Предлагаемый вниманию читателей текст является переводом документа Международной Богословской Комиссии (Рим, Ватикан) «Христианство и религии», посвященного актуальной проблематике христианского богословия религий и межрелигиозного диалога. Документ излагает позицию современного католического богословия по отношению к иным религиям. При переводе использовался оригинал документа на испанском языке (El cristianismo y las religiones (1996), - Comisión teológica internacional, Documentos 1969-1996. Veintecinco años de servicio a la teología de la Iglesia, ed. Cándido Pozo S.J., Mons. Ricardo Blásquez, Madrid 1998, 557-604), а также немецкий перевод оригинала (Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen 30. September 1996). Список сокращений, а также необходимая вступительная библиография приведены в соответствии с немецким изданием. Русский перевод документа адресован всем тем, кто интересуется проблематикой богословия религий, миссией и ролью христианства в современном мире. Автор перевода - А. Р. Соколовски, православный богослов, доктор теологии Фрибургского Университета (Швейцария).

Международная богословская комиссия

Христианство и Религии

30 сентября 1996 года

Содержание

Список сокращений
Предварительные замечания
0. *Введение*
I. *Богословие религий (status quaestionis)*
   1. Предмет, метод и цель
   2. Дискуссия о спасительности иных религий
   3. Вопрос об Истине
   4. Вопрос о Боге
   5. Христологические дебаты
   6. Миссия и межрелигиозный диалог
II. *Основные богословские предпосылки*
   1. Инициатива Отца в деле искупления
   2. Исключительность посреднической миссии Иисуса Христа
      A. Ряд новозаветных тем
      B. Некоторые темы Предания, не так давно воспринятые вероучительным авторитетом Церкви
      C. Заключение
   3. Универсальность Святого Духа
   4. „Ecclesia, universale salutis sacramentum“
      (Церковь, всеобщая спасения тайна)
      A. „Extra Ecclesiam nulla salus“
         (Вне Церкви нет спасения)

B. „Paschali mysterio consociati“
(Приобщенные пасхальному таинству)
C. „Universale salutis sacramentum“
(Всеобщее таинство спасения)
III. *Ряд положений для христианского богословия религий*
1. Спасительность религий
2. Вопрос об Откровении
3. Вопрос об истине как камень преткновения между богословием религий и плюралистическим подходом
4. Межрелигиозный диалог и тайна спасения
A. Значение понятия о Боге
B. Значение понятия о человеке
IV. *Заключение: Диалог и миссия Церкви*

Список сокращений

1. Документы II Ватиканского собора

AG	Ad gentes: Декрет о миссионерской деятельности Церкви от 7 декабря 1965 года.
DV	Dei Verbum: Догматическая Конституция о Божественном Откровении от 18 ноября 1965 года.
GS	Gaudium et spes: Пастырская конституция о роли Церкви в современном мире от 7 декабря 1965 года.
LG	Lumen gentium: Догматическая конституция о Церкви от 21 ноября 1964 года.
NA	Nostra aetate: Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям от 28 октября1965 года.
OT	Optatam totius: Декрет об образовании священников от 28 октября 1965 года.
UR	Unitatis redintegratio: Декрет об экуменизме от 21 ноября 1964 года.

2. Другие источники

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Мадрид 1945ff.
CCL	Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio series Latina. Турно – Париж 1953ff.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Вена 1866ff.
DiaVer	Dialog und Verkündigung: Dokument des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vom 19. Mai 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 102). (Диалог и Благовестие. Документ Папского Совета по межрелигиозному диалогу и Конгрегации по Евангелизации народов от 18 мая 1991 года. Документы Апостольского Престола, № 102).
DH	H. Denzinger: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Латинский и немецкий текст, перевод и издание: P. Hünermann, Фрайбург-Брайсгау ^{37}1991.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, изд. N. Brox (и др.), Фрайбург-Брайсгау 1990ff.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Лейпциг 1897ff.
Greg	Gregorianum. Рим 1920ff.
PG	Patrologia Graeca, изд. J. P. Migne, Париж 1857–1866.
PL	Patrologia Latina, изд. J. P. Migne, Париж 1841–1864.
RM	Redemptoris missio: Энциклика Папы Иоанна Павла II от 7 декабря 1990 года (Документы Апостольского Престола, № 100).
SC	Sources chrétiennes, изд. : H. de Lubac и J. Daniélou. Париж 1941ff.
TMA	Tertio millennio adveniente: Апостольское послание Папы Иоанна Павла II от 10. ноября 1994 (Документы Апостольского Престола, № 119).
VerSpl	Veritatis splendor: Энциклика Папы Иоанна Павла II от 6 августа 1993 года (Документы Апостольского Престола, № 111).

Предварительные замечания

Обсуждение темы «Христианство и религии» было предложено и одобрено большинством членов Международной Богословской Комиссии. С этой целью была сформирована подкомиссия в составе Норберта Штротмана, Бартелеми Адукуну, Жана Корбона, Марио де Франса Миранды, Ивана Голуба, Тадахико Ивашимы, Германа Потмайера, Анджея Шостека и председателя подкомиссии Луиса Ладариа. Общие дискуссии по данному вопросу имели место на многочисленных встречах в рамках вышеупомянутой подкомиссии, а также на заседаниях самой Международной Богословской Комиссии в 1993, 1994 и 1995 гг. в Риме. Настоящий текст был формально одобрен Комиссией 30 сентября 1996 года и представлен председателю комиссии, в то время префекту Конгрегации по делам вероучения, Кардиналу Йозефу Ратцингеру для утверждения к публикации.

0. Введение

1. Вопрос об отношениях религий между собой с каждым днем приобретает всю большую актуальность. Росту актуальности данной проблематики способствуют различные факторы. Это, прежде всего, растущая взаимная зависимость мировых религий, проявляющаяся на различных уровнях: на уровне информации, доступ к которой в большинстве стран приобретает все большее количество людей; миграционных процессов, отнюдь не являющихся достоянием прошлого; современных технологий и индустрий, приводящих к взаимному обмену между странами, неизвестному ранее. Очевидно, что все эти факторы затрагивают различные страны и континенты отнюдь не одинаковым образом и, тем не менее, никакая часть земного шара не может этого избежать.

