свободу тем, кто в него верует.

Новое, творящее спасение присутствие Иисуса среди учеников, обосновывает не только надежду и свободу, но и способствует новому объединению учеников вокруг присутствующего по-новому Господа. Таким образом, явления Воскресшего по-новому продолжают эсхатологическое движение объединения земного Иисуса. Так, после Пасхи возникает объединение Церкви как народа Божьего нового завета.

В данном контексте невозможно рассматривать в деталях трудную проблему основания Церкви; возможны лишь некоторые, правда, необходимые указания²². Данным новозаветных источников лучше всего соответствует поддерживаемая также II Ватиканским собором идея о продолжительном или постепенном основании Церкви, простирающемся на всю деятельность Иисуса — как земного, так и прославленного²³. В движении объединения земного Иисуса, в кругу его учеников, в его трапезах, особенно в последней трапезе перед его смертью — налицо предпасхальные «следы церкви» (*vestigia ecclesiae*), которые в новой ситуации после Пасхи могли быть восприняты как существенные элементы. Новое объединение не нуждалось для основания ни в каком определенном слове; оно само было дано через пасхальные явления и в укорененной в них миссии возвещения и крещения (Мф 28:19). Тем самым сказано также, что Церковь является Церковью действительно апостольской, в которой должны быть доверенные свидетели Евангелия (ср. Рим 10:14 сл.); как слово примирения, так и служение примирения первоначально обоснованы в деле примирения (2 Кор 5:19). В самих пасхальных явлениях непосредственно дано как обосновывающее Церковь апостольское возвещение, так и евхаристическое общение. Через свою смерть Воскресший возобновляет прерванное евхаристическое общение со своими

²² К этому вопросу см.: Н. Küng *Die Kirche*, S. 70-99; A. Vögtle «Der einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung», в *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. Hrsg. von J. Daniélou и H. Vorgrimler. Freiburg—Basel—Wien, 1961, S. 50-91.

²³ Догматическая конституция о Церкви («Lumen Gentium»), с. 2-5, в *Документы II Ватиканского собора*. М., 1998.

учениками; отныне он по-новому пребывает под знаком трапезы со своими и среди них. Не случайно многие пасхальные явления происходят в связи с трапезами (Лк 24:30 сл. 36-43; Ин 21:9-14). Так, евхаристия наряду со словом является подлинным местом встречи с Воскресшим. В этом смысле не только можно сказать, что Иисус воскрес в керигме; должно также сказать, что он воскрес в богослужении²⁴.

Новое совершение совместной трапезы одновременно знак прощения, после того как ученики прервали общение с Иисусом, отрекшись от него и бежав. Тем самым воскресение — одновременно обоснование прощения грехов и дарование эсхатологического *шалом*. Эту связь Иоанн яснее всего подчеркнул тем, что объявил новое собрание группы учеников местом, в котором возможно прощение грехов: «Если кому отпустите грехи, отпущены им; если на ком удержите, удержаны» (20:23). Поэтому новое принятие в общину учеников — одновременно знак возобновления общения с Богом. Здесь образуется ядро того, что позднее называлось сакраментальностью покаяния. Таким образом, евхаристия и таинство покаяния изначально восходят не к изолированному установительному акту Иисуса. Они сами по себе даны в воскресении и явлениях Воскресшего; они — символическое выражение нового спасительного присутствия Иисуса среди своих.

Итак, вызванное Пасхой объединение в общину и ее вера принадлежат к сущности эсхатологического события. В этом смысле сама Церковь — эсхатологический феномен, который при всех исторических колебаниях принимает участие в эсхатологическо-окончательном характере новой истории, начавшейся воскресением. Конкретно это означает: Церковь незыблема; Церковь будет существовать всегда. Но Церковь до тех пор остается Церковью Иисуса Христа, пока она утверждается в вере в Иисуса Христа, распятого и воскресшего. Поэтому к эсхатологическому характеру Церкви относится также то, что она в принципе никогда не может отпасть от истины Христовой²⁵. В Церкви и через нее Иисусом

²⁴ Об этом см. исследование Г. Коха: G. Koch *Die Auferstehung Jesu Christi*. Tübingen, 1959; его дополняет М. Кель «Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl», в *GuL* 43 (1970), S. 90-125.

²⁵ Здесь нет возможности вступать в дискуссию о непогрешимости Церкви; см. мою статью: «Zug Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit», в *StdZ* 188

Христом миру навеки обещана истина о Божьем спасении; в проповеди веры и учения Церкви, в ее литургии и в ее таинствах, во всей ее жизни Христос навсегда присутствует в истории. Это свидетельство теперь необходимо раскрыть на следующем этапе размышления.

(1971), S. 363-376, перепечатано в Н. Кюнг (Hrsg.) *Fehlbar?* Zürich–Einsiedeln–Köln, 1973, S. 74-89.