

КАРЛ РАНЕР

ХРИСТИАНСТВО КАК ЦЕРКОВЬ

1. ВВЕДЕНИЕ*

*Необходимость институционального опосредования религии
и особенности этого опосредования в христианстве*

Еще до Пасхальной вечери Иисус Христос осознал в себе «абсолютного посредника спасения», наступление Царствия Божия, эсхатологическую вершину всей истории спасения. Его пребывание в этой истории посредством тех, кто верует в Него и исповедует его как абсолютного спасителя, и есть то самое, что мы называем Церковью. Уже дохристианская эпоха человеческой истории одушевлялась спасительным низобщением Божиим и была, таким образом, историей надежды, хотя присущая человеку свобода делала будущее этой истории открытым и амбивалентным. Эпоха же после Христа отмечена и одушевлена эксплицитным и открыто исповедуемым *знанием* того, что Иисус Христос есть спасение мира, и что данное в Нем Божественное обетование непреложно. Надежда, правда еще не сбивается окончательно, ибо новая, наступившая со Христом близость Царствия Божия не снимает с человека ответственности за его свободное самоопределение — но вместе с тем перед лицом необратимого Божественного Самообетования надежда эта приобретает совершенно иной, «эсхатологический» характер. Поскольку же время после прихода Христа ознаменовывается открытым исповеданием

* Текст представляет собой перевод 1–4 частей седьмой главы книги Карла Ранера «Основание веры. Введение в христианское богословие». Перевод с немецкого *А. К. Черноглазова* выполнен по изданию: *Karl Rahner. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Sechster Gang: «Jesus Christus»*. («1. Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», «2. Zur Phänomenologie unseres Verhältnisses zu Jesus Christus»). Herder Verlag: Freiburg, Basel, Wien, 1976. S. 313–335.

христианства, поскольку необратимость спасительного Самосвидетельства Божия в Иисусе Христе получает в это время историческую и социальную осязаемость, то время это становится воистину «христианской эпохой», временем Церкви.

С позиций христианского мировоззрения то, что мы называем Церковью (то есть институциональная структура религии абсолютного спасителя), представляется необходимо связанным с самой сущностью человека как обращенного к Богу существа. Если взаимное общение не является для людей чем-то побочным и случайным; если оно действительно определяет все человеческое бытие, до последних глубин его; если спасение действительно во всех измерениях человеческого бытия, поставляя человека перед Богом как единое целое; если религиозным для нас является, таким образом, не один какой-то сектор человеческого бытия, но все это бытие, взятое в его отношении к вседержавной, всеобъемлющей и все влекущей к себе тайне, именуемой Богом, то отсюда следует, что человеческое общение также должно быть отнесено к сфере религиозной. Но в силу человеческой природы общение это не сводится к чисто эмоциональным и духовно-личностным связям, а получает определенную социальную конкретизацию. Сама история спасения, будучи историей трансцендентального низобщения Бога людям, есть конкретная, протекающая в пространстве и времени история, и это, в свою очередь, лишний раз подтверждает, что религия в христианском понимании этого слова обязательно должна быть религией церковной.

Здесь мы хотим обратить внимание на одну особенность нашей сегодняшней (да и завтрашней) ситуации. Начиная приблизительно с XVIII столетия и до первой половины XX века включительно могло казаться, что религия является частным, внутренним делом каждого. Человек отдавал религии ту сферу, где он искал спасения от жесткой и конкретной социально-исторической обусловленности. Поскольку, однако, в наш дни мы все более и более убеждаемся в единстве мировой истории; поскольку человеческая общность развивается на наших глазах в направлении все большего упрочения социальных связей; поскольку мы видим, что свою неповторимую личностную индивидуальность человеку удастся обрести, не противопоставляя себя общественности, а в самой этой общественности и в служении ей; поскольку любовь к Богу и к ближнему взаимно обуславливают друг друга и любовь к ближнему представляет собой, таким образом, нечто большее, нежели следующую из правильного отношения к Богу обязанность морального характера;

поскольку любовь к ближнему не может, сверх того, довольствоваться индивидуальными отношениями, но приобретает измерение историко-политическое и налагает на человека ответственность за те общественно-политические структуры, в которых она может (или не может) деятельно проявить себя, то становится ясно, что мнение, будто религия в основе своей ничего общего с общественностью и церковностью не имеет, является просто-напросто позднебуржуазным предрассудком. Человек является — и сегодня мы получаем тому новые и неоспоримые свидетельства — существом общественным, то есть существом, само существование которого на всех уровнях его здесь-бытия обусловлено личностным общением (коммуникацией). И этот подход к человеку позволяет заново осознать христианскую религию как религию церковную.

Учение о Церкви не является центральной идеей христианства

С другой стороны, мы должны столь же ясно сознавать, что учение о Церкви и ее исторической структуре не является сердцевинной христианской истины. В наши дни еще продолжает существовать возникшее в противовес индивидуализму XIX века воинствующее «церковное» течение, пытающееся провозгласить идею Церкви главным и подлинным содержанием христианства. И когда в начале XX столетия деятели «Action française» заявляли, будто быть католиком вовсе не значит еще быть христианином, желая тем самым подчеркнуть, что воинствующая церковность является главной и отличительной особенностью Римского Католицизма, по сравнению с которой христианство нагорной проповеди, христианство любви и свободного духа представляется чем-то в высшей степени подозрительным, то это было лишь крайним выражением той опасности, которая таится в нашем собственном традиционном отношении к Церкви.

В экуменическом декрете II Ватиканского Собора (Unitatis redintegratio II) говорится о том, что в католическом учении существует определенный «порядок», определенная «иерархия истин». Это позволяет нам предположить, что экклезиология и церковное сознание, сколь бы правоверны и «католически» они ни были, не являются тем не менее основой и фундаментом христианства. Иисус Христос, вера, любовь, исследование и верность Иисусу Христу распятому и воскресшему, выражающиеся в смиренном вручении своего бытия мраку Божественной непостижимости, — вот центральные реальности

христианской жизни. Если же реальности эти человеком не достигнуты, если он не смог осуществить их внутренней силой собственного бытия, то вся его церковность, его чувство принадлежности к конкретной церкви, является, в сущности, лишь пустой и обманчивой видимостью.

Проблема истинной Церкви

При изучении истории догматов и богословия различных христианских исповеданий становится очевидным, что вопрос о церкви — об истинной, учрежденной Христом церкви, — является одним из труднейших и наиболее спорных богословских вопросов. И поэтому теперь, собираясь говорить о Церкви, мы обязаны прежде уточнить, какую именно церковь мы имеем в виду, а также объяснить, почему нашу конкретную Церковь считаем мы истинной Церковью Христовой. Дать этому факту исчерпывающее библейско-богословское и историческое обоснование действительно представляется делом крайне трудным. Здесь, конечно, не может быть речи о том, чтобы углубляться в историю становления Церкви и формирования церковной структуры или обсуждать возникшие в этом процессе многочисленные разделения.