2. Факторы коммуникации и взаимозависимости различных народов и культур пробудили острое сознание множественности религий на нашей планете, со всеми вытекающими отсюда возможностями и опасностями. Вопреки секуляризации, религиозность вовсе не исчезла из жизни современного человека. Известно множество феноменов, в которых современная религиозность проявляет себя, несмотря на кризис, в различной степени переживаемый всеми мировыми религиями. Значение религии в жизни человека, а также растущее соприкосновение между людьми и культурами вызывают необходимость религиозного диалога, для совместного решения проблем и нужд человечества, разговора о смысле жизни и, наконец, выступления за мир и справедливость в мире.

Христианство не остается в стороне от этого движения и связанного с ним диалога религий, да оно и не может оставаться в стороне. Если религии выступали и выступают источником разделений и конфликтов между народами, то представляется весьма желательным и необходимым, чтобы в настоящее время они сделались носителями мира и единства. Христианство, со своей стороны, уже внесло важный вклад для реализации этой возможности.

3. Для плодотворности диалога необходимо, чтобы христианство, в данном конкретном случае представленное католической церковью, выработало соответствующее богословие религий. Отношение христиан к другим религиям и их последователям, а также содержание диалога во всех его формах во многом зависит от богословской оценки. Ниже будут изложены богословские принципы, предложенные в качестве основы для дальнейшего размышления, при полном сознании того, что многие вопросы остаются открытыми и нуждаются в последующем углубленном изучении и пояснении. Прежде чем изложить данные принципы, постараемся очертить основные положения современной богословской дискуссии. Это позволит лучше понять последующие рассуждения и предложения. – О. Савва, можно переделать вот так: Цель работы – изложение богословских принципов, послуживших основой для проведенного анализа?.. А вообще каша какая-то.

I. ***Богословие религий (status quaestionis)***

1. Предмет, метод и цель

4. Богословие религий еще не получило точно оформленного эпистемологического статуса. Поэтому следует видеть основание настоящей дискуссии. Одновременно с вопросом о спасительности иных религий, в католическом богословии до Второго

Ватиканского собора можно констатировать две основные линии мысли. В основе первой, представленной Жаном Даниэлу, Анри де Любаком и другими богословами, лежит предположение о том, что религии восходят к завету Бога с Ноем, завету творения, являющему Божественное откровение в природе и совести и отличающемуся от завета Бога с Авраамом.

В соответствии со степенью их верности этому завету творения религии содержат положительные ценности, однако сами по себе они не спасительны. Они являются «местом надежды и ожидания» (фр. *pierres d'attente*), но по причине греха становятся камнем преткновения (фр. *pierres d'achoppement*). Они, кроме того, являются путями человека к Богу. И только во Христе и Его Церкви достигают они своего исполнения.

Другая линия представлена в теории Карла Ранера. Он исходит из того, что благодать предлагается и достигает всех людей, имеющих таким образом определенное сознание ее действия и света, пусть и необязательно осознанное. Так как человек является существом социальным, религии, как социальное выражение отношения человека к Богу, помогают их последователям принять благодать Христову, необходимую для спасения (лат. *fides implicita*), а также открыться для любви к ближнему, которую Христос отождествил с любовью к Богу. В этом смысле иные религии обладают спасительностью, хотя и содержат элементы неведения, греха и испорченности.

5. Убеждение в том, что перед тем как сформулировать богословие той или иной религии, необходимо досконально изучить предмет, становится все более очевидным. Так как в каждой религиозной традиции имеются элементы, различные по происхождению и значению, богословское размышление должно ограничиваться изучением конкретных и четко определенных феноменов, во избежание поспешных и поверхностных суждений. На этом основании некоторые богословы формулируют богословие истории религий, иные – досконально изучают историческое развитие религий, их особенности, часто несовместимые друг с другом; иные авторы придают особое значение феноменологическому и историческому материалу, не пренебрегая при этом дедуктивным методом; другие авторы отрицают всякое позитивное значение иных религий.

6. Во времена, когда диалог, взаимопонимание и терпимость столь ценятся, понятно стремление сформулировать богословие религий, исходя из критериев, принимаемых всеми и не относящихся, таким образом, к одной из определенных религиозных традиций. Нередко результатом этого бывает недостаточно четкая проработка условий межрелигиозного диалога и основных предпосылок христианского богословия религий.

Чтобы избежать догматизма, ведется поиск внешних критериев, посредством которых дается оценка той или иной религии. Однако результаты подобного поиска зачастую недостаточно убедительны. Если богословие представляет собой «веру, ищущую понимания» (лат. *fides quaerens intellectum*), то представляется неясным, каким образом при подобном отказе от «догматического принципа» и ссылок на богословские источники возможно богословское размышление.

7. Существующее положение вещей ставит перед христианским богословием религий следующие задачи. Прежде всего, христианство должно попытаться осмыслить и оценить себя самого в контексте множественности религий, что на деле означает размышление над исключительной истинностью и всеобщностью, на которые оно претендует. Во-вторых, необходимо изучение смысла, назначения и значения религий в общем контексте истории

спасения. Наконец, христианское богословие должно изучать и исследовать отдельные религии с их конкретным содержанием, сопоставляя последнее с положениями христианского вероучения. Поэтому необходимо установление критериев, позволяющих критическое обсуждение данного материала и выработку принципов его истолкования.

