

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

С.А. Коначева

Христологическая интерпретация Откровения в герменевтической теологии Э. Юнгеля

Светлана Александровна Коначева – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой современных проблем философии, Российский государственный гуманитарный университет, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru

Статья посвящена интерпретации Откровения в герменевтической теологии Э. Юнгеля. Выявляется основополагающее значение христологии для доктрины Откровения. Автор рассматривает трактовку Откровения в ранних экзегетических работах Юнгеля, в контексте тринитарного учения и в соотношении с естественной теологией. Показано, что для Юнгеля язык Нового Завета «приводит к речи» Откровение, Откровение интерпретируется как «языковое событие». Проанализированы возможности соотнесения герменевтической проблематики с теологией Откровения. В теологии Юнгеля, как и в догматике Барта, тринитарный догмат предпослан интерпретации Откровения. Откровение представляет собой самоинтерпретацию Бога, событие, в котором невозможно разделить форму и содержание. Христоцентризм в понимании Откровения позволяет Юнгелю уйти как от непримиримого противопоставления Бога и сотворенного мира, свойственного Барту, так и от полагания плавного перехода между ними, характерного для традиционной естественной теологии.

Ключевые слова: Откровение, герменевтическая теология, языковое событие, соответствие, естественная теология, опыт

Ссылка для цитирования: Коначева С.А. Христологическая интерпретация Откровения в герменевтической теологии Э. Юнгеля // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 79–91.

Эберхард Юнгель – один из самых значимых мыслителей в истории протестантизма второй половины двадцатого века. Его вклад в теологическую мысль настолько широк, что трудно определить какую-либо область, в которой его труды не имели бы существенного значения. Его учение о Боге, и особенно разработка вопросов теологической онтологии, плодотворно сочетает драма-

тическое описание божественного страдания с осмыслением божественного самобытия. Он вернул в круг теологических вопросов проблемы отношения милостивого Бога к его человеческим созданиям. В частности, он попытался показать, какие последствия влечет за собой понимание Иисуса Христа в качестве отправной точки для всех христианских размышлений о Боге и человеке. Именно христология становится краеугольным камнем всего здания теологии Юнгеля и определяет его теологические размышления о сопряженности между Богом и миром. Довольно неопределенный термин «христоцентризм» наполняется в работах Юнгеля вполне конкретным содержанием, описывая не только теологическую ориентацию, но и сам способ построения теологической доктрины. Юнгель утверждает, что подлинной может быть названа только та теология, которая «позволяет Иисусу Христу быть своей отправной точкой» [Jüngel, 1971, S. 331]. Метафора «отправной точки» выражает убеждение в том, что христология является основополагающей доктриной: не просто одной областью теологического знания наряду с другими, но основой, на которой строятся все области. Юнгель использует эту метафору, размышляя о преимуществах богословского метода Барта. Отмечая, что для Барта «прогресс в теологии означал <...> не что иное, как начинать заново», он поясняет: «Барт имел в виду специфическую, конкретную отправную точку <...> и он назвал ее конкретной, потому что отправная точка имеет имя: Иисус Христос. Над этой конкретной отправной точкой он бескомпромиссно размышлял вплоть до самого конца» [Jüngel, 1969, S. 17]. Примечательно, что Юнгель акцентирует в бартовском методе не только сингулярность «одной конкретной отправной точки», но и ее личностную специфику: богословские утверждения измеряются не абстрактным принципом Христа, но историей Иисуса Христа.

Подобная методологическая сконцентрированность на христологии присуща и собственным работам Юнгеля. Так, например, он подчеркивает, что теология не нуждается в поддержке вспомогательных наук в своей бескомпромиссной приверженности своему предмету. Дело не просто в том, что теология не сводится к истории или метафизике, скорее это связано с более сильным притязанием – «предметом» теологии является Иисус Христос, чья история обеспечивает отправную точку для теологической работы по самым разным направлениям, а также задает самопонимание теологии, определяет специфику теологии по отношению к другим дисциплинам и ее внутреннюю согласованность. В нашей статье будет показано, что христология задает направление и его теологии Откровения, изначально определяя пути мышления.