Многое из того, что нам предстоит сказать о сущности Церкви, будет воспринято христианами-некатоликами как формально вполне соответствующее их собственному церковному сознанию. Но существуют, конечно, и такие формальные и содержательные свидетельства, которые католическое богословие относит только к своей церкви, считая их в то же время существенными определениями Церкви как таковой, то есть Церкви, учрежденной Христом. Подобные факты и высказывания требуют, разумеется, богословского и апологетического обоснования. Обоснование это можно было бы, в принципе, дать путем непосредственной переработки относящегося сюда исторического материала. Детальная экзегеза позволила бы, например, точно установить смысл обращенных к Петру слов Холста в 16-й главе Евангелия от Матфея и показать тем самым, в какой мере эти слова действительно можно истолковать как учреждение в общине верующих особой, организация и почему Епископат, устанавливая по правилу апостольского преемства, действительно принадлежит той структуре, которую Христос намеревался придать учрежденной им Церкви. Можно было бы затем проследить дальнейшую судьбу служения апостола Петра и показать, что в процессе исторического развития служение это своим первоначальным сущности не изменило;

что позднейшее истолкование природы и границ этого служения вполне соответствуют его первоначальным задачам, хотя вследствие масштабов церковно-исторического и догматического развития тождество современной Церкви и Церкви первоначальной не всегда обнаруживается явно.

Однако здесь, находясь на первой ступени рефлексии, мы не имеем возможности прямо приступить к детальному материально-фактическому изучению римско-католической Церкви и ее отдельных учреждений. Мы пойдем здесь иным, косвенным путем, который будет заключаться в размышлении над самим фактом нашей принадлежности к римско-католической Церкви. Исходя из нашей действительной религиозной ситуации, мы попытаемся показать, что находящийся в этой ситуации христианин-католик, во-первых, имеет все основания для убеждения, что в своей Церкви он действительно встречает Иисуса Христа и, во-вторых, не имеет никаких оснований отказываться от предопределенного ему жизненной ситуацией места в этой Церкви.

2. ЦЕРКОВЬ КАК УСТАНОВЛЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА

К постановке вопроса

Идя намеченным путем и по возможности не уклоняясь от него, мы хотим прежде всего кратко разъяснить, почему и в какой степени Церковь (рассматриваемая покуда в отвлечении от многообразия христианских церквей и исповеданий) является установлением исторического, воскресшего Иисуса. Мы хотим составить хотя бы общее представление о связи Церкви с самим Иисусом Христом. В богословии XIX и XX столетий представление это довольно быстро и часто менялось. Мнение о Церкви как об абстрактно взятой духовной общности людей, верующих в Иисусово благовестие — и притом благовестие отнюдь не о Церкви, — большинством честно мыслящих богословов всех исповеданий в наши дни уже не разделяется. В противном случае экуменическая проблема — проблема необходимого и чаемого объединения всех христианских церквей — в сущности не могла бы быть и поставлена. Достаточно было бы констатировать, что везде, где есть вера в милующее и от Самого Бога исходящее благовестие Иисуса Христа, есть и христианство, которое в этом случае ни в каком единстве, естественно, не нуждается. Поэтому в наши дни богословие пришло к общему мнению, что основанная Христом Церковь является и должна являться конкретной исторической величиной.

Однако настоящие проблемы этим соглашением еще, естественно, не решаются, ибо вопрос о том, действительно ли исторический Иисус сам задумал и учредил видимую, организованную и универсальную Церковь, не только остался открытым, но получил новую остроту. Более того, остается не вполне ясным, как может учреждение Церкви в качестве постоянной организации совмещаться с предназначенной Израилю эсхатологической проповедью Иисуса. Ведь если полагать, будто Иисус действительно считал себя лишь последним из пророков, последним провозвестником немедленно ожидаемого Судного Дня и пришествия Господа в Благодати (или лучше: чрез Благодать), если все Его благовестие построено, таким образом, на абсолютной, временной близости Царствия, если он действительно не мыслил возможности какого бы то ни было «промежуточного времени», то факт основания им Церкви заведомо не вписывается в горизонт его мировоззрения.

Современная экклезиология всех христианских исповеданий так или иначе признает, что вскоре после Пасхальной вечери действительно имело место некое событие, которое можно назвать учреждением Церкви. Однако во взглядах на самосознание первохристианской Церкви, на ее единство, на ее вхождение в языческий мир (вхождение, с которым она, казалось, медлила) богословы сильно расходятся. Особенно велико это расхождение в вопросе, который прямо соприкасается с современными экклезиологическими дискуссиями: насколько та или иная организация Церкви непосредственно восходит к самому Иисусу?

Предметом обсуждения является здесь первенство Петра и роль двенадцати апостолов, а проблема заключается в том, действительно ли коллегия епископов и римское папство являются преемниками коллегии двенадцати апостолов и апостола Петра в их самим Иисусом установленном служении, или же ссылка на организованную самим Христом общину является в данном случае необоснованной.

В богословии некатолическом эти проблемы усугубляются еще тем, что сам факт существования в новозаветных раннехристианских общинах некоего общего для них всех церковного сознания подвергается здесь сомнению. Многие придерживаются взгляда, будто уже в новозаветную эпоху сосуществовали и уживались друг с другом различные концепции церкви и различные организационные ее структуры. Если это мнение справедливо, то претензия какой-то отдельной христианской общины на роль истинной основанной Христом Церкви, Церкви *iuris divini*, оказывается в противоречии с историческим фактом.

Предпосылки «церковноучредительной» деятельности Иисуса

Размышляя над тем, какие предпосылки необходимы были для того, чтобы событие, подобное учреждению Церкви, стало возможным, мы должны прежде всего отметить следующее: Иисус не проповедует никаких общих религиозных идей, которые имели бы, несмотря на особую оригинальность и силу Его проповеди, характер вполне мыслимых и всегда осуществимых вечных истин, а несет Израилю новое, эсхатологическое благовестие. Он провозглашает историческое событие, которое впервые становится реальностью лишь чрез его собственное бытие. Он утверждает, что в нем, в его личности, Царствие Божие (Basileia) приблизилось к нем совершенно особенным образом и ставит перед нами новые, радикальные требования. К царству принадлежит, разумеется, Священный народ, народ Божий, это Царство образующий, ибо само Царство — это и есть не что иное, как спасительной волей Божией собранный народ верующих. И мы действительно видим, как Иисус собирает вокруг себя жаждущих спасения — погибающих и нуждающихся в истинном пастыре овец дома Израилева.