2. Дискуссия о спасительности иных религий

8. Основной вопрос звучит следующим образом: являются ли религии источником спасения для их последователей? Некоторые авторы отрицают подобный вопрос, некоторые – не видят смысла в его постановке. Иные авторы решаются его поставить и немедленно приходят к следующим вопросам: являются ли они автономными источниками спасения или же в них особым образом выражается спасение во Иисусе Христе? Речь идет о том, чтобы определить статус христианства и религий как социо-культурных феноменов в контексте вопроса о спасении человека. Вопрос этот ни в коем случае не следует путать с вопросом о спасении каждого отдельного человека, христианина или не христианина. Это различие не всегда должным образом принималось во внимание.

9. Предпринимались многочисленные попытки классифицировать различные богословские решения данного вопроса. Вот некоторые из подобных классификаций: Христос против религий, в религиях, выше религий и наряду с религиями; экклезиоцентричная вселенная или же эксклюзивистская христология; христоцентричная вселенная или же инклюзивная христология; теоцентрическая вселенная с ненормативной христологией и др. Отдельные богословы придерживаются тройного деления: *эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм*. Деление это воспринимается параллельно к иному делению: *экклезиоцентризм, христоцентризм и теоцентризм.* Так как для продолжения данного рассуждения нам необходимо выбрать одну из классификаций, отдадим предпочтение последней, дополняя ее при случае данными иных классификаций.

10. Эксклюзивистский *экклезиоцентризм* - плод определенной богословской системы или неправильного истолкования положения «Вне Церкви нет спасения» (лат. *Extra ecclesiam nulla salus*). После ясных высказываний Папы Пия XII и Второго Ватиканского собора о возможности спасения для тех, кто не принадлежит к видимой церкви (ср. LG 16; GS 22 и др.), эта позиция не встречает более поддержки среди католических богословов.

11. *Христоцентризм* говорит о возможности достижения спасения в иных религиях, причем на основании исключительности и всеобщности спасения во Христе Иисусе, возможность самостоятельной спасительности иных религий отрицается. Эта позиция, принимая во внимание нюансы, существующие в каждом конкретном случае, является наиболее распространенной среди католических теологов. Она является попыткой примирения аксиомы о воле Божией о спасении всех с данностью того, что каждый человек развивается в рамках конкретной культурной традиции, находящей свое высшее выражение и обоснование в соответствующей религии.

12. *Теоцентризм* претендует на преодоление христоцентризма, смену парадигм и новый «коперниковский переворот». Причиной возникновения этой позиции является чувство вины за связь миссионерства с колониальной политикой в прошлом, забывающее о самопожертвовании миссионеров-евангелизаторов. Позиция является попыткой оценить по достоинству сокровища каждой из религий и нравственное свидетельство ее

приверженцев, полагая тем самым облегчить путь к единству всех религий для совместного труда на благо всего и установления справедливости в нем. Можно провести различие между теоцентризмом, в котором Иисус Христос, не являясь центром рассуждения, сохраняет значение норматива в понимании спасения, и иным теоцентризмом, в котором Ему отказано даже в подобном нормативном значении. В первом случае не отрицается возможность наличия иных посредников спасения, а Иисус Христос понимается как Посредник, наилучшим образом выражающий это спасение, в полноте являя в своей личности и делах любовь Божию, и как критерий оценки прочих посредников. Без Него мы находимся не вне спасения, но вне его совершеннейшего выражения. Во втором случае Иисусу Христу не придается ни исключительная, ни нормативная роль в спасении человека. Бог трансцендентален и непостижим, так что Его пути не могут быть выражены человеческими словами. По этой же причине мы не можем сравнивать или оценивать различные религиозные системы.

«Сотериоцентризм» еще более радикализирует позицию теоцентризма, менее интересуясь вопросом об Иисусе Христе («ортодоксия»), нежели деятельным участием каждой отдельной религии в деле помощи страждущему человечеству («ортопраксия»).

Ценность религий лежит в стремлении к царству, ко спасению и благу человечества. Эта позиция может быть определена как прагматическая и имманентная.

3. Вопрос об истине

13. В основе всей дискуссии лежит вопрос об истинности религий. В настоящее время существует тенденция отодвигать этот вопрос на второй план, отделяя его от вопроса о спасении. Вопрос об истине вызывает к жизни серьезные теоретические и практические проблемы, так как в прошлом именно этот вопрос приводил к негативным последствиям при встрече различных религий. Отсюда возникает тенденция к минимализации и изолированию данного вопроса, с утверждением, что для каждой конкретной религии применимы только соответствующие ей критерии истинности.

Некоторые исследователи придерживаются экзистенциального взгляда на истину и принимают во внимание лишь корректное нравственное поведение человека, не задумываясь о том, что их вероучительные убеждения могут быть вполне достойны осуждения. Возникает своего рода неясность между «бытием в спасении» и «бытием в истине». Размышление в христианской перспективе позволило бы вернуться к пониманию «спасения как истины» и «бытия в истине» как спасении.

Отказ от рассуждения об истине приводит к поверхностному уравниванию всех религий, что в действительности означает отказ от признания за религиями спасительного потенциала. Утверждение, что все религии истинны, по сути, равняется утверждению, что все они ложны. Отказ от вопроса об истине непримирим с христианским мировоззрением.

14. Эпистемологическая концепция, лежащая в основе плюралистического подхода, исходит из кантовского различения между *ноуменом* и *феноменом*. Так как Бог, или же последняя истина, трансцендентален и остается недоступным для человека, то постижение здесь возможно только на уровне феноменов, представляющих собой культурно обусловленные образы и понятия, что и является объяснением утверждения, что различные изложения одной и той же реальности не должны быть априори взаимоисключающими.

Вопрос об истинности еще более релятивизируется введением понятия о «мифологической истине», не предполагающей соответствия реальности, но пробуждающего в субъекте готовность к принятию сказанного. Однако необходимо отметить, что подобное разнообразие выражений *ноумена* в конечном итоге сводит его на нет и лишает смысла понятие о мифологической истине. Дальнейшее рассуждение отделяет трансцендентное, тайну и абсолют от представлений о нем, так как последние, будучи несовершенными и неадекватными, относительны и не могут претендовать на исключительность при постановке вопроса об истине.