Откровение как «языковое событие»

В ранних экзегетических работах Юнгеля тема Откровения продумывается в контексте его попыток ввести герменевтическую проблематику в теологию Откровения Барта. Одна из ключевых идей, полученных в результате исследований библейского текста с помощью историко-критического метода, заключалась в том, что библейское свидетельство может довольно сильно отличаться от того, что «на самом деле» произошло. Писание может отличаться

от «истории», трактуемой с научной точки зрения, существует несоответствие между текстом и событием, между свидетельством и опытом. Например, археология поставила под сомнение историю уничтожения Иерихона израильянами, десять «египетских казней» в истории Исхода также сомнительны как фактическое событие. Смысл таких критических проверок Писания заключается в том, что мы вынуждены бороться с человечностью этого текста. Карл Барт предложил теологический способ объяснения этого человеческого исторического элемента: Писание – это свидетельство Откровения, а не само Откровение. В своем эссе «Откровение» Барт использует аналогию битвы, чтобы объяснить связь между Откровением и Писанием. В его военной аналогии фактическая атака – это приход Бога к нам в Откровении Иисуса Христа. Воплощение – это атака Бога на пророков и апостолов, которые были непосредственными свидетелями; а их рапорт другой группе, которая стоит за линией фронта, готовая укрепить их (то есть нам), – это и есть Священное Писание. Другими словами, Иисус Христос является Откровением; Библия является свидетельством или свидетелем этого необычного события; а мы – это те, кто слышит и отвечает на свидетельство тех, кто находится на переднем крае. Церковь – это сообщество, сосредоточенное вокруг этого события, но в некотором отдалении, это подкрепления, которые призвал рапорт с фронта – Священное Писание. Это означает, что Писание не должно быть безошибочным, чтобы быть авторитетным, поскольку это человеческое свидетельство божественного события Откровения. Мы можем распознать событие, несмотря на ошибочность послания. Откровение для Барта предстает как личное событие, собственно сам Иисус Христос. Тем самым пророкам и апостолам не дано никакого откровенного содержания в форме логических пропозиций; им скорее дан опыт. Опыт Бога, в особенности опыт Иисуса Христа, подтвержденный Святым Духом, затем переводится в образное, даже порой мифическое, описание Священного Писания, которое служит свидетелем этого события, основанного на опыте.

Юнгель в своей диссертации «Павел и Иисус», опубликованной в 1962 г., рассматривает Новый Завет как собрание «языковых событий» (Sprachereignis). Термин, воспринятый из герменевтики Фукса, который был его научным руководителем, Юнгель использует для того, чтобы показать, что язык Нового Завета не сводится просто к знакам, несущим информацию, он сам по себе являет присутствие тех реалий, которые он артикулирует или «приводит к языку». И поэтому «содержание» Нового Завета не может быть обнаружено отдельно от «формы», в которой оно присутствует: реалии, о которых говорит Новый Завет, присутствуют как их текстуальная форма. Это означает, во-первых, что Юнгель не рассматривает тексты Нового Завета как средство доступа к вопросам, которые лежат за самими текстами (такими как сознание ранней церкви или самопонимание Иисуса): содержание текстов находится в самих текстах, а не в положении дел, которые могут быть восстановлены с их помощью. «Языковые события» Нового Завета первичны и не должны разрешаться во что-либо за пределами их самих. Во-вторых, поскольку «языковые события» являются ультимативными и первичными, они должны определять метод, с помощью которого критический ученый подходит к ним. Юнгель не допус-

кает, что критик может свободно обрабатывать материал по своему выбору. Автономный критический метод должен быть заменен таким подходом к текстам, в котором «мышление измеряется объектом мышления», в котором критическая работа ученого возвращается к своей подлинной вторичной и субсиквентной позиции по отношению к своему объекту:

«Я понимаю метод, использованный здесь, как метод, который рассматривает историю феноменов, исходя из предположения, что “интенциональный акт” сознания, который конституирует объекты, предваряет “экстенциональный акт” самих объектов, обуславливающий исследование и понимание. Мышление может только вернуться от концептуального горизонта человеческого сознания к самим объектам, поскольку сами объекты уже появились как феномены для человеческого сознания, а в теологии это означает – постольку, поскольку сами объекты уже пришли к языку» [Jüngel, 1962, S. 87]. Данное утверждение Юнгеля демонстрирует его убежденность в том, что язык Нового Завета «приводит к языку» Откровение, что это место, где Слово Божие встречено нами и поэтому является авторитетным и определяющим для ответа нашего сознания на него. «Экстенциональность» текстов предваряет любую автономную «интенциональность». Подобное убеждение свидетельствует о влиянии не только герменевтики Фукса, но и теологии Барта. Конкретным примером может служить интерпретация Юнгелем притч Иисуса о Царстве Божием. Он критикует исследование притч в работах Юлихера, где они рассматриваются как риторическое добавление к суждению. Параболическая форма превращается в риторическое украшение, призванное добавить убедительности к провозглашению Иисусом Царства Божия. Используя понятие «языковые события», Юнгель пытается показать, что Юлихер не замечает, что притчи являют реальность Царства, а не просто выступают как привлекательная литературная иллюстрация его присутствия. Юлихер понимает связь между Царством и притчами как отношение между «содержанием» и «формой», для него «содержание и форма, кажется, не имеют ничего общего друг с другом, они, очевидно, отделимы друг от друга, как оболочка и ядро» [Ibid., 1962, S. 101].

