

ПЛЕНАРНЫЕ ЧТЕНИЯ

Данилов А.В.¹

Христианская вера и духовный кризис XX века: поиск ответа православной и протестантской теологией

С начала XX столетия наряду с идеей поступательного прогресса цивилизации и гармонии религии и культуры в либеральной теологии наблюдается обращение к интуитивному религиозному аспекту человека. Наряду со сферами метафизики, этики и искусства за религией признается ее собственная сфера в бытии человека, соответствующая стадии культурного развития. Ведущий немецкий теолог и культуролог, главный представитель и «догматик» религио-исторической школы, Эрнст Трёльч вводит для этого понятие врожденного иррационального «религиозного *a priori*»: сознание априорно выделяет и воспринимает религиозные феномены. Божественное (Мировой Разум) сокрыто в религиозном *a priori* и при наличии соответствующих условий проявляется в жизненном опыте человека. Под влиянием баденской школы неокантианства Трёльч видел в религиозных ценностях главное интегрирующее начало общества. Он придавал религиозному духу не менее важное значение в истории, чем социальному и экономическому факторам. В свое время Иммануил Кант отличал априорные знания от эмпирических познаний. Трёльч прилагает кантовскую идею априорных знаний к психологии религии Уильяма Джемса: ощущение присутствия божественного нельзя свести ни к каким другим моментам душевной жизни. Это означает качественную автономность религии в эмпирическом плане. Так религия характеризуется особым априорным законом образования идей. Реализацией *a priori* обосновывается значимость для человека эмпирической религии. «Сокровенно действующее в бессознательной глубине единого человеческого духа движение божественного» гарантирует постоянно поступательное развитие всей религиозной истории»².

В одном из своих ранних сочинений Эрнст Трёльч описывает современный ему «характер религиозной ситуации» как «разложение церковной религии»³. Вальтер Кёлер, исследователь творчества Трёльча, в посвященной ему книге пишет: «Слова ‘все расшатывается’ можно поставить девизом к теологии и философии Эрнста Трёльча»⁴. Согласно Трёльчу, кризис христианства вызван расширением сферы влияния современной науки. При этом он говорит не столько о естественных науках, сколько об исторической науке. Историческое мышление видит христианство

¹ Данилов Андрей Владilenович [danilov_andrei@hotmail.com] – доктор философии, кандидат богословия, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

² Troeltsch, E. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik // Troeltsch, E. Gesammelte Schriften. T. 2. Tübingen, 1922. – S. 340.

³ Troeltsch, E. Christentum und Religionsgeschichte // Troeltsch, E. Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922. – S. 328.

⁴ Köhler, W. «Ernst Troeltsch», Tübingen 1941. – S. 1.



неразрывно вплетенным во всеобщую историю. Поэтому Эрнст Трёльч считает невозможным дальнейшее применение традиционных апологетических аксиом теологии, т.к. православные супранатуралистические принципы и эволюционистская апологетика вырывают христианство из контекста истории. Единственный соответствующий времени путь апологетики Трёльч видит в том, чтобы упорядочить христианство в контексте всеобщей истории религий⁵.

«Идея религиоисторической теологии» выводится Трёльчем из исторического метода⁶. Более не требуется качественно различать между христианством и другими религиями. Аксиома, что «во всех действительных и живых религиях есть божественное откровение», относится Буссэ к концептуальным положениям религиоисторической школы. Поэтому притязание христианства на истину должно обосновываться только лишь путем всеобщего религиоисторического сравнения. При таком формировании апологетики, соответствующей духу времени, речь идет не только о том, чтобы по-новому аргументировать значимость христианства, но и о том, чтобы по-новому определить его сущность. Религиоисторический метод был призван обеспечить дальнейшее развитие христианства в смысле его рационализации. Эта цель соответствует теологическим положениям Реформации⁷.