15. Поиск критерия истинности одной из религии, который для принятия всеми религиями находился бы вне ее, следует воспринимать как весьма серьезную задачу для богословской мысли. Отдельные богословы избегают христианских понятий в разговоре о Боге (при этом говорится о *Едином Вечном*, *Последней Реальности*, *Реальном*) или при описании корректного поведения (говорится о *сосредоточенности на реальности* и не *сосредоточенности на самом себе*). При этом, подобные выражения либо выдают зависимость от определенной христианской традиции или же становятся столь абстрактными, что ни к чему не пригодны.

Ссылка на соответствие антропологическим критериям также не является убедительной, так как речь в этом случае идет об исключительно феноменологическом критерии, ставящем богословие религий в зависимость от антропологии, господствующей в данное время. Помимо этого, утверждается, что истинной является религия, наилучшим образом выражающая конечность, временность и изменчивость своего понимания, в сочетании со стремлением к бесконечности, к которой она направлена, или же способная подвести плюрализм опыта истины и религиозных представлений под общий знаменатель, являя таким образом способность к интеграции.

4. Вопрос о Боге

16. Плюралистический подход стремится к искоренению из христианства всякой претензии на исключительность и превосходство по отношению к иным религиям. Для достижения этого необходимо утверждение о тождественности высшей истины всех религий; при этом необходимо релятивизировать все догматическое и обязательное в христианском понимании Бога. Так, делается различие между недоступным Богом в Себе и Богом, явленным в человеческом опыте. Представления о Боге возникают через опыт трансцендентного и переживаемого в отдельном культурном контексте. Они не являются Богом, но направлены на Него корректным образом; то же самое можно сказать и о неперсональных представлениях о Божестве. Поэтому никакое из них не может претендовать на эксклюзивность. Все религии относительны, но не в их направленности к Абсолюту, а в их высказываниях и в их молчании. Так как существует лишь один единственный Бог и один и тот же план по спасению человечества, то религиозные высказывания направлены друг на друга и взаимно дополняют друг друга. Так как тайна существует и действует повсюду, то никакое возвещение ее не может претендовать на неизменность и окончательность. Поэтому вопрос о Боге тесно связан с вопросом об откровении.

17. Феномен молитвы, встретить который можно в различных религиях, также связан с этим вопросом. Адресат, к которому обращаются под разными именами в молитвах

верующие, один и тот же? Божества и религиозные силы, персонифицированные силы природы, жизни и общества, психические или мифические проекции, являют собой одну и ту же реальность? Не идет ли речь о ненадежном переходе от субъективного действия к объективному суждению? Политеистическая молитва тоже может быть направлена к Единому Богу, ибо спасение может иметь место и при ошибочном посредничестве. Сие не означает признания этого религиозного посредничества в качестве спасительного, но только то, что подлинная молитва была вызвана Духом Святым[1].

5. Христологические дебаты

18. Вслед за теологической проблематикой, рассмотренной нами выше, возникает вопрос христологический, к которому мы и обратимся. Оба вопроса тесно связаны друг с другом. Отдельное обсуждение их в данном тексте вызвано сложностью проблемы. Главнейшие трудности христианства всегда были сфокусированы в «боговоплощении», придающем личности и делу Иисуса Христа характеристики уникальности и универсальности в деле спасения человечества. Как отдельное историческое событие может претендовать на универсальность? Каким образом, при уважении ко всем религиям и без придания им заранее статуса неполноты и неполноценности, вступить в межрелигиозный диалог, признавая в Иисусе Христе и только в Нем единственного и универсального Спасителя человечества? Нельзя ли понимать личность и действие Божие, исходя из иных посредников, кроме Иисуса Христа?

19. Христологический вопрос сущностно связан с вопросом о спасительности религий, о котором мы уже говорили. Сейчас мы подробнее остановимся на исследовании христологических следствий теоцентрических положений. Одним из таких следствий является так называемый «сотериологический теоцентризм», допускающий плюрализм признанных и подлинных посредничеств спасения. Группа богословов, уже упомянутая выше, придает Иисусу Христу нормативное значение критерия, так как в Его личности и жизни любовь Божия к человечеству была явлена очевиднейшим и решающим образом. Главная трудность данной позиции лежит в ее неспособности предложить обоснование, как в самом христианстве, так и вне его, значения нормативности, придаваемого Иисусу Христу.

20. Другая группа богословов представляет «сотериологический теоцентризм» с ненормативной христологией. Отсечение Христа от Бога отнимает у христианства всякую претензию на уникальность, универсальность и спасительность (как бы создавая тем самым возможность для диалога) и делает необходимым дискуссию с верой Церкви, а именно: с догматом Халкидонского собора. Богословы, о которых мы упоминали ранее, считают, что догмат этот является исторически обусловленным способом выражения, вызванным влиянием греческой философии, и нуждается в современной интерпретации, будучи препятствием на пути к межрелигиозному диалогу.

Термин «вочеловечение», согласно этой логике, не является объективным выражением, но выражением метафорическим, поэтическим и мифологическим. Оно призвано выразить любовь Божию, которая «делается плотью» в каждом мужчине и женщине, жизнь которых отражает в себе действие Божие. Высказывания об уникальности спасения во Христе

[1] Ср. Папский Совет по Межрелигиозному диалогу и Конгрегация по евангелизации народов, *Диалог и благовестие* 27.

могут быть поняты в историко-культурном контексте: классическая культура с ее представлением об определенной и неизменной истине; эсхатологизм и апокалиптизм менталитета того периода. с представлением о пророке последних времен и об окончательном Откровении; а также настроение изолированного меньшинства с языком выживания и ожиданием единственного спасителя.