В противоположность этому, Юнгель предлагает понимать проповедь Иисуса как языковое событие, которое с самого начала запрещает любое разделение между языком Иисуса как «формой» того, что пришло к речи, и его провозвестием в качестве «содержания» этой «формы». Параболический язык Иисуса *есть* событие Царства Божьего, поскольку «форма высказывания и то, что сказано, фундаментально связаны друг с другом» [Ibid., 1962, S. 202]. Таким образом, Царство Божие не должно быть понято как тезис, провозглашенный Иисусом; невозможно отделить Царство от языка, на котором оно себя представляет. Юнгель подводит итог своей дискуссии, формулируя аксиому: «Эсхатологическое Царство Божие приходит к речи в формах речи проповеди Иисуса как эти формы речи» [Ibid., 1962, S. 292]. Можно сказать, что отношение между притчами и Царством Божиим квазисакраментально: притчи Иисуса – это подлинное присутствие Царства, Царство «действительно присутствует» как притча. Так может быть понят тезис Юнгеля: «Царство приходит к речи в притче как притча. Притчи Иисуса приводят Царство Божие к речи как притча» [Ibid., 1962, S. 135].

Отказ Юнгеля рассматривать притчи как «средство информации», очевидно, обязан своим происхождением Фуксу и, через него, Хайдеггеру, в той мере, в какой оба мыслителя отрицают любой разрыв между языком и бытием, знаком и референтом. Язык, по мнению Фукса, превращает бытие в событие. Но следует также отметить, что не менее сильно проявляется и влияние Барта. Юнгель признает, что и Барт, и Фукс считают объектом теологии Слово, которое предписывает способ своей рецепции и которое не может быть разрешено во что-либо более изначальное. Фукс подходит к этому со стороны своего понимания языка как того, что можно назвать «таинством реальности», Барт из перспективы теологии Откровения. Если для Фукса притчи без непоправимого ущерба не могут быть «переведены» в пропозиции, для Барта Откровение непереводаемо в том смысле, что оно несет свой авторитет внутри себя и поэтому является нередуцируемым и абсолютно первичным. Юнгель объединяет эти интуиции, развертывая понятия «языковое событие» и «приход к языку», понятия, которые артикулируют и богословские, и герменевтические интенции.

Тем самым в исследовании языка Нового Завета Юнгель отвергает любое понимание языка как системы знаков, несущих информацию, в пользу «перформативной» или «сакраментальной» концепции языка. Пожалуй, самая яркая особенность методологии работы «Павел и Иисус» – ее строгий объективизм в подходе к Откровению. Юнгель стремится к тому, чтобы сформировать язык и концептуальность, соответствующую реалиям, о которых говорит Новый Завет.

Откровение как самоинтерпретация Бога

В работе «Божественное бытие в становлении» христология рассматривается не просто как один из разделов догматики, но как ее сердцевина – путь, позволяющий описать бытие Бога как Откровение. Юнгель возвращается также к понятию «языкового события», обосновывая возможность его применения в интерпретации бартовской теологии Откровения. Он считает «языковое событие» христологической категорией, имеющей при этом общее герменевтическое значение. И если в экзегетике и догматике речь идет о Слове Божием, эта категория занимает в них свое законное место. Если категория «языкового события» описывает Слово Божие как событие, речь идет не о сомнительном введении философских категорий в догматику, но о продолжении теологических исканий Барта. Юнгель цитирует позднего Барта: «Познавательным истоком реформатской теологии было Слово, Слово Бога, слово истины – это означает также – событие Бога, событие истины, которому мы должны быть сопричастны» [Barth, 1952, S. 373]. И задает вопрос: почему же не языковое событие? Осознавая определенную чуждость герменевтических ходов мысли теологии Барта, он пытается, тем не менее, обозначить возможности соотношения герменевтической/языковой проблематики с теологией Откровения. Для Юнгеля в бартовской теологии именно тринитарное учение «дает ответ на вопрос об открывающем себя в Откровении Боге» [Jüngel, 1986, S. 14]. В отличие от многих

