

*Кирилл Войцель*

### **КАРЛ БАРТ КАК ОТКРЫВАТЕЛЬ СОВРЕМЕННОЙ КЕРИГМЫ: КЕРИГМА ПОД ЗНАКОМ «НЕТ»**

Двадцатый век явился «кризисом» для современного человечества и человека («кризисом» не только в обыденном понимании как переломный момент, но и как *κρίσις* – в библейском значении как суд, приговор). Можно сказать, что доминирующей в культуре второй половины XX–начала XXI века тенденцией было и остается осуждение человека, недоверие к нему – к его познавательным, моральным, творческим способностям. Наша культура в целом восприняла события истории XX в. как осуждение самой себя и своего субъекта – человека. Человек отчужден от своего объекта, и если он не хочет снова увидеть свой демонический образ и услышать осуждающий приговор, он должен остаться и утвердиться в этом своём отчуждении.

Удивительно, что христианство в целом осталось глухо к этому кризису. Небывалое развитие «теологии снизу», теологии как антропологии, различных форм имманентной интерпретации откровения – с одной стороны, а с другой – всплеск фундаментализма, осуждающего «мир» в его стремлении к автономии, создают впечатление плавного развития богословской мысли от XVIII века в будущее – к XXI веку. С одной стороны, христианство обращается к человеку, который якобы по-прежнему считает себя прекрасным, и пытается показать ему, как он может стать еще прекраснее, а с другой – старается показать ему, насколько он плох, призывая его увидеть свою мерзость. В итоге христианская весть не доходит до адресата по причине смерти адресата. Таким образом, и само христианство оказывается с точки зрения «пост-критического» человека объектом того суда, который сокрушил тоталитаризм, бесчеловечную гордыню человеческого разума и идеи. Соответственно, христианская проповедь оказалась под особым подозрением, потому что она поставила себя вне всеобщего кризиса.

В этом контексте может оказаться важным творчество христианского теолога, который один из первых, еще в начале прошлого века заметил и отреагировал на ситуацию кризиса в тогдашней европейской культуре, – Карла Барта. Его вклад тем более интересен, что последовательность, с какой он возвещал этот кризис в своём богословии до конца своей жизни (1968), отличает его от других чутких мыслителей, тогдашних его единомышленников.

В данной статье мы намереваемся показать основные моменты критического богословия Барта как актуальное предложение новой керигматической тенденции, выдвинутой им для нашего времени, когда культура воспринимает своего творца как отчужденного от себя субъекта.

Мы не хотим охватывать всё творчество Барта как теолога, но собираемся остановиться только на его специфической «керигме», которая наиболее явно звучит в его «Послании к Римлянам», хотя довольно четко прочитывается и в более поздних произведениях швейцарского богослова<sup>1</sup>.

Прежде всего, следует остановиться на понятии «керигма» и представлении предшествовавших в истории основных типов христианской керигмы, сформировавшихся ещё в новозаветную эпоху, чтобы после представить очерк керигмы Барта и попробовать указать на некоторые конкретные выводы, актуальные для современной теологической мысли.

#### **Керигма и её типы**

Под словом «керигма» мы понимаем только такой тип христианской проповеди, которая интерпретирует значение воскресения Иисуса как Христа. Керигма – существенная часть христианского богословия. Христианство могло бы существовать без высокой теологии, но без керигмы оно немислимо. Точно также Церкви не достаточно самого по себе события откровения без керигматической его интерпретации в человеческом слове. Воскрешение Иисуса без его истолкования «для нас» – немое слово, которое Словом Божиим стать не может. Но именно потому, что Церковь основана на Слове, прозвучавшем в истории, Слове, исторической «точкой» которого явилось воскресение, выходящее за пределы истории, которое нуждается в культурно-историческом истолковании, в некоем «многоточии», именно потому церковное богословие по определению, по происхождению и по сути своей многообразно, несводимо к какой-то одной форме и принципиально открыто для новых форм интерпретации богооткровенного факта, засвидетельствованного предыдущими керигмами (О многообразии керигматических форм см., напр.: [2, с. 51–72]).