В противоположность другим религиозным группам того времени — фарисеям, ессеям и проч. — Иисус возвещает снесение всем: в том числе и грешникам, ставя единственным условием признание Евангелия (т. е. благовестия о наступающем Царствии Божием) и выполнение его моральных требований. Сказанное здесь очень важно, ибо отсюда следует, что Иисус не стремился основать внутри иудейской синагоги какую-то особую группу, своего рода орден, общину святых. Он обращался ко всем и пытался призвать *всех*. В результате создается ситуация, из которой есть только два выхода: либо Израиль, которому первому адресовано это благовестие, весь как целое — как религиозная община — превращается в общину последователей Христа, образ Царствия Божия, либо же Иисусу приходится создавать эту общину верующих в него последователей не внутри, а вне Израиля. Таким образом, неприятие большинством Израильского народа Иисусова благовестия заставляет Иисуса осуществлять свой план спасения вопреки неверию Иудеев. Следует помнить, что Иисус знает о необходимости своей смерти и открыто говорит об этом ученикам. Но он убежден, что смерть эта не станет опровержением его проповеди о победной близости Царствия Божия, а послужит ее окончательному торжеству. Его искупительная смерть должна стать основой нового данного Богом порядка благодати, основой Нового Завета. Но Иисус видит, что между его смертью и окончательным наступлением Царствия должен пройти

определенный промежуток времени. Это — не просто время ожидания, а время собирания и приготовления образованного на новых началах народа Божия. Отрицать за Иисусом это знание как предпосылку основания им Церкви означало бы отказывать ему в способности до конца, до смертного часа, действовать сознательно и осмысленно. С Иисусом в мире является новый народ Божий, и, собирая этот народ, Иисус обязательно должен был подумать о том, что станет с его последователями, если народ Израиля, призванный вступить в новый народ Божий и вести его, от своего призвания откажется.

Тезис и связанные с ним проблемы

Итак, Иисус «основал» Церковь. Если отвлечься от вопроса о том, что такое «основание» и какое из многочисленных богословских толкований этого слова является правильным, то этот тезис можно признать общим для всех христианских исповеданий. Церковному христианству всегда свойственно убеждение, что оно Христу наследует, что связь с Иисусом не возникает в нем вполне самостоятельно и автономно, а полагается самим Иисусом Христом, распятым и воскресшим, что инициатива принадлежит не Церкви, а Иисусу. Если это верно, то здесь как раз и лежит смысл и оправдание нашего тезиса, что Церковь основана самим Иисусом. Но ряд вопросов остается при этом неясным и открытым, да и смысл самого слова «основание» по-прежнему требует разъяснения.

Стоящие перед нами вопросы хорошо известны. Они следующие: мог ли Иисус, говоривший о близости Царствия, считаться тем не менее с «временем Церкви»? мог ли он предвидеть и предусмотреть, что функции узкого круга его учеников, двенадцати апостолов, будут в основном переданы тем, кого позднейшая церковь именует епископами и коллегией епископов? является ли исторически правдоподобным предположение, что для общины своих последователей (т. е. людей, принимающих и исповедующих его благовестие о близости царствия Божия, а тем самым и о нем самом) или для группы таких общин Иисусом была предусмотрена определенная правовая организация? Можно ли с исторической точки зрения допустить, что предпочтение, оказанное им Кифе, должно было, по его замыслу, стать законом организации Церкви на все времена?

Попытка ответа. Принципиальные положения

Поскольку в целом (отвлекаясь пока от тех положительных аргументов в пользу исторического правдоподобия основания Церкви Иисусом Христом,

которые нам предстоит привести позже) мы не склонны отвечать на эти и им подобные вопросы аподиктическим «да» (особенно ввиду того, что как непосредственно после Пасхи, так и во всю апостольскую эпоху церковная организация находится в непрерывном становлении, а социальные границы отдельных общин, да и Церкви в целом, остаются размытыми), то имеет смысл воспользоваться косвенным методом и с его помощью уже сейчас установить, в какой (пусть минимальной) мере можно говорить об «основании» Церкви Иисусом. В этой связи нужно сказать следующее:

а) Об основании Церкви Иисусом можно говорить в первую очередь потому, что Иисус является тем, кого верующие исповедуют как абсолютного спасителя, как непреложно явленное в истории Божественное Самообетование. Иисус не был бы тем, кем мы его считаем, если бы данное в нем Самообетование Божие не было по природе своей Самообетованием, пребывающим в мире и осязаемо являющим Себя в истории посредством веры в Иисуса и исповедания его спасителем. Живая вера в Иисуса есть внутренний конститутивный элемент получившего в нем свою непреложность Божественного Самообетования. Именно в этом смысле мы и говорили раньше, что Иисус воскрес и всегда пребывает воскресшим в вере своих учеников. Поскольку эта вера происходит от Него, происходит от Него и Церковь как община людей, эту веру разделяющих. Вера, а с ней и церковь не должна, следовательно, рассматриваться как абсолютно новая, автономная и самостоятельная реакция человека на событие Иисусовой смерти и воскресения.

б) Вера ни в коем случае не должна рассматриваться как событие внутреннее и индивидуальное. Иначе она не свидетельствовала бы о пребывании данного нам в Иисусе Божественного Самообетования. Она обязательно должна быть публичным исповеданием, верой общины. Церковь, следовательно, происходит от Иисуса постольку, поскольку происходит от него вера как публичное, общественное вероисповедание.

в) Вера, являющаяся в этом смысле церковно-созидающей, а с ней и сама Церковь должны иметь историю — ибо существует история спасения, ибо вера в Иисуса наследуется каждым очередным поколением от поколения предыдущего, а не порождается каждый раз заново. Эта историчность веры и Церкви, т. е. их изменение и сохраняющееся в изменении тождество (оба эти момента неотделимы от подлинной истории), предполагает, что каждая последующая эпоха в ней наследует свое содержание у предыдущей, хотя при этом и изменяет его. Но отсюда следует, что историческая амбивалентность предшествующей эпохи (т. е. диапазон возможностей ее исторического

самоопределения) не должна передаваться эпохе последующей. Ведь для того, чтобы участвующее в ходе исторического процесса сущее могло сохранять непрерывное внутреннее тождество самому себе, необходимо, чтобы в более ранних фазах его существования были приняты свободнее решения, которые для фаз более поздних сохраняли бы значение непреложной нормы. Насколько это справедливо для каждого конкретного случая, и могут ли те или иные решения быть заново пересмотрены, зависит, с одной стороны, от глубины и абсолютности такого принятого ранее решения и, с другой стороны, от того, в какой мере позднейшая эпоха стремится сохранить тождество истории и остается верной решениям эпохи предшествующей. Но так или иначе, если мы действительно не рассматриваем исторические изменения в отвлечении от тождества исторического сущего и всерьез признаем необратимость истории (посредством свободных решений утрачивающей какие-то ранее заключенные в ней возможности), то для нас ясно, что в становлении Церкви как свободного исторического сущего далеко не всегда оказывается и должно оказаться осуществимым все то, что (несколько об этом можно судить задним числом) было потенциально заложено в ней и могло быть реализовано ранее. Чтобы историческое решение предшествующей эпохи оставалось обязательным для эпохи последующей и служило сохранению исторической преемственности, вполне достаточно, чтобы это решение отвечало смыслу изначальных возможностей и ему не противоречило; вовсе не обязательно, чтобы оно было единственно допустимым и как бы предусмотренным с самого начала. Правильное (хотя изначально не predetermined) и обязывающее для последующей истории решение исторического сущего, сохраняющего в своих изменениях историческую преемственность, вполне может, таким образом, рассматриваться как «узаконенное» своим началом, «наследующее» ему, «установленное» им.