Трёльч говорил: смысл моего исследования связан с «ярким ощущением столкновения исторического мышления и нормативного утверждения истин и ценностей»⁸. Это та самая проблема, на которую он вышел «еще в ранние годы юности». Потребность использования в познавательном процессе богатств научной методологии и, одновременно, вопрошание о сути собственной жизни стали для него лейтмотивами теологического, философского и религиоведческого анализа. Для Трёльча христианство представляет «лик Божий, обращенный к европейцу». Оно «абсолютно» для европейца. Это одновременно означает, что другие культуры живут им подходящими религиями и поэтому «вполне оправданно ощущают их собственную абсолютность» и выражают ее через свою религиозность. «Субъективная абсолютность» – это базисная формула Трёльча для определения отношения между религиями. Ценностное сравнение между религиями поэтому не представляется возможным, проводится в лучшем случае при сравнении культур. Трёльч придерживался убеждения: «Кто отважится здесь действительно провести окончательные ценностные сравнения. Это может только сам Бог, высвободивший из себя эту различность».

⁵ *Troeltsch, E. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, München/Hamburg 1969.

⁶ *Troeltsch, E. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie // Troeltsch E., Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1922. – S. 738–744.

⁷ *Troeltsch, E. Die Dogmatik der «religionsgeschichtlichen Schule» // Troeltsch, E. Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1922. – S. 522–523. *Bousset, W. Das Wesen der Religion. Dargestellt an ihrer Geschichte*, Leipzig, 1920. – S. 194.

⁸ *Troeltsch, E. Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen // Troeltsch, E. Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924. – S. 62–83.



Перед началом Первой мировой войны появились первые наметки теологической программы межрелигиозного диалога⁹, основывавшиеся на гегелевской вере в стремление истории к высшему и единому. 3 октября 1901 года в Гейдельбергском университете Эрнст Трёльч зачитал доклад на тему «Абсолютность христианства и история религий». Год спустя этот доклад был опубликован в книге¹⁰. Теологи, воспринявшие изложенные там идеи, образовали знаменитую в начале XX века «религиозно-историческую школу»: Эрнст Трёльч, Вильгельм Хайтмюллер, Мартин Кэлер, Вильгельм Буссэ, Вольф Вреге. В ходе Первой мировой войны проявилась мощная реакция на их теологические постулаты. С резкой критикой этой школы после Первой мировой выступили как теологи (особенно представители «диалектической теологии», например, Рудольф Бульманн и Карл Барт), так и религиоведы (особенно представители «сравнительного религиоведения» и феноменологии религии, например, Йоахим Вах и Рудольф Отто). В рамках теологического подхода во время Первой мировой войны с помощью специфической конструкции «святое» начинается обильное на последствия альтернативное определение «истинного предмета» исследования религии.

Политические катаклизмы и развал экономики, вызванные Первой мировой войной, обрушили многие прежние идеалы. Кризис, вызванный Первой мировой войной, отразился на теологии, философии, культуре. Оптимистические богословские концепции либеральной теологии, не отражающие реалии мира, перестали вызывать доверие. Несоответствие целей и средств проповеди либеральной теологии было налицо уже в начале Первой мировой войны, когда либеральная часть немецкого духовенства официально одобрила военную политику кайзера Вильгельма. Карл Барт позднее писал об этом: «Один из августовских дней 1914 года навсегда останется в моей памяти. В тот черный день 93 немецких интеллектуала поразили общественное мнение своим обращением в поддержку военных действий Вильгельма II и его советников. Среди этих интеллектуалов я обнаружил, к своему ужасу, имена почти всех моих богословских учителей, которых я так чтил... Я внезапно осознал, что не могу больше следовать ни их этике и догматике, ни их пониманию Библии и истории. Для меня это означало, что богословие XIX-го века уже не имеет никакого будущего»¹¹. Вера культур-протестантизма и религиозно-исторической школы в непреложно поступательный социальный и культурный прогресс оказалась ложной. Непомеренные человеческие жертвы, принесенные на двух мировых войнах, воспринимались как болезненная бессмысленность рушащегося мира, духовный кризис.

Первая мировая война, затяжной характер которой и неслыханные доселе человеческие потери, вызванные ей экономические катастрофы

⁹ *Margull, H.J.* Der «Absolutheitsanspruch» des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung // *Europäische Theologie*, hrsg. T. Rendtorff – Gütersloh, 1980. – S.127–136. Cp. *Schoen, U.* Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute. Göttingen, 1984.