21. Важнейшее следствие данного представления заключается в невозможности восприятия Иисуса Христа как единственного и исключительного посредника спасения. Только для христиан является Он человеческим образом Бога, делающим возможной встречу Бога и человека, должным образом, но без претензии на исключительность. Он – Бог (лат. *totus Deus*), ибо Он есть действенная любовь Божия на земле, но Он не есть полнота Божества (лат. *totum Dei*), так как не исчерпывает в себе любви Божией. Мы можем сказать, что Он – Слово (лат.), но не полнота Слова (лат. *sed non totum*), ибо *Логос* выше Иисуса и может воплотиться и в основателях других религий.

22. С той же проблематикой мы сталкиваемся в утверждении, что Иисус есть Христос, однако Христос больше, чем Иисус. Это вполне объясняет универсализацию действия Логоса в религиях. Однако на основании новозаветных текстов невозможно представить себе Божественный Логос без Иисуса. Другой способ подобной аргументации заключается в приписывании Духу Святому универсального спасительного действия Божия, не обязательно приводящего к вере в Иисуса Христа.

6. Миссия и межрелигиозный диалог

23. Различные представления о религиях имеют следствием различное понимание миссионерской активности Церкви и межрелигиозного диалога. Если религии являются путями ко спасению (плюралистическое понимание), то главной целью миссии больше не является обращение. Самые важное для каждого – жить по истинам своей веры, вдохновляясь свидетельством других.

24. В рамках инклюзивизма миссия больше не рассматривается как необходимая, дабы избежать осуждения некрещеных (эксклюзивистская позиция). Даже признавая универсальное действие Святого Духа, инклюзивизм утверждает, что это действие, в домостроительстве спасения по воле Божией, несет в себе динамику воплощения, побуждающую его к самовыражению и объективации. Подобным образом возвещение слова приводит эту динамику к ее реализации. Она означает не только тематизацию трансцендентного, но и еще большую его реализацию, в которой человек оказывается перед необходимостью принятия радикального решения. Проповедь и выраженное принятие веры умножают возможности спасения, а также личную ответственность. В остальном миссия понимается ныне как задача, направленная не по отношению к отдельным лицам, а к народам и культурам.

25. Межрелигиозный диалог богословски обосновывается следующим образом: на основании общего происхождения всех людей, созданных по образу Божию; на основании общей цели всех людей, которая есть полнота жизни в Боге; на основании единого Божественного плана спасения людей в Иисусе Христе; на основании действенного

присутствия Духа Святого среди приверженцев иных религий[2]. Однако присутствие Святого Духа в библейской традиции и в иных религиях дано в неодинаковой степени, ибо Иисус Христос есть полнота Откровения. Но различный опыт, восприятие, выражение и понимание, возможно, берущие начало от того же самого «трансцедентального события», придают огромное значение межрелигиозному диалогу. Именно через диалог может развиваться подлинный процесс понимания и истолкования спасительного действия Божия.

26. «Вера, не ставшая культурой, не может быть полностью воспринятой, обдуманной и верно переживаемой верой». Эти слова Иоанна Павла II в его письме от 20-го мая 1982 года отчетливо выражают значение инкультурации в делах веры[3]. Ясно утверждается, что религия является сердцем каждой отдельно взятой культуры, критерием подлинного смысла и главной основополагающей силой. Отсюда инкультурация веры не может отказаться от встречи с религиями, которая реализуется, прежде всего, в межрелигиозном диалоге.

II. *Основные богословские предпосылки*

27. В предшествующем обзоре положения дел в богословии религий было показано, как различные подходы к богословию религий и к вопросу об их спасительности в значительной степени зависят от ответа на следующие вопросы: о спасительной воле Бога Отца, которому Новый Завет отдает инициативу в спасении; о единственном посредничестве Иисуса Христа; об универсальности действия Духа Святого и Его отношении к Иисусу Христу и, наконец, о роли Церкви как всеобщем таинстве спасения. Для ответа на поставленные вопросы необходимо размышление об этих основных богословских предпосылках.

1. Инициатива Отца в деле спасения

28. Только на основании Божественного совета о спасении человека, не знающего границ среди племен и народов, имеет смысл заниматься богословием религий. Бог, желающий спасения всех, есть Отец Господа нашего Иисуса Христа. Совет о спасении во Христе предшествует Сотворению мира (Ср. Эф. 1, 3-10) и реализуется в послании в мир Иисуса Христа как свидетельство бесконечной любви и милосердия Отца к человечеству (Ср. Ин. 3, 16-17; 1 Ин. 4, 9-10 и др.). Сия любовь Божия распространяется вплоть до дара Христова в крестной смерти для спасения людей и примирения мира (Ср. Рим. 5, 8-11; 8, 3-32; 2 Кор. 5, 18-19 и др.). Божественное Отцовство, в Новом Завете обычно отождествляемое с верой во Иисуса Христа, в некоторых местах понимается в более широкой перспективе (Ср. Эф. 3, 14-15; 4, 6). Бог есть Бог иудеев и язычников (Ср. Рим. 3, 29). Божественное спасение, которое есть Иисус Христос, дается всем народам (Ср. Лк. 2, 30; 3, 6; Деян. 28, 28).

---

[2] Ср. Папский Совет по Межрелигиозному диалогу и Конгрегация по евангелизации народов, *Диалог и благовестие*, 28.

[3] Ср. Иоанн Павел II. *Встреча благовестия спасения с множественностью культур* / Послание Папы государственному секретарю Ватикана Агостино Казароли на основание Папского Совета по культуре от 20-го мая 1982 года в: OR 28 (9-го июля 1982 года) 8–9; AAS 74 (1982) 683–688. Ср. выступление от 16-го июня 1982 в: Документы Апостольского Престола 5/1, 131.