Применение указанных общих положений к проблеме преемственности между Иисусом и Церковью

Опираясь на эти (намеченные здесь лишь в общих чертах) принципы, характеризующие бытие изменяющегося, но сохраняющего свое тождество себе свободного исторического сущего, и предполагая, что община верующих в Иисуса как раз и является таким историческим и свободно самоопределяющимся во времени сущим, мы должны сделать следующие выводы:

α) Для того, чтобы возводить «учреждение» христианских общин к Иисусу Христу и говорить об их «наследовании», ему вполне достаточно, чтобы свободно выработанные этими общинами в процессе исторического развития структуры являлись результатом выбора из гораздо большего числа абстрактно вполне допустимых возможностей и, будучи выбраны, оставались в дальнейшем непреложным законом. С этой точки зрения подобные структуры (как, например, монархически-епископальное управление и наследуемое служение Петра) могут рассматриваться как происходящие от Иисуса *iuris divini* (во всяком случае, если они восходят к временам апостольским, когда история Откровения через Писание еще не была окончательно завершена). Это справедливо даже и в тех случаях, когда те или иные структуры не удается возвести к однозначному и исторически подтвержденному слову Самого Иисуса. Важно лишь, чтобы решения Церкви (ее структурополагающие акты) не нарушали предела данных ей чрез Иисуса и веру в Него подлинных возможностей. Для последующих поколений такие акты вполне могут при названных выше условиях стать обязывающими и необратимыми и в этом смысле рассматриваться как акты *iuris divini*,

б) Из сказанного следует, что для понимания Церкви как учреждения, происходящего от Иисуса, нам нет, в принципе, необходимости (покуда мы придерживаемся нашего «минималистического» метода) возводить все те конкретные структуры (католической) Церкви, которые она считает для себя обязательными, непосредственно к словам Самого Иисуса.

Именно в свете указанных предпосылок и следует воспринимать все то, что будет в дальнейшем сказано об отдельных моментах связи конкретных структур ранней (и позднейшей) Церкви с историческим Иисусом. Нужно заранее признать, что историческая достоверность утверждений такого рода всегда останется проблематичной. Но если высказанные нами предположения верны, то не так уж важно в конечном счете, возводим ли мы тот или иной структурный момент, слагавшийся в апостольские времена Церкви, более или менее непосредственно к Иисусу, или же мыслим его как историческое, но необратимое и лежащее в границах подлинных возможностей первоначальной церкви решение самой Церкви. Если Церковь наша воистину пребывает и живится Силою Духа Святого и верую в Иисуса воскресшего, и в этом смысле «наследует» Иисусу, «учреждена» Им, то за ней следует признать не только возможность свободных акцидентальных изменений в соответствии с окружающей ситуацией (этого никто за ней, собственно,

и не отрицает), но и способность самостоятельного становления из своего начала в полноту собственной сущности.

Церковноустановительные акты Иисуса

В двух последних разделах нам предстоит резюмировать некоторые данные современной экзегетики. Поскольку проблемное обсуждение состояния экзегетических исследований здесь неуместно, да и невозможно, мы будем ориентироваться на обобщающие работы — прежде всего на Рудольфа Шнакбурга (Ст. «Kirche I» в LThK² VI, 167–172, а также *Die Kirche im Neuen Testament. Freiburg i. Br.*³ 1966), — выводы которых на собственный страх и риск принимаются нами целиком и потому не нуждаются здесь в специальных доказательствах.

Многие действия и слова Иисуса имеют церковноустановительный характер — впрочем, в различной степени, в зависимости от их места в истории спасения. Дальнейшим мы постараемся раскрыть этот тезис.

Прежде всего не может быть сомнения, что Иисус призвал к себе учеников для того, чтобы их посредством собрать вокруг себя народ божий, в первую очередь Израиль. Образование круга двенадцати апостолов имеет, таким образом, несомненное историческое значение. Через апостолов Иисус желает открыть свою волю всему Израилю, и потому неверно полагать, что собранные Иисусом ученики были для него своего рода «орденом» внутри Израиля, т. е. что Иисус не обращался к Израильскому народу как целому. Двенадцать апостолов уже самим числом своим должны символически представлять весь народ — видевшийся Иисусу эсхатологический Израиль. Именно поэтому они посылаются Иисусом на проповедь и получают от него ту силу исцелений, которую он считал знаком реального наступления и присутствия эсхатологического царства.

Наше право говорить о «церковноустановительных» актах Иисуса подтверждается еще и тем, что после отхода от Иисуса большей части иудеев община учеников сохраняется, Посвящение их Иисусом в тайну своих страданий, признание их Богоизбранности и указания на грядущие гонения дают понять, что Иисус не отказывается от мысли об общине, собранной вокруг Него и призывающей всех людей к метанойе, к покаянию и вере. Исходя из этого, можно рассматривать последнюю вечерю Иисуса с установлением Евхаристии как основание Нового Завета, нового порядка спасения. Слово Иисуса к Симону (Лук. 22, 31 и далее) также ясно дает понять, что община учеников должна была сохраниться и впредь. Это же подтверждается и обещанием

эсхатологического исполнения в Царствии Божием всего того, что здесь совершается в порядке таинства.

Следует, наконец, сослаться на приведенный в 28-й главе Евангелия от Матфея «экклезиологический наказ воскресшего» (A Vögtle), где всю данную Ему власть Иисус окончательно вручает своим ученикам, чтобы могли продолжать Его дело в мире.

В стихах Мф. 16,16 и далее прямо выражена воля Иисуса к созданию церкви. Прежде всего, мы можем с уверенностью сказать, что это обращение к Симону как краеугольному камню церкви, как носителю ключей Церкви, как наделенном властью вязать и решить действительно принадлежит к древнему Евангельскому тексту. Подлинность этого отрывка подтверждается самим его семитическим ритмом и способом выражения, параллельными кумранскими текстами, но в первую очередь тесно связанной с этим отрывком традицией имени Кифа, возникновение которой — т. е. превращение нарицательного имени в собственное — иным образом вряд ли объяснимо. Во всех древнейших христианских общинах Симон именуется Кифой, Петром. И трудно найти этой смене имен иную причину, кроме приведенных у Мф. 16, 18 слов Иисуса. Отрицать подлинность этих слов можно было бы в том случае, если бы удалось показать, что Иисус, в принципе, не мог их произнести. Но это условие невыполнимо, ибо мы не можем категорически утверждать, что эсхатологические ожидания Иисуса и Его проповедь о грядущем, в Нем Самом уже близящемся Царствии Божием не оставляют в богословском сознании (хотя бы на периферии его) и в самоинтерпретации Иисуса вообще никакого места для идеи Церкви (хотя ничто, естественно, не вынуждает нас ломать себе голову над тем, насколько конкретно предвидел Иисус будущее, когда он создавал определенным образом институционализированную общину людей, верующих в Его благовестие и окончательное, теперь уже беспрепятственное наступление Царствия Божия). К тому же, если придерживаться мнения, что Иисус этих слов произнести не мог, то становится непонятным, почему и каким образом первоначальная иерусалимская община оказалась в своем богословском творчестве способной на то, что Сам Иисус был сделать не в состоянии. Вопрос о времени произнесения Иисусом указанных у Мф. 16, 10 слов мы можем оставить экзегетике, ибо для нас он не имеет решающего значения. Даже предположение, что Матфей отнес эти слова к тому моменту жизни Иисуса, когда они не могли быть произнесены на самом деле, равным счетом для нас не меняет. Сравнение с текстом Луки 22, 31 и след. — текстом,