¹⁰ *Troeltsch, E.* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. – Heidelberg, 1902.

¹¹ *Громадка, Й.* Перелом в протестантской теологии. – М., 1993. – С. 47.



и обнищание, а также бессмысленные жертвы агонизирующей политической власти привели к перелому в мышлении довоенного поколения. Вере в прогресс и непрерывное поступательное развитие цивилизации, оптимистическим надеждам, которые до 1914 г. характеризовали установку сознания начала эпохи модерна, был нанесен чувствительный удар. Буквально через четыре дня после начала Первой мировой войны, 2 августа 1914 г. в городе Констанц (Швейцария) был создан «Всемирный альянс для содействия международной дружбе через Церкви», как попытка христианских церквей вразумить тогдашние политические элиты. Это зарождение современного экуменического движения.

Первую мировую войну в определенном смысле можно назвать водоразделом в истории теологии, философии и культуры. В первую очередь у нового поколения подорвалась вера в гармонию христианства с духом современности. Более всего это касается евангелической теологии, в меньшей степени католической. В водоворот перемен попало и православное богословие, испытывшее на себе последствия Октябрьской революции 1917 г. и эмиграции. Русское православное богословие распространяется в Европе и Америке, кооперируясь при этом с европейскими антилиберальными теологами. Церковь в России подверглась страшным гонениям, но эмигрировавшие на Запад православные богословы, представители предреволюционного «возрождения», развивали богословскую мысль в «русской диаспоре». В 1925 году основан Православный Богословский Институт в Париже – центре русской эмиграции. Духовный кризис, вызванный Первой мировой войной, и следовавшая трагедия Октябрьской революции повлияли на перестановку акцентов в русском православном богословии с догматических на философские и исторические аспекты. В плане первых показательными стали труды о. Георгия Флоровского и о. Василия Зеньковского, а в плане вторых – работы Антона Владимировича Карташева и Игоря Корнильевича Смолича. В среде русских богословов-эмигрантов рождается «экуменическое богословие», разрабатывающее вопросы возможности и условий межконфессионального и религиозного диалога. Здесь надо назвать о. Сергия Булгакова, Льва Александровича Зандера, Павла Николаевича Евдокимова и митрополита Евлогия (Георгиевского). Это богословие искало «золотую середину» между крайностями религиозно-исторической школы и «диалектической теологии». Русские богословы анализировали смысл участия Православной Церкви в экуменическом движении. Один из примеров – сборник «Христианское воссоединение – экуменическая проблема в православном сознании» (Париж, 1933) со статьями протоиерея Сергия Булгакова, Николая Александровича Бердяева, Антона Владимировича Карташева, Василия Васильевича Зеньковского и богословов других православных церквей, как например, архиепископ Гелиопольский Геннадий, митрополит Буковинский Нектарий, протопреподобный Стефан Цанков и др. Протоиерей Николай Сахаров в первое десятилетие эмиграции пишет: «Естественно является потребность понять эти обычаи и обряды, объяснить их происхождение, оценить их с точки зрения Православия и так далее. Если мы, живя за границей, считаем своим долгом ознакомиться с языком страны, ее гражданскими установлениями и социальными порядками, то тем необходимее для нас знать то, что



составляет душу каждого народа, – его религию»¹². Русское «экуменическое богословие» стало особым путем развития русского православного богословия, формировавшегося в споре в первую очередь с позицией Карла Барта.

Карл Барт, определяя отношение христианства к нехристианским религиям, ведет не просто саркастический диалог, как с другими христианскими конфессиями, а отъявленную битву с ними. «Религия» для Барта является полностью негативно наполненным понятием. Это – глубоко разрознненное произведение человека, как и любое другое человеческое произведение является глубоко разрознненным. «Религиозно» человек ведет себя по Барту именно тогда, когда он стремится познать Бога исходя из самого себя и на место божественной действительности помещает образ Бога, который он «своенравно и самостоятельно» спроектировал.¹³ Все религии поэтому с точки зрения Барта следует обозначить как «идолослужение», «самооправдание» и «неверие».¹⁴ Итак, все религии по Барту (именно как осуществление «своенравного и самостоятельно-го» человека) представляют собой в конечном счете вещь «безбожного человека».¹⁵ Все в истории религий обретает сумрачные тона, ведь Барт касательно других религий человечества не оставляет для них теологически ничего иного, как полностью негативно смыслонаполненное понятие религии.