Керигма предыдущих веков, начиная с новозаветной эпохи, сосредоточивалась на интерпретации воскресения Иисуса как Сына Божия. Этот титул Иисуса (Христа=Сына Божия) был герменевтической предпосылкой истолкования события воскресения, который непосредственно проистекал из события (смерти и) воскресения Иисуса: Бог явил его своим Сыном. Само по себе понятие «Сын Божий» невозможно – единый Бог Израиля не может иметь сына, в отличие от языческих богов, которые по определению множественны и, раздавая себя, производят свои подобию, которые в конечном счете становятся равными источнику. Поэтому титул «Сын Божий» в монотеистическом контексте должен быть воспринят как метафора, аналогия и пропорция.

В процессе формирования христианской теологии образовались три типа керигмы.

**1. Иудео-христианская керигма** (выраженная прежде всего в [Мф] и в проповедях, записанных в [Деян] (ср. [2, с. 56–61]). Основное понятие, придающее смысл воскресению Иисуса, – «власть». Бог, который воскресил Иисуса, проявил свою власть в мире. Титул «Сын Божий» отсылает к царско-мессианскому титулу, засвидетельствованному, напр., в (Пс 2, 7–12). Пропорция здесь очевидна: Бог так относится к Иисусу, как отец к сыну в аспекте власти в доме (Израиле, мире). Иисус есть Христос в воскресении – Бог явил его сыновство как полновластного наследника, царя и господина. Для этой керигматической традиции характерно непреломленное понимание власти, владычества, господствования, славы как тяжести и царствования. Эти понятия напрямую относятся к Иисусу как воскресшему Сыну Божию, разделяющему с Отцом власть в доме. Богосыновство христиан во Святом Духе состоит в участии в этой власти над силами страдания, судьбы и смерти в этом мессианском царстве.

Эта тенденция жива в христианской апологетике, которая вещает, что распространение христианства, его многочисленность, его влияние на судьбы истории есть довод его истинности; в церковной проповеди, когда возвещается, что мы должны подчиниться Иисусу Христу, чтобы мир со всеми его превратностями подчинился нам.

**2. Эллинистская керигма** (ср. [2, с. 61–66]), представленная в писаниях Павла, а также в (1Петр), (Евр), (Мк), отчасти в (Лк) и (Деян). Керигма этой общины сосредоточилась на понятиях любви и послушания, придавших смысл Богосыновству Иисуса. «Жертва» Иисуса была лишь следствием любви. Воскрешение Иисуса есть принятие Богом жертвы послушания и любви, подобающей сыну, жертвы, принесенной за грехи людей непослушных Богу и ненавидящих Бога. Титул «Сын Божий» отсылает нас к Израилю *παῖς τοῦ κυρίου* из Второ-Исаии по Септуагинте (напр., (Ис 42,1.19; 43,10; 44,1–2.21.26; 45,4; 48,20; 49,3.5–7; 50,10; 52,13; 53,11)). Аналогическое отношение Бога к Иисусу как отца к сыну постигается через призму «множителя» послушания и любви. Иисус как Господь (это понятие в этой керигме было преломлено, снято и возвышено крестом Мессии) и Сын послушен из любви Богу «Отцу». Богосыновство усыновленных во Господе состоит в участии в Духе Сына во взаимной любви Отца и Сына как Господа и Раба (*παῖς*) и в принятии прощения грехов, совершившимся в крестной смерти Сына.

Эта керигма часто употребляется в христианской проповеди для возвещения прощения грехов. Ее идеологические отголоски сквозят в призывах к смирению угнетенных слоёв, в оправдании многовекового угнетения женщин, детей, в проповеди духовности «несения креста» как покорного перенесения унижительного положения человека по отношению к судьбе, к любой патологической ситуации.