последователей Барта, которые, по справедливому замечанию Джорджа Хансингера, полагали, что Барт пытался вывести учение о Троице из концепции Откровения [Hunsinger, 2011, p. 295], Юнгель показывает, что тринитарный догмат предпослан интерпретации Откровения. Именно учение о Троице определяет «христианский характер этого учения о Боге, христианский характер этого понятия Откровения по сравнению со всеми прочими возможными учениями о Боге и понятиями Откровения» [Barth, 1932, S. 318]. Как же входит герменевтическая проблематика в тринитарное учение? Барт признает, что непосредственно в библейском тексте мы не найдем учения о Троице. Это учение церкви, и вопрос заключается в том, можем ли мы понимать догмат о Троице как точную интерпретацию Библии. Барт дает положительный ответ на этот вопрос, акцентируя тринитарную структуру самого откровения: «Бог открывает себя. Он *открывает* себя через себя самого. Он открывает *самого себя*» [Barth, 1932, S. 296]. Соответственно, нет нужды обращаться к каким-либо иным источникам познания тайны Троицы. С этим связана полемика Барта с концепцией *vestigium trinitatis* (следов Троицы в творении). Согласно Барту, эта концепция «существенна не только для вопроса о корнях тринитарного учения, но и для вопроса об Откровении вообще, для вопроса об обосновании теологии исключительно в Откровении, в конечном итоге, для вопроса о смысле и возможностях теологии» [Ibid., 1932, S. 354]. Юнгель полагает, что бартовское отвержение соотношения между троичностью, наблюдаемой в сотворенном мире, и тайной Троицы приводит нас к проблеме теологического языка. Поскольку язык теологии и церкви, да и язык самой Библии, – это язык мира, необходимо поставить вопрос о возможностях языка. Изобретателям концепции *vestigium trinitatis* Барт предлагает задаться вопросом: возможность говорить о Боге на языке мира – это собственная возможность языка, мира и человека или рискованное требование, предъявляемое языку, миру и человеку извне? Иными словами: что может язык? Юнгель показывает, что ответ обнаруживается в герменевтическом противопоставлении *analogia entis* и *analogia fidei*. Откровение не должно приходить к языку через логические возможности конструирования. Это было бы *analogia entis*. Скорее язык, в котором Откровение может «прийти к языку», должен быть захвачен Откровением. Там, где подобное захватывание языка Откровением становится событием Откровения, «Бог приходит к языку как Бог» [Jüngel, 1986, S. 22]. В обратном варианте, когда благодаря использованию *analogia entis* Откровение захвачено языком, мы утрачиваем Откровение. Тем самым *analogia entis* ведет к утрате Откровения, *analogia fidei* – к возможности теологической речи о Боге.

Юнгель обнаруживает еще один неприемлемый для Барта способ трактовки соотношения языка и Откровения – понимание Откровения как иллюстрации, а не как интерпретации. Концепцию *vestigium trinitatis* Барт считает путем от интерпретации к иллюстрации, понимая под первым: сказать в других словах *то же самое*, а под вторым: *то же самое* высказать в *других словах*. Речь идет о тождественности Откровения, которое сохраняется в интерпретации, приводящей к языку Откровение как Откровение, и утрачивается в иллюстрации, вместе с Откровением приводящей к речи язык как Откровение. По мнению Юнгеля, в этой точке встречаются герменевтические интересы