Глубоко скрытой причиной духовного кризиса, связанного с Первой мировой войной, Карл Барт считает феномен, названный им «религиозным неопротестантизмом».¹⁶ Барт объявляет его ответственным за всю «скорбную историю»¹⁷ новейшей протестантской теологии, отрицательным апогеем которой для Барта представляются «немецкие христиане», для которых протестантское христианство является не чем иным, как идеологической подпоркой «естественной религии» германцев. Все это Барт осуждает с помощью категории «ересь».¹⁸ В период этого отрицательного апогея протестантизма, считает Барт, христианское представляется «предикатом нейтрально- и общечеловеческого», Откровение становится только «историческим утверждением того, что человек может знать и без Откровения о себе самом и о Боге»¹⁹. Барт ставит это в вину религиозизму и понимает под ним то, что религия теперь уже не осмысливается, «исходя из Откровения, но Откровение из религии». По Барту христианская теология впала в заблуждение «абсолютизма», «с помощью которого человек этого времени сделал себя центром, мерой и целью всех вещей». В этом для Барта и заключается «собственная катастрофа современной протестантской теологии»²⁰. И выражением этой катастрофы для Барта

¹² Сахаров, Н., *прот.* Православие и католичество. – Париж, 1926. – С. 3.

¹³ Barth, K. Kirchliche Dogmatik. – Zürich, 1960. – Bd. 1/2. – S. 329.

¹⁴ Там же, – С. 343.

¹⁵ Там же, – С. 327.

¹⁶ Там же, – С. 316.

¹⁷ Там же, – С. 315.

¹⁸ Там же, – С. 317.

¹⁹ Там же, – С. 315.

²⁰ Там же, – С. 320.



не в последнюю очередь являются сочинения Эрнста Трёльча, который распрощался с традиционным, но по Барту жизненно важным пониманием христианского Откровения.

Не только богословскому либерализму, но и тогдашним прогрессивистским движениям в христианском богословии, тоже пытавшимся пребывать в диалоге с духом времени, стало сложно обосновывать свои оптимистические постулаты. Церковный либерализм был отнесен на задний план в новых церковных представительных органах.

В евангелической среде несостыковка с глобальным кризисом идеи гармоничного синтеза христианства и современной культуры, проповедовавшейся в нач. XX в. культур-протестантизмом, привела к категоричной критике либеральной теологии и перелому в развитии богословской мысли. Пауль Тиллих, впоследствии анализируя ситуацию с богословием в начале Первой мировой войны, писал: «Вопрос был таким: «Может ли христианская Весть быть приспособлена к современному мышлению так, чтобы не утратить при этом свой сущностный и уникальный характер?» Большинство теологов верили в то, что это возможно; другие же считали, что невозможно. При этом они взывали либо к авторитету христианской Вести, либо к особенностям современного мышления. Не подлежит сомнению, что голоса тех, кто подчеркивал контраст, *diastasis*, звучали громче и производили более сильное впечатление»²¹. В ходе разразившейся Второй мировой войны большинство богословов стали придерживаться мысли о «диастазе»²². Речь идет об утрате связи между христианской верой и западноевропейской культурой²³. Итак, богословы все более решительно подчеркивали дистанцию между Богом и миром, христианской верой и историей.

В протестантизме такое «кризисное богословие» стали называть «диалектической теологией». Она оказала заметное влияние как на католицизм, так и на православие, которое в первую очередь обратило внимание на ее христоцентричность и сотериологическую направленность. Среди русских православных богословов-эмигрантов заговорили о позитивной практической направленности «диалектической теологии». В этом новом направлении богословской мысли военно-политические, а тем самым исторические потрясения, связанные с Первой мировой войной, воспринимаются как «знак» широкомасштабного духовного кризиса. «Война привела к катастрофе гуманистической культуры; ее последствия были истолкованы Бартом и его друзьями эсхатологически»²⁴.