**3. Керигма Иоанна**, выраженная в писаниях Иоанна (ср.: [2, с. 66–69]) (Ин, 1–3Ин, Откр), воскрешение Иисуса интерпретирует как прославление предсуществующего у Бога-Отца Сына и как манифестацию той жизни Божией, которую Иисус имеет в себе. Воскресший Иисус есть Сын Божий, поскольку у него есть общая жизнь с Богом, и он имеет её в себе, подобно тому как сын имеет в себе ту же жизнь, что и отец. Аналогия здесь следующая: Бог относится к Иисусу, как отец к сыну в том, что касается общности их жизни. Дети Божии суть таковые благодаря Духовному участию в общине жизни и познания-любви Отца и его едиnorodного Сына.

Керигма отцов Церкви в принципе подобна Иоанновой, с тем отличием, что термин «жизнь» они конкретизировали в метафизическом понятии «ουσία», «сущность, природа»: в воскресении Иисуса Христа было проявлено Божественное бессмертное естество, в котором он подобен (ομοιος) или даже тождествен (ομος) Отцу. Здесь – аналогия отношения Бога к Иисусу как отца к сыну с точки зрения общности природы. Дети Божии благодаря Духовному общению с вечным Сыном имеют также по благодати доступ к участию в Божественной природе.

Общие черты этих керигматических интерпретаций воскресения Иисуса следующие: использование аналогии (пропорции отношения – в данном случае отца и сына) как метода понимания смысла знамения воскресения; концентрация на аналогическом объяснении христологического титула «Сын Божий»; взаимодополняемость интерпретаций – одна восполняет или расширяет, либо придает более конкретные и экзистенциальные черты другой; положительная (афирмативная, утверждающая) взаимосвязь между жизнью, смертью – и воскрешением Иисуса: Бог в воскрешении утверждает то, что в Иисусе как субъекте культуры было заявлено как притязание.

Эти три керигмы практически исчерпали христологическое содержание вести Нового Завета. Доминирующей при этом оказалась последняя – Иоанна и отцов Церкви – как наиболее широкая и полная, хотя в истории случались моменты оживления особого интереса к более ранним керигмам.

#### **Керигма Барта**

Барт в своём богословии содержательно не отрицает и не отказывается от этих традиционных и новозаветных типов керигмы. Он не желал, будучи верен Священному Писанию как записанному Слову Божию, восседающему одесную Отца и вещающему Святым Духом в Церкви [4, с. 101–113], обойти всех трех аналогических моделей интерпретации воскресения Иисуса как Христа. Однако можно утверждать, что Барт предложил некую новую керигматическую интерпретацию центрального события откровения в воскрешении Христа

как радикального суда Бога – над миром, человеком и его культурой [1, с. 49], настолько радикальным, что суд этот затрагивает и саму керигму как воплощенное Слово.

Во-первых, швейцарский теолог сосредоточивается на другом также библейском имени воскресшего Христа – «Слово Бога». Подобно тому, как единый Бог не может иметь сына, также Бог не может говорить, вернее, не может высказать себя полностью и окончательно [1, с. 64]. Для того чтобы высказывать себя, необходимо это само-высказывание объективировать, превратить в предмет, воспринимаемый другим субъектом, подчиниться познанию другого, перестать быть абсолютным субъектом, стать слабее и меньше, чем другой субъект, который высказывание постигает. Кроме того, открывая себя в Слове, объективируя себя, он одновременно перестает быть тайной по преимуществу, которой является по определению. Таким образом, Бог, высказывая себя, должен бы был перестать быть Богом. А всё же Бог есть Бог и высказался – целиком и окончательно в Иисусе Христе, одновременно объективируя себя в нем и оставаясь выше его человечества, открываясь и скрываясь в этом Слове [1, с. 76–78]. Таким образом, в смерти и воскресении Иисуса Бог сказал самого себя [4, с. 137–148].