теологии и применение историко-критического метода. Историко-критический метод пытается, изучая язык (тексты) как язык (а не как Откровение), познавать Откровение в языке текстов. Он ориентирован исключительно на захваченное, произведенное Откровением, когда оно приходит к языку в текстах. Герменевтическая задача теологии состоит в полном осуществлении историко-критического метода – приведении к языку Откровения как Откровения. Герменевтика сосредоточена на захвате языка Откровением, на том, как этот захват познается в захваченном (текстах). Герменевтика пытается там, где случается Откровение, где Бог приходит к слову, сохранить Откровение как Откровение и язык как язык. Герменевтике интересуют «тексты как захваченные приходящим к языку Откровением, поскольку она интересуется повторением события захвата языка, которое происходит, когда случается Откровение» [Jüngel, 1986, S. 25]. Тем самым каждая утрата Откровения означает одновременно утрату языка. Там, где язык сам хочет быть Откровением, он утрачивает себя как язык. Там же, где Откровение захватывает язык, осуществляется слово Бога. Слово Бога приводит язык к его сущности. При этом Откровение захватывает язык не как агрессор, оно позволяет выразить себя в языке. Поэтому Юнгель приходит к выводу: «Откровение Бога само есть возможность интерпретации Откровения» [Ibid., 1986, S. 26]. И только как самоинтерпретация Бога Откровение может рассматриваться как исток тринитарного учения.

Рассматривая вслед за Бартом Откровение как самоинтерпретацию Бога, Юнгель подчеркивает, что оно представляет собой событие, в котором невозможно разделить форму и содержание. В самом библейском свидетельстве Откровения присутствуют три момента – сокрытие, открытие и передача. Бог есть субъект, предикат и объект события Откровения. Тем самым Бог являет себя как Господь трижды – как дающий Откровение, деятельно передающий его и воспринимающий. В Откровении речь идет также о едином различающемся в себе Боге. Единство этого в себе различного бытия Бога обосновано тем, что Откровение не противостоит Богу как нечто иное, но выступает как повторение Бога. Понятие повторения позволяет уйти от ложного различения в Боге, обнаруживая тройственный способ бытия, в котором единство божественного бытия составляет его различие. Юнгель акцентирует христологические основания того явленного единства, которое подразумевает различие. Христологическое основание формально ориентировано на понятие Бога. В своем Откровении Бог обладает формой (*Gestalt*), и именно как форма Он открывает себя. Обладание формой не должно пониматься как акциденция, но как событие, предпосланное божественному саморазличению, «как нечто новое в Боге <...> бытие Бога в том образе бытия, в котором Он может также быть для нас» [Barth, 1932, S. 334]. То, что Бог есть для нас, то, что Он не только сокрыт в себе самом, но, будучи сокрытым в себе Богом, открыт для нас, должно быть обосновано в самом божественном бытии. Как показывает Юнгель, обоснование возможно в обращении к Сыну – только благодаря Откровению во Христе тайна божественного триединства может быть познана. Соответственно, Бог в своем первом сокрытом способе бытия не может противостоять Откровению как нечто чуждое. *Deus absconditus* – отнюдь не чуждый

Откровению Бог. Именно как *deus absconditus*, в своем сокрытом способе бытия, Бог становится субъектом Откровения. Поскольку этот субъект Откровения – Бог, недоступный для человеческого раскрытия, понятие Откровения может быть определено как самораскрытие Бога. В своем самораскрытии Бог открывается как нераскрываемый: «*Deus revelatus est Deus absconditus*» [Ibid., 1932, S. 338]. Только так Откровение остается *божественным* Откровением.

Юнгель также выделяет историчность в бартовской трактовке Откровения: Откровение осуществилось фактически, оно признано как отличающееся от всех других, несравнимое и неповторимое событие. Божественное откровенное бытие превращает Откровение в деятельное отношение между Богом и человеком. При этом речь идет о бытии Бога, о Его собственном способе быть. В этом раскрываемом перед человеком единстве Отца и Сына «Бог не только принимает форму, не только остается свободным в этой форме, но в своей форме и свободе становится Богом того и этого человека, вечностью в мгновении, т. е. открывается как Дух» [Barth, 1932, S. 351]. Юнгель подводит итог: открываясь в трех способах бытия как Господь, Бог в самоинтерпретации истолковывает себя как Того, Кто есть. Потому тринитарное учение можно считать подобающим выражением бытия Бога. Он утверждает, что для Барта Откровение означает целостное бытие, слово и действие, в которых Бог хочет быть для нас. Бытие Бога с нами принадлежит к Его собственной действительности и истине, божественному бытию и сущности. Божественное бытие *ad extra* сущностно соответствует божественному бытию *ad intra*. Юнгель понимает божественную самоинтерпретацию (Откровение) как соответствие: «...как истолкователь себя самого Бог соответствует своему бытию» [Jüngel, 1986, S. 35].