29. Об инициативе Отца в деле спасения говорится в Послании Апостола Иоанна: «Отец послал Сына спасителем миру» (1 Ин. 4, 14). Бог, «Отец, из Которого все» (1 Кор. 8, 6) является источником дела спасения, совершенного Иисусом Христом. Имя Спаситель, которым часто называется Христос (ср. Лк. 2, 11; Ин. 4, 42; Деян. 5, 31), в некоторых местах Писания (ср. 1 Тим. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Тит. 1, 3; 2, 10; 3, 4 ; Иуд. 1, 25) употребляется по отношению к Богу, конечно же не исключая при этом Иисуса Христа (Ср. Тит. 1, 4; 2, 13; 3, 6). Согласно Первому Посланию к Тимофею, «Бог, наш Спаситель, хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 3-4). Спасительная воля Божия не знает ограничений, но она соединена с желанием, чтобы все люди познали истину, то есть приняли веру: «Бог, Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4, 10). Эта спасительная воля включает в себя необходимость благовестия. Последнее же соединено с исключительной посреднической миссией во Христе Иисусе (Ср. 1 Тим. 2, 5-6), речь о которой пойдет ниже.

30. Бог Отец одновременно является целью, к которой направлено все. Конечная цель Его творящего и спасающего действия будет достигнута, когда все будет подчинено Сыну, а затем «Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

31. Уже в Ветхом Завете упоминаются некоторые из прообразов той универсальности, которая ясно и всецело будет явлена во Христе. Все без исключения люди сотворены по образу Божию (Ср. Быт.1, 16-17; 9, 6). Так как Христос, согласно Новому Завету, есть Образ Божий (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), то можно говорить о Христе как цели и назначении каждого человека. Завет Божий с Ноем распространяется на все живущее на земле (Ср. Быт. 9, 9, 12, 17-18). В Авраме «благословятся все племена земные» (Быт. 12, 3; ср. 18, 18); это всеобщее благословение подается и наследникам Авраама ради его послушания (ср. Быт. 22, 17-18; 26, 4-5; 28, 14). Бог Израиля признается и некоторыми из тех, кто не принадлежит к народу Божию (ср. Ос. 1, 2; 1 Цар. 10, 1-13; 17, 17-24; 2 Цар. 5, 1-27). У Исайи мы находим тексты, говорящие о спасении народов во взаимосвязи со спасением народа Израиля (ср. Ис. 42, 1-4; 49, 6-8; 66, 18-21 и т. д.). Жертвоприношения народов будут приняты Богом, как и жертвоприношения израильтян. В псалмах говорится: «Князья народов собрались к народу Бога Авраамова» (Пс. 47, 10; ср. Пс. 87). Речь идет об универсальности, центром которой является народ Израиля. Премудрость также распространяется без лицеприятия на все племена и народы (ср. Прит. 1, 20-23; 8, 2-11; Прем. 6, 1-10, 21 и т. д.).

2. Исключительность посреднической миссии Иисуса Христа

A. Ряд новозаветных тем

32. Уже говорилось о том, что спасительная воля Бога Отца соединена с верой в Иисуса Христа. Он – Единственный, в Ком свершился совет о спасении человечества: «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4,12). То, что спасение достижимо лишь верой в Иисуса Христа, является одним из постоянных утверждений Нового Завета. Именно верующие во Христа образуют подлинное потомство Авраама (ср. Рим. 9, 6-7; Гал. 3, 29; Ин. 8, 31-58; Лк. 1, 55). Благословение всех в Авраме подлинно исполняется в благословении всех во Христе.

33. Согласно Евангелию от Матфея, Христос говорит о своем особенном послании к народу Израиля (Ср. Мф. 15, 24; 10, 5-6). Высказывания эти соответствуют и особенному способу изложения Священной истории, свойственному Матфею. История Израиля направлена на ее свершение во Христе (ср. Мф. 1, 22-23; 2, 5-6, 15, 17-18, 23), а Божественные обетования исполнятся, когда прейдут небо и земля в полноте времен (ср. Мф. 5, 18). Исполнение это начинается уже в эсхатологических событиях смерти (ср. Мф. 27, 51-53) и воскресения Христова (ср. Мф. 28, 2-4).

Иисус Христос не исключает язычников из тайны спасения. Он хвалит веру некоторых из них, подобной которой не найти в Израиле, веру сотника (ср. Мф. 8, 10; Лк. 7, 9) и веру сирофиникиянки (ср. Мф. 15, 21-28; Мк. 7, 24-30). Они придут с востока и запада, чтобы воссесть за трапезой Царства, тогда как сыны Царства изгнаны будут вон (ср. Мф. 8, 11-12; Лк. 13, 18-29; 11, 20-24). Воскресший Иисус дает одиннадцати ученикам повеление (ср. Мф. 28, 16-20; Мк. 16, 15-18; Деян. 1, 8), и первая Церковь рождается в Божественном вдохновении на миссию среди язычников (ср. Деян. 10, 34). Во Христе нет различия между иудеями и язычниками (ср. Гал. 4, 24; Кол. 3, 11).

34. Универсальность Божественного действия Христова заключается, прежде всего, в том, что его благовестие и спасительное служение адресованы всем людям, имеющим возможность принять и воспринять его верою. Однако в Новом Завете мы находим и другие тексты, говорящие о превосходящем всякие границы значении подвига Христова, как бы предваряющем принятие Его благовестия верующими.

35. В особенности необходимо подчеркнуть, что все сотворено во Христе (ср. 1 Кор. 8, 6; 1, 3, 10; Евр. 1, 2). Согласно Посланию к Колоссянам, все существующее сотворено чрез Него, в Нем и для Него (ср. Кол. 1, 15-20). Этот же текст говорит о том, что творение всего во Христе тесно связано с домостроительством спасения, к которому оно направлено. Христос – перворожденный среди творения и перворожденный из мертвых, так что первенство творения приобретает весь свой смысл в первенстве воскресения. Конечная цель Божия есть соединение всего во Христе (ср. Эф. 1, 10).