С человеческой стороны, именно потому, что Бог высказался в Иисусе Христе всякая чисто человеческая попытка сказать «что-то» о Боге, превратить его в объект познания и высказывания в культуре – в чувствах, опыте, разуме; в искусстве, политике, философии – вне и по ту сторону его Слова, то есть его самообъективации, попытка познать Бога в его невысказанности приводит к ложному познанию. В культурном познании Бога человеком не Бог нисходит к человеку, а человек пытается вскарабкаться к Богу [5, с. 302]. Бог как Бог сам в воскресении Иисуса Христа, засвидетельствованном в Священном Писании и возвещаемом в Церкви, назначил средство и место, где его искать, чтобы себя ухватить; здесь он дает себя поймать, оставаясь непостижимым.

Отсюда – отказ Барта от всякой естественной аналогии в описании встречи человека с Богом в воскресении. В воскресении Иисуса Христа Бог, высказывая самого себя очень конкретно, воскрешая именно вот этого человека, провозгласившего себя Сыном Бога, не имеющего на то никаких прав, этот Бог, пребывающий в Слове-Христе, ниспровергает наиболее возвышенные и чистые представления о Боге у человека, которые естественно человек хотел бы иметь о Боге. Бог в своём откровении говорит нечто больше, чем человек хотел бы ожидать от Бога; более того, Бог возвещает себя как того, которого человек и слышать не хочет как человек павший и восставший против Бога. Все пропорции «Сын/Отец», как и «Раб/Господин», «Тварь/Бог», «Образ/Лицо», если они

не установлены самим Богом в его самоинтерпретации (а они им установлены в воскресении, в Библии и возвещении Церкви), не могут иметь сами по себе никакого отношения к Богу!

Таким образом, воскресение Иисуса не было «историческим» событием во времени, в котором господствует причинно-следственная логика. Бог в своём Слове также отличается от мира, как вечность от времени. (Это не означает, что Барт отрицал телесность и реальность воскресения – вовсе нет). Воскрешение есть прерывание времени, есть его преодоление, нарушение «нормальной» логики, где за осуждением следует смерть, а за открытой несправедливой смертью следует приговор несправедливым судьям. Суд (кризис) Бога, явленный и возвещенный в воскресении Иисуса из мертвых, состоит в том, что Бог окончательно принял крест человека, предъявившего притязание на богосыновство, осудил и оправдал человека в его истории одновременно, сделав поворот на 360 градусов [1, с. 412–413].

Действительно, если бы Бог хотел подтвердить притязания Иисуса Христа быть Сыном как человека в его религиозном гении, праведности и мудрости, чудотворении, человеколюбии, Богопознании, альтруизме, нелицеприятии, бескорыстии, служении и учении, словом, в его «богоугодной» экзистенции, он бы сохранил его от смерти, низвел бы его со креста. Но – НЕТ – он принял смерть этого человека как справедливое осуждение человеческой претензии быть равным Богу (особенно ярко и «соблазнительно» Барт об этом пишет, комментируя (Рим 6,6–7): [1, с. 173–177]). Человек, который назвал себя Сыном Божиим, по его же Слову должен умереть. Воскрешая этого человека, Бог возвещает своё Слово, парадоксальным образом, утверждая этого человека в его притязании, снимая и возвышая. В воскресении настоящий Бог Слова прерывает человеческую культуру – мысль, этику, искусство – осуждает её и возвышает, оправдывая. Без этого кругового поворота человек по-прежнему обречен на смерть и подвластность судьбе, осуждение и вражду с Творцом.

Христианин – это тот, кто вместе с Сыном принимает это Слово осуждения-оправдания, уже в этом мире совершая поворот, совершенный в кресте-воскресении, кто становится неподвластным обусловленностям мира сего (в его физике, биологии, психологии и культуре)<sup>2</sup>, освобождается от вины противления Богу Слова (ведь само Слово приняло на себя эту вину)<sup>3</sup> и от отчуждения от своего источника – жизни вечной в самом Боге<sup>4</sup>.