В тесной взаимосвязи с понятием «соответствие» находится интерпретация божественного бытия как предметного, которая рассматривает проблему Откровения из перспективы теории познания. Юнгель задает вопрос: насколько человек есть субъект, а Бог – объект богопознания, насколько теологически легитимно говорить о предметности Бога? Речь идет об особом рода объективности, поскольку Бог в качестве объекта богопознания отличает себя от всех других познаваемых объектов непосредственно в своем предметном бытии таким образом, что оно не может определяться через объективность других объектов. И поскольку Бог в своем предметном бытии отличает себя от других объектов, Он отличает человека как познающего Его субъекта в его субъектном бытии от всех других способов, которыми человек как познающий субъект противостоит познаваемым объектам. Для Юнгеля «предметное бытие Бога – это откровенное бытие» [Ibid., 1986, S. 57]. Поскольку в своем Откровении Бог сам интерпретировал себя, превратив в предмет богопознания, Он и человека превратил в субъекта богопознания. Это означает, что предметное бытие Бога не является следствием человеческой объективации Бога, напротив, субъектное бытие познающего Бога человека – следствие осуществляющего себя в самоинтерпретации предметного бытия Бога. Человек становится субъектом богопознания только в *событии* богопознания. Если предметное бытие Бога понимается как Его откровенное бытие, Бог предметен в своем слове. Тогда важно, чтобы Бог был высказан как Бог, согласно

Барту, это совершается в вере. Веру он рассматривает как подлинное субъектное бытие познающего Бога человека. В своем слове Бог предстоит перед человеком. Через Его слово вера приходит от Бога к человеку. В вере человек предстоит перед Богом. Познание Бога возможно как верующее предстояние перед Богом, определенное событием Откровения, когда в своем предметном бытии Бог выступает к человеку как субъект. При этом Юнгель отмечает, что подобное понимание богопознания не означает мистического слияния или тождества субъекта и объекта богопознания. Бог в своем предметном бытии остается *deus coram homine*, и человек, становясь субъектом богопознания, остается *homo coram deo*. Но даже в этом противопоставлении Бог становится выраженным как Бог, а человек этого становящегося высказанным Бога приводит к языку. Тем самым для Юнгеля «вера как познание Бога становится признанием такого различия между Богом и человеком, которое осуществляется, когда Бог приходит к языку» [Jüngel, 1986, S. 59].

Теология Откровения и естественная теология

Работы Юнгеля по естественной теологии показывают, что не вполне справедливо приписывать всему бартовскому направлению отвержение этой области теологической мысли. Разумеется, ранний Барт был решительным противником любых попыток искать знаки Бога в естественном порядке. Это и его жесткое «Нет» в ответ на попытки Э. Бруннера в работе «Природа и благодать» обосновать соотношение «Откровения из природы» и «Откровения из Иисуса Христа», и характерный фрагмент из Гиффордских лекций, где Барт говорит, что только теология и церковь антихриста могут извлечь выгоду из естественной теологии. Юнгель также довольно скептически относится к целому ряду разработок естественной теологии у современных ему протестантских теологов, прежде всего у Панненберга, который, по его мнению, встраивает Откровение как особую инстанцию в систему общепринятого знания. Он выделяет две группы проблем, имеющих определяющий характер для современного обсуждения естественной теологии и для оценки предыдущих моделей. Первая проблема касается отношения частного к универсальному. Юнгель отказывается рассматривать естественную теологию как общую рамку, в которой могут быть расположены конкретные христианские утверждения. Выстраивая «концептуальные рамки» для конкретной христианской теологии, естественная теология обретает определенную степень универсальности теологических утверждений, нивелируя конкретное событие Откровения. «Традиционная» модель, по мнению Юнгеля, истолковывает универсальность таким образом, что конкретно христианское становится просто примером более общей и общедоступной истины. Универсальность здесь понимается как «всеобщность». Стремясь найти основания для знания веры, которое может быть самоочевидным и общедоступным за пределами веры, традиционная естественная теология дискредитирует место веры в познании Бога. Понятие «всеобщности» также вбивает клин между естественной теологией и теологией Откровения, полагая существование знания Бога, более первичного и общего, чем то, что исходит