подлинность которого вне всяких подозрений, — также показывает, что Иисус, по крайней мере непосредственно перед Пасхой, вполне мог эти слова высказать. Смысл их следующий: Иисус хочет на Симоне, на личности его, как на скале, основать свою общину и вопреки фарисеям утверждает, что церковь эта выстоит против сил смерти и ее не одолеют «врата ада». Передавая Симону ключи Царствия — знак власти домоправителя, а не привратника — Иисус тем самым дает ему полномочия на допуск в это будущее Царствие (что становится еще очевиднее при сравнении этого места с направленным против «книжников и фарисеев» стихом Мф. 23, 13). Это полномочие Симона — *πέτρα* как краеугольный камень нового дома Божия, который в качестве Его, Иисуса, церкви, решительно отделяется от всего Израиля как народа Божия, еще ярче подчеркивается словами о «власти вязать и решить»; причем, нам покуда безразлично, что именно эта власть, переданная, согласно Мф. 18, также и всем двенадцати апостолам, означает внутри отдельной общины и для Церкви в целом. Придерживаясь нашего исторически косвенного, жизненно непосредственного способа аргументации, нам достаточно установить, что сделав Симона «камнем» Церкви и носителем ключей и облекши его властью вязать и решить, Иисус тем самым открыто пожелал основать Церковь и дал ей определенную фундаментальную структуру. Структура эта еще не развита, но тем не менее вполне реальна. Признанное за Петром (Мф. 16, 18) собственное, особое место удостоверяется у Луки 22, 31 и след. как главенствующее среди братьев, а у Иоанна 21, 15 и след. его пастырская власть над стадом Христовым подтверждается словом воскресшего Иисуса. Впрочем, власть вязать и решить получают и другие апостолы; но здесь для нас не имеет прямого смысла задаваться вопросом о том, как соотносится эта данная двенадцати власть вязать и решить с существованием этой власти в позднейшей общине. Следует, наконец, сослаться также на Иоанна 20, 22 и след. — текст, для подробного анализа которого здесь не место, но в котором воскресший Иисус обещает апостолам власть, вполне аналогичную «власти вязать и решить». Можно, конечно, подчеркнуть и то, что, предусмотрев основное, Иисус предоставил дальнейшее обещанному Им Духу и руководимой Духом истории Церкви — прежде всего, разумеется, Церкви апостольской, поскольку именно в истории первого поколения христиан конкретизируются и утверждаются те основополагающие принципы, которые для позднейшей Церкви станут непререкаемой нормой. Что же касается, наконец, вопроса о том, мог ли Иисус рассматривать организацию своей общины и главенство Петра как данные на все времена (конкретно предусмотреть которые он, конечно, не мог),

то в ответ — как нам кажется — достаточно сослаться на приведенные выше общие соображения о становлении и осуществлении исторического сущего.

3. ЦЕРКОВЬ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

О самосознании первоначальной общины

Хотя приведенных аргументов вполне достаточно, чтобы подтвердить установление ранней Церкви Самим Иисусом Христом, следует сказать несколько слов и о засвидетельствованном в Новом Завете самосознании этой Церкви. Причем к вопросу о том, по какому праву это самосознание апостольской Церкви может ссылаться непосредственно на Самого Иисуса, мы возвращаться в дальнейшем уже не будем.

Первое имя, которое дали себе христиане — люди, верующие в воскресшего Иисуса как своего Господа и Спасителя — было, по всей видимости, имя «святые» (Деян. 9, 13, 32. 41; 26, 10 и т. д.). Одновременно они называют себя «народом Божиим», перенимая таким образом Ветхозаветную характеристику Израиля. Названия «народ Божий», «Церковь Божия», принятые первоначально отдельными иудео-христианскими, а затем павлинианскими общинами было впоследствии усвоено себе и всей Церковью (Деян. 20, 28; 1 Тим. 3, 15; см. также вводные части всех посланий ап. Павла). Правда, первоначальная Иерусалимская община остается еще прочно связана с народом и религией Израиля. Но, несмотря на это, она считает себя не особой группой внутри Израиля, а собранной своим Мессией и призванной Им общиной, которая должна обратить и привести к вере в Иисуса весь Израиль (см. Деян. 2, 36). При этом она уже имеет свой собственный культ и — после некоторых колебаний — начинает, следуя завету Господню, распространять свою миссию и на языческий мир. Полученные в день Пятидесятницы дары Духа позволили ей видеть в себе эсхатологическую общину спасающихся, обязанную жить свято, хотя обязательство это она и пытается зачастую исполнить в рамках иудейского закона. Впрочем, новейшие экзегетические исследования позволяют существенно дифференцировать эту картину. Однако в силу самой природы своей исследования эти носят по большей мере характер эвристически-гипотетический, что дает нам право оставить их здесь без рассмотрения, тем более, что они и не способны существенно и с достаточно высокой степенью достоверности изменить наше представление о предмете.

О богословии Церкви у Матфея и у Луки

У Луки и Матфея — но в первую очередь и в уже разработанном виде у Павла — мы встречаемся с самым настоящим богословием Церкви. Пытаясь определить вклад Луки в богословие Церкви и изучая с этой целью построение Евангелия и Деяний и их основные идеи (обе эти книги следует рассматривать как связанные друг с другом части одного труда), мы должны будем прийти к выводу, что между «вознесением» Иисуса и Парусией Лука помещает «время Церкви» — время ее миссионерской деятельности. Это не значит, будто идея Церкви могла возникнуть лишь вследствие осознания верующими того, что им не приходится рассчитывать на *скорый* приход обещанного Иисусом и открытого для всех Царствия. Лука отчетливо выразил в своем богословии ту мысль, что между восхождением Иисуса на небо и его возвращением лежит определенное «время Церкви», так что вся история спасения оказывается у него разделенной на три периода: «время Израиля» (см. Лука 16, 16), время Иисуса как «середина времен», и собственно время Церкви, простирающееся вплоть до окончательного обнаружения той эсхатологической реальности, которая явилась в «середине времен», то есть во время жизни Иисуса. Вследствие подобного взгляда на историю Церковь и обратилась в первую очередь к Израилю, «народу Божию», и лишь затем, ввиду неверия иудеев, окончательно взяла на себя проповедь среда язычников. Церковь, выходящая из Иерусалима в мир, сохраняет при этом священно-историческое преемство с ветхим Израилем — и это, несмотря на радикальный разрыв, обусловленной проповедью Иисуса и тем неверием, с которым она была встречена народом.