В этой всеобщности особенно подчеркивается действие Христово в Церкви: «Все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Ср. Эф. 1, 22-23; ср. Кол. 1, 17). Аналогия Апостола Павла между Адамом и Христом (ср. 1 Кор. 15, 20-22, 44-49; Рим. 5, 12-21) говорит о том же. Если первый Адам, как первый человек и первый грешник, обладает универсальным значением, то и Христос несет спасение всем людям, причем, конкретные очертания этого пребывают сокрытыми. Призвание каждого человека, все еще носящего в себе образ земного Адама, состоит в том, чтобы стать образом Адама небесного.

36. Слово было «истинным светом, просвещающим всякого человека» своим пришествием в этот мир (ср. Ин. 1, 9)[4]. Иисус Христос, как воплотившееся Слово, просвещает всякого человека. Логос был посредником при творении, уже тогда соотнесенным с будущим воплощением и воскресением; именно поэтому Христос пришел к своим, которые Его не приняли (Ср. Ин. 1, 3-4, 10-11). Иисус Христос возвещает поклонение Богу в Святом Духе и истине, достигающее далее Иерусалима и горы

[4] Текст Вульгаты: *„omnem hominem venientem in mundum“* («всякого человека приходящего в мир»). Текст Новой Вульгаты: *„veniens in mundum“* («приходящий в мир»).

Гаризима (ср. Ин. 4, 21-24), как свидетельствует исповедание самарян: «Он истинно Спаситель мира» (Ин. 4, 42).

37. Исключительное посредничество Иисуса Христа в Послании к Тимофею связывается с волей Божией о спасении всех: «Ибо един Бог, едини посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус, предавший себя для искупления всех» (1 Тим. 2, 5-6). Единство Посредника (Евр. 8, 6; 9, 15; 12, 24) соответствует единству Бога, хотящего спасения всех. Единственный Посредник – человек Христос Иисус. Здесь также раскрывается всеобъемлющее значение Иисуса Христа как воплотившегося Сына Божия. Он – Посредник между Богом и человеком, ибо Он – вочеловечившийся Сын Божий, давший себя на смерть во искупление всех.

38. В речи Апостола Павла перед Ареопагом отчетливо возвещается, что обращение ко Христу означает разрыв с прошлым (ср. Деян. 17, 22-31). Действительно, религии приводили людей к идолослужению. Одновременно признается подлинность философского поиска, который, не увенчавшись познанием истинного Бога, не является, тем не менее, полным заблуждением. Поиск Бога входит в планы Божественного Промысла, и поэтому способен нести в себе положительные элементы. Возможно ли общение с Богом Иисуса Христа до обращения? (ср. Деян. 10, 34). В Новом Завете отсутствует всякое враждебное отношение к тому, что не относится к вере во Христа. Эта открытость возможна и по отношению к ценностям других религий (Фил. 4, 8).

39. Новый Завет одновременно указывает как на универсальность спасительной воли Божией, так и на привязанность спасения к искупительному подвигу Иисуса Христа – единственного Посредника. Люди достигают спасения, верою принимая и исповедуя Иисуса Христа Сыном Божиим. Благовестие это направлено ко всем без исключения. Однако некоторые места Писания говорят о том, что спасительное значение Иисуса Христа распространяется на каждого человека, достигая и тех, кто не знает Его. Ни ограничение спасительной воли Божией, ни принятие иных посредников, параллельных Иисусу Христу, ни соотнесение этого единственного посредничества с неким вечным логосом, не отождествляемым с Иисусом Христом, несовместимо с новозаветным благовестием.

B. Некоторые темы Предания, не так давно воспринятые вероучительным авторитетом Церкви

40. Универсальное значение Иисуса Христа было различным образом выражено в традиции Церкви с самого начала ее истории. Рассмотрим некоторые из тем, нашедших свое отражение в новейших вероучительных церковных документах, в особенности на Втором Ватиканском Соборе.

41. *Семена Слова (лат. semina Verbi)*. Вне границ видимой Церкви, в частности, в различных религиях можно найти «семена Слова»; эта тема связывается с темой Света, просвещающего всякого человека и с темой приготовления к принятию Евангелия (ср. AG 11; 15; LG 16; 17; NA 2)[5].

42. Богословие «семени Слова» восходит к святому мученику Иустину Философу. В противоположность политеизму эллинистического мира, Иустин видит в философии

[5] Ср. также Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 56.

союзницу христианства, ибо она следует разуму; однако лишь в Иисусе Христе - олицетворении Логоса - разум этот обретает полноту. Только христиане знают его в совершенстве[6]. Но этому Логосу причастен весь человеческий род. Поэтому всегда существовали люди, жившие в согласии с Логосом, и в этом смысле «христиане» были всегда, хотя их знание происходило из семени Слова[7]. Ибо существует великая разница между семенем чего-либо и самой вещью. Во всяком случае, фрагментарное и семенное присутствие Логоса является даром Божиим и благодатью. Логос – сеятель этого «семени Истины»[8].

43. Согласно учению Климента Александрийского, человек является разумным существом по мере его причастия подлинному разуму, управляющему миром, Логосу. Человек обладает полноценным доступом к этому разуму, если он обращается к Иисусу Христу, воплотившемуся Слову, и следует Ему[9]. С Воплощением мир сделался полон спасительного семени[10]. Однако Божественный посев существовал с самого начала времен, и именно поэтому различные части истины находимы среди эллинов и варваров, в особенности в том, что называют философией[11]. Но наряду с истиной не было недостатка и в заблуждениях[12]. Философия для греков играла роль, сходную с законом у евреев, она являлась приготовлением к совершенству во Христе[13]. Существует четкая разница между действием Божиим в философах и Его действием в Ветхом Завете. Созерцание совершенного Логоса, полнота Истины достижимы лишь в Иисусе Христе, Свете, просвещающем всякого человека. Фрагменты Истины принадлежат к целому[14].

44. Иустин и Климент согласны в том, что частицы истины, познанные эллинами, происходят, хотя бы частично, от Моисея и пророков. Ведь они древнее философов[15]. Согласно плану Промысла, эллины «украли» это у пророков, не поблагодарив за полученное[16]. Это знание Истины не существует в отрыве от Божественного Откровения, достигающего полноты в воплощении Иисуса Христа.