После Первой мировой войны наступило разочарование в классических теологических концепциях XIX – начала XX веков, вышедших из-под пера представителей культур-протестантской и религио-исторической школ. Многие, что в западном богословии XIX в. казалось истинным, верным и пользовалось высоким авторитетом, после 1914 г. переживает закат. Фридрих Гогартен, один из инициаторов «теологии кризиса», в

²¹ Тиллих, П. Систематическая теология. – Т. 1–2. – М. – СПб., 2000. – С. 15.

²² Греч. *diastasis* – отделение.

²³ Василенко, В. Краткий религиозно-философский словарь. – М., 1996.

²⁴ Уколов, К.И. Пауль Тиллих и диалектическая теология // XV ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. – Т. 1. – М., 2005. – С. 86.

1920 г. в либеральном журнале «Христианский мир», тогдашнем идейном центре культур-протестантизма, писал: «Мир – это отпадение от Бога... Весь мир указывает на него [благочестивого христианина, противостоящего безбожному миру]: здесь тот, через кого я распознаю, что мир сей должен подвергнуться суду... Это суд, совершаемый религией над культурой, это кризис культуры, которым является сама религия»²⁵. Год спустя Рудольф Отто основал Межрелигиозную Лигу, считая, что межрелигиозный диалог важен в первую очередь самому христианству, оказавшемуся в окружении секуляризирующейся культуры. Название процитированной статьи Гогартена, «Меж времен», в 1922 г. дало имя главному журналу «диалектической теологии»²⁶. Новый печатный орган «Меж времен» стал рупором богословия критики культуры. Несмотря на различные перспективы в богословской мысли, его представители были едины в последовательном желании, так или иначе создать фронт против культур-протестантизма и либеральной теологии²⁷. Плечом к плечу с Гогартеном стояли в Швейцарии богословы Карл Барт, Эмиль Бруннер и Эдуард Турнайзен, а в Германии – прежде всего Рудольф Бультман. Они то и представляли новое, возникшее в результате Первой мировой войны богословие. А баварский теолог Георг Мерц был редактором журнала «Меж времен», само название которого символизировало собой смутное межвременье водораздела в истории, теологии, философии, да и культуре в целом.

Итак, после Первой мировой войны программа религио-исторической школы натолкнулась на жесткое неприятие со стороны «кризисного богословия» того времени. В методологических дебатах речь, прежде всего, велась о границе между историческим и догматическим методами. Религио-историческая школа воспринимала историю религий как богочеловеческое дело. Макс Райшле, крупный евангелический специалист по практической и систематической теологии, касательно даже только этой теоретической концепции религио-исторической школы считал, что почва строго исторического метода покинута.

После Первой мировой войны критика религио-исторической школы теологии была развернута в первую очередь «диалектической теологией». Теология, согласно Эмилю Бруннеру, теперь не понимается как «применение универсальных научных точек зрения и методов» при изучении религии²⁸. Другой ведущий представитель «диалектической теологии», швейцарский догматик Карл Барт не желает отказываться от обозначения догматики и теологии в целом как науки. Но он отвер-

²⁵ Gogarten, F. Zwischen den Zeiten // Die Christliche Welt. – Т. 34. – О.о., 1920. – С. 374–378. Ср. Gogarten, F. Die religiöse Entscheidung. – Stuttgart, 1921. – С. 52.

²⁶ Журнал диалектической теологии «Zwischen den Zeiten» №1(1923) – до №11 (1933), издавался под редакцией Г. Мерца при постоянном сотрудничестве К. Барта, Ф. Гогартена и Э. Турнайзена.

²⁷ Moltmann, J. (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil II. – München, 1987. – С. 335.

²⁸ Brunner, E. Die Mystik und das Wort // J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I (Theologische Bücherei. Systematische Theologie 17/1). – München, 1977. – С. 279.