О позиции Израиля и ее священно-исторической интерпретации идет речь и у Матфея. Слова: «Отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф. 21, 43) относятся именно к Израилю. Народ же, о котором здесь говорится, есть истинный Израиль, состоящий из иудеев и язычников, верующих в Иисуса Христа. Евангелист старается выявить сущность и образ этого народа, и в этом смысле Евангелие от Матфея есть преимущественно «Церковное Евангелие» (Шнакенбург). Под этим углом зрения следует рассматривать и отдельные места Евангелия: так, закон Христов, провозглашенный в нагорной проповеди, предназначен именно для этого народа Божия, для этого нового Союза. В Евангелии не только прямо указано на универсальность Церкви (ср. Мф. 8, 10 и след.; Мф. 28, 18 и след.; об апостольской миссии), но и ясно говорится о ее структуре, руководстве,

о дисциплине общины. Здесь упоминается и о врагах внутри общины, и о постоянной поддержке и присутствии в ней Самого Иисуса. Разумеется, если мы рассмотрим, например, своего рода «устав» общины, приведенный у Мф. 18, то убедимся, что речь идет о тех небольших первоначальных общинах, которые церковно-социологически невозможны более в наши дни, но это ничуть не опровергает того факта, что у Матфея изложено, по существу, определенное «богословие Церкви». Призыв Иисуса и его спасительная миссия не только обращены к внутреннему голосу индивидуальной человеческой совести, но и образуют вокруг Иисуса самую настоящую Церковную общину с ее новым, превосходящим Закон Ветхозаветный и как бы взрывающим его изнутри Законом, с ее культом воспоминания спасительной смерти Иисуса, с ее руководством в лице Симона Петра и Двенадцати.

Церковь в богословии ап. Павла

В Павловых посланиях разработано богословие Церкви, не превзойденное, по сути дела, и по сей день. Для нас относительно безразлично, в какой степени и в каком отношении осознается Павлом общественная структура Церкви. Он говорит как подлинный апостол, наделенный авторитетом свыше. Он видит в себе абсолютной Церковный авторитет, так что вопрос о структуре Церкви будущей, лишенной непосредственного апостольского руководства, не кажется ему слишком актуальным. Однако он всегда чувствует необходимость единомыслия с Петром и иерусалимской общиной. Он проповедует учение, воспринятое им в градации (parádosis) и потому является не просто христианским пневматиком, призванным Самим Воскресшим, а апостолом, трудящимся, по сути дела, уже *внутри* Церкви. И даже если он открыто противостоит Симону, то делает это как раз потому, что чувствует себя обязанным это сделать; именно здесь и проявляется его уважение к Церкви как некоему целому с заранее — в том числе и по отношению к нему, призванному позже других, — установленной структурой.

В основных чертах его богословие Церкви сводится приблизительно к следующему. Церковь состоит из иудеев и язычников (в самом Павлу, по всей видимости, не принадлежащем Посланию к Ефесянам их единение представлено как «тайна Христова» в собственном смысле слова; ср. Еф. 3, 46). При этом, однако, признается и священно-историческая роль Израиля, еще не доведенная им до конца (Рим. 9–11). В крещении и Евхаристии эта новая

Церковная общность обретает свое сакраментальное основание. Мистическое тело Христово получает жизнь от того тела, которое приемлется на вечери Христовой. У Павла, без сомнения, присутствует сознание Церкви как единого целого. Разумеется, каждая отдельная община также именуется Церковью, *ekklesia*, и в ней реально является действительное присутствие Христа как окончательное эсхатологическое спасение. Поэтому отдельная община не рассматривается Павлом лишь как своего рода административный округ большой организации, которая одна имеет право называться Церковью. Но, несмотря на это, все Послания Павла проникнуты именно общецерковным сознанием. И если он говорит о Церкви, что она находится в Колоссе или Эфесе, то это означает, в сущности, что здесь, в этой конкретной поместной общине, актуализуется Церковь, являющаяся единой всемирной общиной, собранной на вечерю Иисусову посредством крещения и веры в Него.

Церковь, далее, воспринимается Павлом как некая небесная и космическая реальность. Это особенно ясно выражено в Послании к Ефесянам. Глубокая мысль о Теле Христовом наиболее отчетливо развивается именно Павлом. Но было бы все же неверно сводить все его богословие Церкви к одному этому понятию. Ибо Павел пользуется гораздо более широкой и богатой символикой: дерева, здания, храма, высшего Иерусалима, невесты, жены Христовой. Им же высказано и эсхатологическое определение Церкви.

В пастырских Посланиях (вопрос о принадлежности этих писем Павлу можно здесь оставить открытым) мы также имеем несомненное свидетельство самосознания Церкви во времена апостольские. В них Церковь описывается как Дом Божий, как столп и утверждение истины. В них же весьма ясно говорится о различных служениях Церкви, о порядке посвящения, о церковном просвещении и очищении. Тем самым неизбежно возникает обрез Церкви, в котором сильнее подчеркнут ее институциональный аспект. Однако аспект этот далеко еще не выступает здесь в противоречие с аспектом эсхатологическим: скорее, мы просто имеем здесь дело с развитием под влиянием изменившихся обстоятельств тех идей, которые содержатся, без сомнения, уже в главных Посланиях апостола Павла.

*Другие богословские концепции Церкви,
встречающиеся в Новом Завете*

В том месте первого послания Петра (1 Петр. 2, 4–10), которое имеет непосредственное отношение к нашему вопросу, различные мысли, образы и ветхозаветные цитаты сплавляются в едином богословском синтезе: Христос

предстает здесь как краеугольный камень, а сама Церковь как в Духе Святом воздвигнутый дом духовный и приносящее в этом храме духовные жертвы святое и царственное священство, новый народ Божий, объединяющий в себе и Иудеев и язычников. В других местах послания говорится также о рассеянии Церкви и гонения на нее, о ее силе, заключающейся в надежде и братстве. Таковы вкратце некоторые основные идеи первого Петрова послания.

Еще один, уже иной богословский синтез находим мы в послании к Евреям. Автор использует здесь ветхозаветную идею исхода, идею «странствующего народа Божия» (Е . Kāsemann — ср. Евр. 3, 7 — 4, 11) и, обогащая ход, своей мысли ветхозаветными образами, связывает обетование небесного призвания, вхождение в Субботний покой Господень и причастие небесных благ, обусловленное тем, что Первосвященник этого странствующего народа Божия — Христос — уже «прошел небеса» (Евр. 4, 14), с эсхатологическими ожиданиями. Тем самым обнаруживается как бы взаимопроникновение исполнения и обетования: Церковь принадлежит небесному Иерусалиму, собрана вокруг трона Господня и в то же время проходит земной путь борьбы, страданий и испытаний.