от Откровения: «Основная ошибка так называемой естественной теологии заключается в способе, которым она отличает себя от теологии Откровения» [Jünger, 1975, S. 177]. Сам Юнгель пытается заменить «всеобщность» на «всеобщую значимость». Для него «Бог» – это слово с универсальным притязанием, слово, чьи конкретные притязания в то же время имеют общую значимость. Критикуемая традиционная модель неправильно сформулировала свою задачу, стремясь показать всеобщую доступность истины веры, не обращая внимания на тот факт, что в высшей степени частному событию принадлежит здесь безусловное притязание на универсальную значимость. Тем самым естественная теология не только оказывается для Юнгеля проблемой, изначально расположенной внутри догматики и, следовательно, в процессе *fides quaerens intellectum*, он также делает акцент на том, что более адекватное соотношение универсального и конкретного может быть достигнуто лишь путем твердой приверженности конкретнейшему событию Откровения в истории Иисуса. В данном контексте Дж. Уэбстер, используя приведенное в работе Г.С. Хендри «Теология природы» различие между «теологией природы» как попыткой «установить знание природы в свете Бога» и «естественной теологией» как попыткой «установить познание Бога в свете природы» [Hendry, 1980, p. 14], справедливо называет построения Юнгеля теологией природы: он стремится продемонстрировать универсальную значимость теологических утверждений путем изменения универсального направления. Вместо того чтобы исследовать теологические следствия общего анализа порядка природы, естественная теология «должна анализировать универсальные следствия конкретного события Откровения» [Webster, 1986, p. 122].

Вторая группа проблем связана с неспособностью традиционной естественной теологии продумать *возможности* естественного порядка. Естественная теология «традиционно» выстраивается как поиск подтверждений существования Бога в действительности мира, концентрируется, таким образом, на том, что мир *есть*, а не на том, чем мир *может стать*, она не обращает внимания на возможности, в которых действительность мира приводится в движение и обновляется. Новый вариант естественной теологии ориентирован на «трансформацию» естественного порядка, на то, как конкретное событие Откровения проливает свет на тотальность естественного порядка, в котором этот свет раскрывает новые возможности. Юнгель неоднократно использует метафору «нового света», изливаемого на естественный порядок благодаря событию Откровения. Сочетание идеи новизны и просветления определяет основное утверждение Юнгеля об историческом характере естественности природы. В естественном порядке есть готовность к углублению и расширению, чтобы в раскрытии потенциальных возможностей стать больше, чем в наличном состоянии. Откровение призывает поставить под сомнение то, что самоочевидно, – реальность мира, не отменяя ее, а демонстрируя ее историчность, ее способность к становлению и совершенствованию. Юнгель рассматривает естественную теологию как теоретическое осмысление этой способности к совершенствованию и критикует традицию, которая просто принимает действительность мира и препятствует появлению новых возможностей.

Юнгель обосновывает свою критическую дискуссию с традиционной естественной теологией через развертывание концепции «опыта с опытом»

(Erfahrung mit der Erfahrung). Он утверждает, что христианская вера не может быть получена из какого бы то ни было мирского опыта. Но сама по себе она как бы опыт с опытом, открытый Богом: опыт, в котором все предыдущие опыты и опыт сам по себе повторно пережиты. Юнгель не предполагает, что естественный опыт мира и себя самого является своего рода рудиментарным опытом Бога. В его теологической системе понятие «опыта с опытом», с одной стороны, выполняет те же функции, что и «чувство абсолютной зависимости» у Шлейермахера или «ультимативная забота» у Тиллиха, – определяет антропологическую точку, из которой возможно говорить о Боге. Однако, с другой стороны, оно призвано также сохранить критическое расстояние между верой и опытом себя и мира. Это критическое расстояние существенно, если вера раздвигает границы действительности опыта для его расширения и обновления, а не просто сохранения. Ведь сам опыт противостоит своей собственной историчности и, значит, возможности собственного расширения. Прошлый опыт склонен руководить настоящим и устанавливать пределы его возможностей. Вера – это «опыт с опытом» именно потому, что только в некотором удалении от опыта можно противостоять тенденции опыта «делать себя абсолютным». В верующем «опыте с опытом» опыт становится объектом обновленного опыта, объектом критической оценки, которая нарушает его диктатуру над настоящим и провоцирует проявление целого спектра возможностей. Соответственно, в задачи естественной теологии входит продумывание «опыта с опытом», в котором тирания прошлого опыта сломлена в его превращении в «объект опыта». Таким образом, «принять проблему естественной теологии всерьез означает <...> из события божественного Откровения <...> обнажить новую возможность опыта, с помощью которого наш повседневный опыт <...> становится открытым для критического вопрошания» [Jüngel, 1975, S. 176].