гает диктат научных понятий современной культуры²⁹. Барт уточняет: «Задача теологии едина с задачей проповеди»³⁰. Еще один из основоположников диалектической теологии, марбургский лютеранский теолог Рудольф Бультман указывает на то, что хотя теология имеет ряд общих черт с другими науками, но она обладает отличительной особенностью, поскольку исходит из веры³¹. Эмиль Бруннер придерживается убеждения, «что ошибочно отождествлять теологию с религиоведением». Его критика направлена в первую очередь против Трёльча как лидера религио-исторической школы³².

До Первой мировой войны представители либеральной религио-исторической школы были твердо убеждены в стабильности и прогрессе культуры, поэтому проблема теодицеи не казалась им нерешимой. Эти теологи еще во время Первой мировой войны считали возможным видеть перст Божий в историческом развитии, считали человеческую историю реализацией божественного плана³³. Образ страдающего Иисуса Христа при такой мировоззренческой предпосылке, воспринимающей все события в розовом свете, должен был казаться не только ненужным, но даже скандальным. Опровержение этой нереалистично благодушной мировоззренческой предпосылки ужасами развязанной мировой войны лишало доверия и все остальные теологические послышки религио-исторической школы.

Представители «диалектической теологии» тематизировали именно спорность религиозной веры и рассматривали образ распятого Иисуса Христа как средоточие Откровения³⁴. Барт подчеркивает незримость Божию и указывает на фигуры страдальцев Иова и Прометея, протестующих против несправедливости небес³⁵. Эти мифологические мотивы использовались в литературе того времени, чтобы интерпретировать опыт бессмысленных страданий, как например в художественных произведениях английского писателя, классика научно-фантастической литературы Герберта Джорджа Уэллса и немецкого писателя, поэта и драматурга Карла Цукмайера. Одновременно наблюдалось активное обращение к об-

²⁹ Barth, K. Die Kirchliche Dogmatik. – T. I, 1. – Zürich, 1947. – S. 291.

³⁰ Barth, K. Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack // Moltmann, J. (Hrsg.). Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S. 326.

³¹ Bultmann, R. Theologie als Wissenschaft // Zeitschrift für Theologie und Kirche. – T. 81. – Tübingen, 1984. – S. 467–468.

³² Brunner, E. Der Mittler. Zur Besinnung über den Christenglauben. – Zürich, 1947. – S. 45–49; Brunner, E. Die Mystik und das Wort // Moltmann, J. (Hrsg.). Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S. 279.

³³ Bousset, W. Unser Gottesglaube und der Krieg // Bousset W./ Dörries B./ Schuster, H. Der Krieg und die christlich-deutsche Kultur. – Göttingen, 1915. – S. 27; Troeltsch, E. Deutscher Glaube und Deutsche Sitte in unserem großen Kriege. Kriegsschriften des Kaiser-Wilhelm-Dank. Verein der Soldatenfreunde. – Berlin, 1914/15. – S. 30.

³⁴ Brunner, E. Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie // Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S. 307–308; Bultmann, R. Die Krisis des Glaubens // Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S. 7–8; Barth, K. Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack // Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S. 326.

³⁵ Барт, К. Послание к Римлянам. – М., 2005.



разу страдающего Иисуса Христа, например, в экспрессионистских произведениях немецкого скульптора, графика и писателя Эрнста Барлаха. «Диалектическая теология» со своими принципами соответствовала ситуации современной ей культуры. Но религио-историческая школа не смогла перестроиться в духе времени и изменить свою точку зрения на историю. Веря в возможность познания человеком Бога, ее представитель Буссе истолковывает крест исключительно как знак победы, а не страданий³⁶.

После Первой и Второй мировой войны прогрессирующая утрата убедительности веры в Бога наблюдается также в других областях культуры, в естественных науках и философии. Развитие исторических процессов пошло совершенно иным путем, чем ожидали представители либеральной теологии и религио-исторической школы. Они ошибались, опираясь в своей апологетике на безусловную убедительность веры в Бога и постулат о необратимом прогрессе цивилизации, в котором каждой культуре соответствует именно ее религия. Но ошибались и представители «диалектической теологии», видевшие в инаковерующих еретиков, диалог с которыми бессмыслен и пагубен.