Нельзя сказать, что это предложение керигмы совершенно ново в христианстве. Действительно, восприятие смерти и воскресения Иисуса как актуального на все времена кризиса для мира и человека нельзя назвать маргинальной идеей для Нового Завета (само слово *κρίσις*, *κρίσις*

встречается в Новом Завете около 150 раз). Новизна здесь в том, что Барт открыл направленность кризиса на само Слово – Христа, а значит на Писание и на керигму/Церковь в их человеческом измерении. Бог в своём суде осуждает себя как раз на всегда установленную форму, как религию, воплощение, закон и институт. Всё же в кажущейся контингентности Слова, давшего себя вовлечь в диалог с объективной историей, открывается и происходит дело нашего спасения, внутри и по ту сторону экзистенции. Эта керигма дает остальным традициям интерпретации воскресения Христа новый шанс для развития и продолжения активного присутствия в современном мире благодаря критическому анти-тоталитарному пафосу, направленному против самих себя.

#### **Некоторые выводы для современного богословия**

Барт подвергался и продолжает подвергаться критике со стороны как либералов, так и консерваторов. Зачастую эта критика исходит из стереотипного понимания его богословия в том или ином аспекте. Кажется, что к его богословию можно обращаться лишь под воздействием какого-то помрачения [8, s. 95]. Однако, принимая во внимание всеобщую критическую ситуацию в современной культуре, быть может, помрачением оказывается антропоцентрическое упорство, с каким либеральная и фундаменталистская теологии возвещают своё слово. Кажется, что стоит по крайней мере прислушаться к Барту как тому, кто даже в своей керигме воспринял кризис по отношению к человеку. Из его керигмы для богословия, желающего быть как минимум в контексте современности, напрашиваются некоторые указания на пути развития. Здесь мы приведем только два формальных и два содержательных вывода из керигматического предложения Барта.

**Самокритичность керигмы и Церкви.** Керигма, если она хочет быть воспринимаема серьезно, должна быть открыта для критики изнутри. Человек, который не привык доверять себе как «природе», который подвергает сомнению все человеческие авторитетные инстанции, не может действительно всерьез относиться к авторитету проповеди Церкви, если она не принимает критики. Исключительно апологетическая позиция богословия только является поводом для укрепления подозрения в своекорыстии [4, с. 169]. Церковь же, которая сама находится под знаком НЕТ Бога в своей проповеди, которая сознает и принимает радикальное Слово суда по отношению к ней и смело возвещает об этом, активно занимая критическую позицию к самой себе, может рассчитывать на признание своего авторитета. Думается, что решительная готовность подвергнуться критике со стороны Бога должно стать критерием всякой керигмы. (В таком призыве к критике содержится также определенное указание для отношения к «священным коровам» всех христианских конфессий).

**Керигма исходит от Бога**, а не старается угодить потребностям человека. Современный человек во многом ограничил свои потребности в благе, истине и красоте до так часто критикуемого со стороны фундаменталистов уровня потребления. Человек боится выйти за эту безопасную границу своего самоотчуждения. Керигма не может звать человека к человеку, исходя из человека. На этом пути христианское возвешение ждет только разочарование. Керигма есть Слово Бога к человеку о самом Боге, которое, будучи критично к своей форме, единственно может быть достоверным, потому что принципиально отвергает отождествление себя с любым конкретным образом посюстороннего воплощения – только в свете воскресения воплощение Бога становится воплощением!

**Серьезное восприятие целостности Священного Писания.** Несмотря на то, что христиане принимают «Ветхий Завет» как часть своего канона, они преимущественно рассматривают его как предварительное и уже преодоленное слово (не Слово), полезное постольку, поскольку оно находит отголосок в Новом Завете. Христианская герменевтика идет только в анти-историческом направлении от Нового к Ветхому: Новый Завет изъясняет подлинное значение Ветхого. Но разве не очевидно, что такой отказ в теологии от толкования Нового в свете Старого радикально прерывает преемственность современной Церкви с первенствующей, которая апостольскую керигму и само событие Слова в Иисусе Христе истолковывало именно через призму тогдашнего Священного Писания – Закона, Пророков и Писаний. Если теперь мы исключительно смотрим на Ветхий Завет в противоположном направлении, то тем самым мы смотрим в противоположную сторону, чем ранняя Церковь, а таким образом, превратно понимаем и саму её керигму, зафиксированную в Новом Завете.