Естественную теологию Юнгеля можно охарактеризовать как попытку описать то освобождение от диктатуры действительности, которое совершает Откровение, предоставляя естественному порядку новые возможности. Подобная естественная теология озабочена не столько наличием знания о Боге за пределами мира веры, сколько возможностями естественного порядка, тем, чем этот порядок может стать. Естественная теология становится «герменевтикой самоочевидного», интерпретирующей теорией обогащения человека и его мира, происходящего благодаря Богу, который приходит в мир, демонстрацией универсальной экспансии сферы конкретного. Такую естественную теологию Юнгель называет «более естественной теологией». Для «более естественной теологии» Откровение выступает как критическая сравнительная инстанция, раскрывает мир новых возможностей, ставя под вопрос самоочевидную действительность мира. Человеческий опыт не рассматривается как второй источник познания Бога помимо Откровения, скорее Откровение вызывает «опыт с опытом», критическое обновление человеческого опыта себя и мира.

Подводя итоги, отметим, что христоцентризм в понимании Откровения позволяет Юнгелю уйти как от непримиримого противопоставления Бога и сотворенного мира, свойственного Барту, так и от утверждения плавного перехода между ними, характерного для традиционной естественной теологии.

Он показывает, что вхождение Бога в мир в событии Откровения не лишает мир его реальности, но дарит новые возможности. Писание не просто фиксирует действительность, скорее оно свидетельствует о непрекращающемся событии божественного самооткровения, в котором возможное превалирует над действительным. Бог, понимаемый как «тайна мира» [Jüngel, 1977], дарит новое значение нам и нашему миру. Причем под тайной понимается не безмолвная реальность, недоступная для постижения, но «открытая тайна» – высшая реальность Бога, манифестированная во Христе. Бог есть тайна мира, поскольку Его само-коммуникация обновляет этот мир, раскрывая его возможности. Как и вся теология Юнгеля, его теология Откровения обнаруживает конверсию сотворенной реальности, обращает наше внимание на то, как событие само-манифестации Бога трансформирует мир и потому может быть высказано в языке, который в себе самом несет отпечаток обращения.

Список литературы / References

- Barth, K. Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1. Zürich: Zollikon, 1932. 528 S.
 Barth, K. Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich: Zollikon, 1952. 611 S.
 Jüngel, E. Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: A. Schwann (ed.), Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1975, SS. 419–440.
 Jüngel, E. Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 4 Aufl. 1986. 148 S.
 Jüngel, E. Karl Barth, in: Evangelische Theologie, 29, 1969, SS. 6–21.
 Jüngel, E. „...keine Menschenlosigkeit Gottes...“ Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: Evangelische Theologie, 31, 1971. SS. 90–376.
 Jüngel, E. Paul und Jesus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962. 319 S.
 Jüngel, E. Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen: Mohr, 1977. 564 S.
 Hendry, G.S. Theology of Nature. Philadelphia: Westminster, 1980. 258 p.
 Hunsinger, G. Karl Barth's Doctrine of the Trinity, and some Protestant Doctrines after Barth, in Emery G., Levering M. (eds.) The Oxford Handbook of the Trinity. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 294–313.
 Webster, J.B. *Eberhard Jüngel: An introduction to his Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 182 p.

Christological Interpretation of Revelation in E. Jüngel's Hermeneutic Theology

Svetlana A. Konacheva

Russian State University for the Humanities, Miusskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia; e-mail: konacheva@mail.ru

The article is devoted to the interpretation of revelation in E. Jüngel's hermeneutic theology. We analyze Christology as the starting-point for his doctrine of revelation. The author considers the interpretation of revelation in the early exegetic works of Jüngel, in the context of

the Trinitarian doctrine and in relation to natural theology For Jüngel the language of the New Testament “brings to speech” revelation, revelation is interpreted as “speech-event”. We also analyze the possibilities of correlation between hermeneutic issues and the Barth’s theology of revelation. In the Jüngel’s theology and Barth’s dogmatic theology the Trinitarian doctrine is presupposed to the interpretation of revelation. Revelation is a self-interpretation of God, an event in which it is impossible to separate form and content. We argue that by the Christocentric understanding of revelation Jüngel overcomes both the irreconcilable opposition of God and the created world (Barth’s approach) and the continual transition between them (traditional natural theology).

Keywords: revelation, hermeneutic theology, speech-event, correspondence, natural theology, experience

Citation: Konacheva S.A. “Christological Interpretation of Revelation in E. Jüngel’s Hermeneutic Theology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 79–91.