Обратившись, далее, к Евангелию от Иоанна и Иоанновым посланиям, мы замечаем, что в отличие, скажем, от посланий Павла, Церковь никогда прямо не называется в них «Церковью». Но, несмотря на это, она присутствует в них повсюду: в Таинствах — которые целиком даны и в этом, «пневматическом» Евангелии — вознесенный Господь действует посредством исходящего от него Духа и именно этим осуществляет свою спасительную миссию. Взор земного Иисуса постоянно направлен в будущее, в котором Он, вознесшись, «всех привлечет к себе» (Ио. 12, 32), продолжит свою миссию, соберет рассеянных детей Божиих в единое стадо, будет един с ними как виноградная лоза, дающая живой сок своим гроздьям. Свидетельство Церкви об Иисусе Христе в Духе Святом, Параклите, послужить к обличению мира.

В Апокалипсисе — Таинственном откровении, автор которого стремится вдохнуть в современную ему Церковь силу жизни и веры, — наглядно указывается на ее достоинство как хранимого Божественной печатью эсхатологического Израиля (см. Откр. 7). Небесная жена, противопоставленная Дракону — Сатане в гл.12 также может рассматриваться как образ Экклезиологический. Вместе с сонмом спасенных на небесах Церковь, черпающая в единстве с ними свою силу и уверенность в победе, ожидает, подобно Невесте, своего брака с Агнцем (Откр. 13, 7) и так, вступая в меру своего совершенства, входит в Новый Иерусалим, эсхатологическое Царствие Божие.

Множественность и единство в Новозаветном образе Церкви

Уже из приведенного краткого очерка ясно, что Новозаветным образ Церкви чрезвычайно многогранен. Уже имеется церковь, носящая институциональный характер, в ней есть епископы, диаконы, пресвитеры — она организована; в ней установлены и имеют место совершенно определенные служения и полномочия; отдельные общины каким-то образом связаны друг с другом организационно. С другой стороны, имеется богословие Церкви, сосредоточенное в первую очередь на усматриваемой в вере внутренней, благодатной ее реальности, рассматривающее ее как странствующий народ Божий, как сонм окружающих Христа, как собрание свидетелей, как Тело Христово, членами которого мы становимся в крещении, — Тело, которое вновь и вновь воссоздается и живится торжеством причастия Святых Тайн Христовых. И все же, несмотря на многообразие развиваемых в Новом Завете представлений, в основе их лежит, в конечном счете, единая идея Церкви. Теперь (в отличие от недавнего прошлого) исследование понятия Церкви, скажем, у апостола Павла больше не дает нам оснований утверждать, будто его представление о Церкви несовместимо с представлением о ней Иерусалимской общины. Мы больше не можем и не собираемся постулировать непроходимую пропасть между Иерусалимской Общиной, общиной иудео-эллинистической, и эллинистическим христианством (впрочем, отчетливо отделить их друг от друга невозможно даже для целей исследования) или между Павлом и т. н. «ранним католицизмом», хорошо представленным у Луки и в пастырских посланиях. В основе всегда обнаруживаются в конечном счете одни и те же убеждения, одни и те же богословские структуры. Существует единая, основанная Христом, созданная Им и связанная с Ним Церковь, одновременно видимая и невидимая, обладающая земным и небесным бытием, имеющая внешнюю форму и исполненную Духом таинственную внутреннюю сущность. Но мы не собираемся утверждать, будто при жизненной, непосредственно-религиозной расстановке акцентов всегда и повсюду должен преобладать один и тот же образ Церкви. Ясно, что в то время, когда Церковь жила в радикальном противоборстве со всем окружающим ее иудео-эллинистическим миром; когда вера, исповедание Христово, крещение были центральными моментами в жизни христианина, многие церковно-социологические аспекты были еще размыты и не могли быть осознаны столь же отчетливо, сколь во времена позднейшие, когда появление массовой Церкви создало общественные предпосылки, обусловившие определенное смещение акцентов.

Здесь же следует отметить, что, даже исходя из католического понимания Церкви, мы должны считаться с тем, что существовавшие в течение первого века христианства церковное право и церковная структура лишь к концу этого столетия, то есть где-то в начале II века н. э. (или даже позднее — ср. формирование Новозаветного канона), приняли ту форму, которую мы теперь по праву рассматриваем как Богоустановленную. Каждый христианин, даже занятый исследованием Новозаветного канона, рассматривает Священное Писание в целом как нормативный для него документ христианской веры и делает это, не смотря на то, что внутри Нового Завета представлены различные богословские позиции и прослеживается определенное богословское развитие. Точно так же и католическое понятие Церкви, постулирующее для нее структуру, основанную на Божественном праве, вполне совместимо с признанием происходившего в апостольскую эпоху развития, которое вовсе не должно было обязательно привести к раскрытию всех изначально заложенных в нем возможностей. Поэтому, если мы наблюдаем в эллинистической общине относительно демократическую структуру, то это вовсе не значит, что сложившаяся в отдельных церквях к концу 1-го века структура епископальная является извращенной и произвольной формой церковной организации, и что в наши дни вполне допустимы наряду с этой, и совершенно другие ее формы.

4. О СУЩЕСТВЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКОВНОСТИ

Необходимость церковности для христианства

Следует с самого начала сказать, что Церковь представляет собой нечто большее, нежели общественную организацию, созданную с религиозными целями, даже если имеются в виду цели вполне христианские: везде, где есть люди, неизбежно возникает и «Церковь» в смысле религиозной организации. Везде, где практикуется и исповедуется какая-либо религия, даже те, кто против нее борются, обязательно смыкаются в религиозную (с социологической точки зрения) группу, и в этом предварительном, самом общем смысле также образуют что-то наподобие «церкви», хотя и называют себя при этом «нерелигиозными». Говоря, что христианство должно иметь церковную структуру, мы имеем в виду, что эта церковность, какую бы конкретную форму она ни принимала, принадлежит к самой религиозной экзистенции человека как таковой. Она принадлежит к порядку спасения человека и существенно

определяет его отношение к Богу. В этом смысле мы и говорим, что Церковь имеет какое-то отношение к самой сущности христианства, а не является лишь организацией, предназначенной для достижения неких результатов, религиозное значение которых можно рассматривать совершенно от этой организации независимо.

Если Церковь возникает лишь там, где вопрос о религиозной организации связывается с самой сущностью христианской религии и получает тем самым спасительное значение, то это не значит, будто всякий, кто к подобному церковно организованному христианству не принадлежит, лишается своего спасения или, во всяком случае, не может вступить в то окончательное и непреложное отношение к Богу, возможность которого основана на благодати Христовой. Однако тот факт, что спасительные благодеяния Божии обращены ко всем людям и спасительны, в принципе, для каждого, кто принимает их в послушании нравственному закону совести, не исключает, что христианство, реализующее Божественное Низобщение в истории в полной мере, есть христианство церковное.