**Экуменический диалог** в наше время зашёл в тупик. По мере продвижения диалога проблемы только множатся, вскрываются нюансы, о которых наиболее просвещенные специалисты еще полвека назад не имели понятий. Эти старые и новые нюансы воспринимаются как существенные препятствия на пути воссоединения Церквей. Здесь мы можем обратить внимание на одну тонкость, важную для керигмы Барта, но игнорируемую христианами на протяжении веков. Именно, что Бог, высказавшийся в Иисусе как Христе, в его принятом осуждении и оправдании, это Бог Израиля. Тот же самый Бог, который говорит в Евангелии, говорит и в Законе. Евангелие без Закона – пустой звук. Синагога, которая справедливо от имени Бога Закона осуждает человечество Слова в его непреломленной смертью и воскресением притязании на Божество, эта «ветхозаветная Церковь», хранящая



преимущество радикального и решительного осуждения, является, тем самым, неотъемлемой частью Общины избранных [4, с. 215–256]. Вопреки распространенному в христианской теологии мнению, Синагога не утратила своей функции народа Божия и партнера Завета, будто бы из-за отвержения Христа замещенная новым Израилем – христианской Церковью. Напротив, будучи живым свидетельством Слова отвержения, иудаистская община является важным свидетелем Слова принятия грешника. Свидетельства христианской Церкви не существует без свидетельства Синагоги как свидетельства одного и того же единого Бога. Такое расширенное критическое видение Общины спасения позволяет по-новому взглянуть на значимость сугубо христианских разногласий. Если к одной Общине избрания принадлежат исповедники фактически двух разных религий, то не могут ли действительно принадлежать к одной христианской Церкви люди, принадлежащие к разным конфессиям и деноминациям?

В заключение хотелось бы вспомнить слова Эберхарда Юнгеля на похоронах швейцарского богослова о том, что Барт многое дал нашему времени, но время слишком мало взяло от Барта [9, s. 148]. Спустя 40 лет можно сказать, теологическое время по-прежнему слишком мало берет от Барта – будущее его теологии по-прежнему перед нами – хотя, быть может, не так далеко, как 40 лет назад. Но Барт по-прежнему актуален как скрытый потенциал для этого времени – не своей собственной актуальностью, но актуальностью Слова, которое он встретил и возвещал, живого распятого и воскресшего Слова самого Единого Бога.

#### Примечания

<sup>1</sup> Хотя от известной книги Г. У. фон Бальтазара Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Enseideln – Johannes Verlag 1976; 1 издание – 1951) повелось делить творчество Барта на всевозможные периоды, подчеркивая разницу в его подходах к тем или иным вопросам, всё же исследования последних десятилетий позволяют охватить творчество швейцарского теолога как единое целое. См., напр.: V. L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936*, Clarendon Press–Oxford 1995.

<sup>2</sup> Что возвещается в иудео-христианской керигме.

<sup>3</sup> Как у Павла.

<sup>4</sup> Вслед за Иоанном и отцами Церкви

1. Барт К. Послание к Римлянам / пер. Вл. Хулап.– М.: ББИ, 2005.
2. Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства.– М.: ББИ, 1997.
3. Balthasar, H. U. von, Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Enseideln– Johannes Verlag, 1976.

4. Barth, K., Die kirchliche Dogmatik I/1 (Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik), 8 Auflage, EVZ-Verlag-Zürich, 1964.
5. Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik II/1 (Die Lehre von Gott), 4 Auflage, Evangelische Verlag AG, Zollikon, 1958.
6. Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik II/2 (Die Lehre von Gott), 4 Auflage, Evangelische Verlag AG, Zollikon, 1959.
7. Manaranche, A., Dieu vivant i vrai, Paris, 1972.
8. McCormack, B. L., Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936, Clarendon Press-Oxford, 1995.
9. Nossol, A., Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką, Lublin, 1979.