Трёлч, ведущий представитель религио-исторической школы, верно распознал значение Реформации для современного христианства: она дала импульс развитию социальной этики³⁷. Гогартен, ученик Трёлча, оппонировавший ему уже как представитель «диалектической теологии», доказывал, что учение Мартина Лютера о двух царствах активизировало процесс секуляризации в Новое время. Пережив трагедию «немецких христиан» во Второй мировой войне, Гогартен пишет: послушанием Богу христианин должен в вере «быть свободным господином всех вещей и никого не поработать», а в секулярном мире должен руководствоваться благоразумием³⁸. Лютеровское различие между двумя царствами и учение об оправдании помогло Гогартену по-новому определить связь человека с миром. Человек, почитающий не Творца, а творение, обожествляет космические силы и впадает в секуляризм, негилизм как деградировавшую форму секуляризации. После Второй мировой войны Гогартен стремился найти золотую середину между религио-исторической школой и диалектической теологией, утверждая, что христианство разрушило мифологический порядок мира ради исторического порядка. Человек свободен по отношению к миру, но свобода не произвол, и христианин должен с помощью богоданного разума научиться отличать полезное от вредного. Именно христианская вера активизировала секуляризацию, секуляризация – ее «легитимное следствие». Секулярный человек родом из христианства, потому что оно деидеологизировало мир³⁹.

³⁶ Bousset, W. Wir heißen Euch hoffen! Betrachtungen über den Sinn des Lebens. – Gießen, 1923. – S.33–34, 98–99.

³⁷ Troeltsch, E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1923.

³⁸ Gogarten, F. Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg 1952.

³⁹ Там же, – S. 118; cp. Gogarten, F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953.



Параллельно евангелической теологии «экуменическое богословие» известных представителей русского православного зарубежья заняло, как мы сегодня можем оценить, конструктивную позицию между религио-исторической школой и «диалектической теологией» в вопросах межконфессионального и религиозного диалога. Оно задало новую постановку вопросов о христианской миссии в мире. Миссиология в различные исторические и культурные периоды подвергалась серьезным модификациям. В результате двух мировых войн чувство религиозной и культурной уверенности в собственном традиционном мышлении христианства по отношению к нехристианскому миру было в высшей степени поколеблено: выявились многие нездоровые последствия распространения христианской культуры и религии, а нехристианские религии и восточные культуры, напротив, пробудились к новому самосознанию. В кругах теологов все чаще стал встречаться взгляд, что классические формы миссионерства должны быть заменены с помощью новых прогрессивных методик и мероприятий.

На место старой миссионерской модели, в которой христианство представляется как дающая сторона, а «язычество» как сторона принимающая, заступила модель межрелигиозного диалога. Она придерживается точки зрения, что христианское благовестие тем или иным образом универсально значимо. Митрополит Сурожский Антоний (Блум), выросший в среде русской православной эмиграции, разъясняет в одной из своих бесед цель христианской миссии в русле «экуменического богословия». «Миссионерство», – говорит он, – слово иностранное, по-русски значит «посланничество». «И посланничество наше особенного рода, не как политических посланников, которые стараются «наладить» какие-то дела, а посланников Божьих, которых Он посылает для того, чтобы быть Его свидетелями. Миссионерство заключается не в том, чтобы обращать людей в ту или другую веру, в то или другое вероисповедание, а в том, чтобы людям открыть путь к Богу, и это – самое основное. Миссия первохристиан заключалась в том, что они шли по всему миру и говорили: «Мы встретили Бога воплощенного, мы встретили Иисуса Христа, Который есть Человек и Бог одновременно. Он открыл нам, что такое Бог, то есть, как Он любит Свою тварь, и Он нам открыл, что такое человек: человек так велик в Его глазах, что Он готов жить как человек и умирать нашей смертью для того, чтобы мы могли спастись. И поэтому миссионерство не заключается в том, чтобы обращать иноверцев в свою веру, а в том, чтобы открыть человеку путь к Самому Богу. Это страшно важно»⁴⁰.

⁴⁰ Веб-сайт о Митрополите Антонии Сурожском (Блюме) // Электронная библиотека «Митрополит Сурожский Антоний» [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://www.metropolit-anthony.orc.ru>. – Дата доступа: 11.02.2009.