Вопрос о Церкви — это не вопрос о ее целесообразности, а вопрос о вере в самом прямом смысле этого слова. Церковь должна быть понята исходя из самой сущности христианства как сверхприродного, но обнаруживающего себя в истории и достигающего в Иисусе Христе своего предела Божественного низобщения человечеству: она должна как бы вырастать из этой сущности. Церковь есть «единица» христианства как события нашего спасения из природы человека, в том числе — человека как обращенного к Богу субъекта религии, нельзя исключить коллективного, общественного, коммуникативного ее аспекта. Ведь, если Бог есть не какая-то частная реальность наряду со множеством других, а начало и абсолютная цель всего человека как единого целого, то человек оказывается соотношенном с Богом целиком, в том числе в коммуникативном и общественном своем аспекте. То, что мы знаем о природе человека, природе Бога и природе самих отношений между человеком и Богом, не позволяет нам совершенно исключить общественное из природы религиозного. Напротив, общественное принадлежит сущности религии, ибо с Богом как Спасителем своим человек соотношен во всех своих намерениях. В противном случае религия стала бы для человека просто частным и по сути перестала бы быть религией.

Αυτονομία και авторитарность χαρακτήρα Ιησού του Ευαγγελίου

Εάν η θρησκεία γεννιέται не из человеческого замысла о бытии, а из призыва живого Бога, и если этот призыв живого, личного Бога не может — несмотря на Божественность Его — оставаться лишь трансцендентальным, внутренним ориентиром человеческой совести, а должен явиться в истории, то к сущности подобной в самой истории Богом укорененной религии необходимо должно принадлежать то, что мы называем авторитарностью. К религии, не изобретенной человеком, а установленной Богом, — религии, являющейся реальностью подлинно исторической, нельзя относиться так, что свое значение для человека она обретает лишь постольку, поскольку является плодом его собственного ума и воображения. Человек религиозный не сомневается в том, что в сфере его опыта и его истории имеется реальность, положенная не им — реальность, которая не подчинена ему и чью власть над собой он должен признать. Сводись религия лишь к тому, что позволительно было бы интерпретировать как мое личное восприятие бытия, религиозное оказалось бы лишенным сущностной основы и сущностного своеобразия.

Разумеется, религия и христианство должны, чтобы остаться религией и христианством, быть человеком усвоены, переведены на свой язык, субъективно реализованы; их не может быть там, где нет надежды, любви, личного акта веры. И ничто объективное, авторитарное, институциональное этого личного христианства никогда заменить не сможет. Но подлинная субъективность, которая видит, что она всецело происходит от Бога, и потому заранее знает, что она должна отдать себя во власть независимой от нее объективной силе, — такая субъективность понимает, что означает для религии Церковь, то есть понимает, что Церковь есть реальность, которая человека определенным образом обязывает, которая может служить для него постоянным ориентиром, а не дается ему лишь после того, как он становится субъективно религиозным. Незаменимая, неустранимая человеческая субъективность сама, в силу своей сути своей, требует для себя нормирующей объективности.

Внутри предоставленной этой субъективности свободной личной возможности объективность должна выступить в качестве нормы; она должна быть не просто объяснением моего собственного мироощущения, а религией Бога, то есть реальностью, способной действовать авторитарно. Христианство только тогда становится религией взыскующего, как бы вызывающего мою субъективность из нее самой Бога, когда оно выступает в форме носящей авторитарный характер церковности. В противном случае конкретный человек, —

а это не просто трансцендентальный субъект, а именно конкретный человек с его душой и телом, его исторической обусловленностью, его субъективной субъективностью — оказался бы предоставлен собственной ограниченности и собственной проблематике, рискуя при этом исказить или извратить само содержание религии. Если Христос является не просто идеей, а конкретным человеком; если спасение, которое несет нам Христос, совершается не только посредством идеологии, которая в принципе доступна нам и помимо Иисуса с Его проповедью; если от конкретного события Его распятия, смерти и воскресения действительно зависит наше спасение, то спасение это не может быть дано и передано исключительно в глубине человеческой субъективности. Конкретность Иисуса Христа как конкретность, предъявляющая мне требования, должна встретиться мне именно посредством того, что мы называем Церковью — Церковью, которая не образована мною самим, не конституируется посредством моих собственных желаний и религиозных потребностей, а предстает мне как призыв, как требование, как весть, впервые являющая для меня реальность спасения.

Роль истории и общества в опосредовании спасения

Всю проблему Церкви можно свести к одному простому вопросу: является ли человек религиозным исключительно в силу своей трансцендентальной соотнесенности с Богом (как бы эта соотнесенность ни интерпретировалась), или же эта бесспорная фундаментальная связь человека с Богом и Бога с человеком посредством того, что мы называем Духом и благодатью, сама имеет свою конкретно осязаемую историю? В сущности, все формы религии, в том числе и синкретические, допускают лишь одну из двух возможностей. Либо история сама имеет значение для спасения, либо спасение совершается исключительно в трансцендентальной глубине субъективности, так что вся остальная человеческая жизнь не играет в деле спасения ни малейшей роли. Если первое решение является единственным подлинно человеческим, то Церковь не является созданной с утилитарными целями религиозной организацией, а принадлежит к священной истории Божественной благодати как категориальное конкретное опосредование благодатного спасения, что и делает ее собственно Церковью.

Давно уже прошло время, когда человек мог верить, что самое главное, человеческое, личное в его жизни может происходить и переживаться в той

интимной глубине, которая с грубой повседневностью, человеческим обществом и конкретным общением, с далеко заходящей социологизацией человеческой личности ничего общего не имеет. Однако еще не изжита иллюзия, будто человек может устроить общество на разумных основаниях, в основном полностью устранив из общественного устройства элемент мировоззренческий. И тем не менее становится все очевидней, что даже вполне «светское» общество, опирающееся лишь на силу, не может обойтись без какой-то «идеологической», мировоззренческой основы, и вынуждено эту последнюю создать и защищать. Это не значит, что идеология высоко организованного общества будущего должна быть либо идентичной христианству, либо откровенно антихристианской. Но процесс развития все же показывает, что общественная сторона человека и его чисто человеческая сторона, его мировоззренческая интерпретация своего бытия, сплетены друг с другом настолько тесно, что не могут быть разделены ни в каком мировоззренчески нейтральном обществе. Тем самым становится ясно, что и в мировоззрении своем человек остается существом общественным. Поэтому, когда христианство утверждает, что в качестве христианина, то есть в своем предельном отношении к Богу, человек существенно церковен, то это не какое-то старое, давно преодоленное представление, а истина, которая именно в наше время становится людям все яснее.

Но указание на то, что в силу самой природы человека как сущего, реализующего свою трансцендентальность в истории и в силу автономного и авторитарного характера Иисусова благовестия всякий христианин необходимо является христианином церковным, не должно заслонять для нас тот очевидный факт, что признание человеком Церкви и ее авторитета является результатом свободного решения, за которое каждый христианин — в том числе и католик — в одиночестве держит ответ перед собственной совестью, ибо здесь, в этот момент истории своей свободы, он еще не имеет возможности опереться на авторитет Церкви как таковой. И фактическая действительность церковного авторитета для отдельного христианина всегда будет определяться этим «уединенным» его выбором. В этом пункте нет никакой существенной разницы между католицизмом и тем Евангельским христианством, которое вообще всякую авторитетную инстанцию (напр., Св. Писание) рассматривает как приходящую «извне» и исключительно внешним образом нас обязывающую.