45. Ириней Лионский явным образом не выражает идеи о семенах Слова. Однако он настойчиво говорит о том, что Логос был с людьми во все времена истории, сопровождает их, подготавливая Воплощение[17], в котором, принеся Самого Себя, Иисус Христос вносит

---

[6] Ср. Иустин Философ. *Апология* I 5, 4 (BAC 116, 186–187; PG 6, 336); ibid., II 6, 7 (BAC 116, 268; PG 6, 453); ibid., II 7, 2–3 (BAC 116, 269; PG 6, 456).

[7] Ср. Иустин Философ. *Апология* I 46, 2–4 (BAC 116, 232–233; PG 6, 397); ibid., II 7, 1–3 (BAC 116, 269; PG 6, 457).

[8] Ср. Иустин Философ. *Апология* I 44, 10 (BAC 116, 230; PG 6, 394); ibid., II 10, 2 (BAC 116, 272; PG 6, 460); ibid., II 13, 2–6 (BAC 116, 276–277; PG 6, 465–468).

[9] Ср. Климент Александрийский. *Протрептик* I 6, 4 (GCS 12, 7 ; SC 2bis, 60; PG 8, 64); ibid., X 98, 4 (GCS 12, 71 ; SC 2bis 166; PG 8, 213); он же, Педагог I 96, 1 (GCS 12, 147; SC 70, 280; PG 8, 364–365).

[10] Ср. Климент Александрийский. *Протрептик* X 110, 1–3 (GCS 12, 78; SC 2bis, 178; PG 8, 225–228).

[11] Ср. Климент Александрийский. *Строматы* I 37, 1–6 (GCS 15, 24–25; SC 30, 73–74; PG 8, 732–736).

[12] Ср. Климент Александрийский. *Строматы* VI 67, 2 (GCS 15, 465; PG 9, 289).

[13] Ср. Климент Александрийский. *Строматы* I 28, 1–3 (GCS 15, 17–18; SC 30, 65; PG 8, 717–720); ibid., I, 32, 4 (GCS 15, 21; SC 30, 69; PG 8, 728); ibid., VI 153–154 (GCS 15, 510–511; PG 9, 384–385).

[14] Ср. Климент Александрийский. *Строматы* I 56–57 (GCS 15, 35–37; SC 30, 89–92; PG 8, 753–756).

[15] Ср. Иустин Философ. *Апология* I 44, 8–9 (BAC 116, 230; PG 6, 396); ibid., I, 59–60 (BAC 116, 247–249; PG 6, 416–420).

[16] Ср. Климент Александрийский. *Протрептик* VI 70 (GCS 12, 53; SC 2bis, 135; PG 8, 176); Ders. *Stromata* I 59–60 (GCS 15, 37–38; SC 30, 93–94; PG 8, 757–760); 17, 87, 2 (GCS 15, 56; SC 30, 113; PG 8, 801); ibid., II 1, 1 (GCS 15, 113; SC 38, 32–33; PG 8, 929–932).

[17] Ср. Ириней Лионский. *Против ересей* III, 16, 6 (FC 8/3, 200); ibid., III, 18, 1 (FC 8/3, 218); ibid., IV, 6, 7 (FC 8/4, 53–55); ibid., IV, 20, 4 (FC8/4, 159–161); ibid., IV, 28, 2 (FC 8/4, 229–231); ibid., V, 16, 1 (FC 8/5, 135); он же, Доказательство апостольской проповеди 12 (SC 406, 100).

радикальную новизну. Спасение тесно связано с Пришествием Иисуса Христа, уже возвещенного и действовавшего как бы заранее[18].

46. *Сын Божий соединился с каждым человеком* (ср. GS 22)[19]. Эта идея постоянно встречается у Святых Отцов, вдохновленных текстами Нового Завета. Одно из таких мест Священного Писания – притча о заблудшей овце (ср. Мф. 18, 12-24; Лк. 15, 1-7). Она олицетворяет потерянный род человеческий, взыскать который пришел Христос. С принятием человеческой природы Сын Божий воспринял на свои плечи все человечество, чтобы передать его Отцу. Так пишет об этом Григорий Нисский: «Овца эта – все мы, люди <...>. Спаситель берет всю ее на свои плечи <...>. Так как вся она погибла, то и возвращается вся она. Пастырь несет ее на своих плечах, что означает Его Божество <...>. Беря на себя овцу, Он соединяет ее с собой».[20]

Слова Евангелия, «Слово стало плотию и обитало с нами» (Ин. 1, 14), часто понимались как «обитало в нас», то есть «внутри каждого человека»; от Его бытия «в нас» всего один шаг к нашему бытию в Нем[21]. Так как Он несет всех нас в Себе, то Он может примирить нас с Богом Отцом[22]. В Его прославленном человечестве все мы обретаем воскресение и покой[23].

47. Отцы не забывают о том, что это соединение людей в Теле Христовом происходит, прежде всего, в Крещении и Евхаристии. При этом соединение всех во Христе чрез принятие Им нашей человеческой природы является объективной предпосылкой того, что каждый верующий может возрастать в личном единстве со Христом. Для первых христиан универсальное значение Христа состоит и в освобождении человека от власти князя мира сего, державшего его в плену партикулярного и национального[24].

48. *Христологическое измерение образа*. Согласно Второму Ватиканскому Собору, Христос является «совершенным человеком», следуя которому человек еще более делается человеком (GS 41, ср. там же 22; 38; 45). В этом же документе говорится о том, что «в тайне воплотившегося Слова подлинно содержится тайна человека» (лат. *„in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clare scit“*) (GS 22). Среди прочих ссылок на это учение – слова Тертуллиана о том, что Бог уже думал о Христе, имеющем стать плотию, когда творил Адама из праха земного»[25]. Уже Ириней Лионский указывает на то,

---

[18] Ср. Ириней Лионский. *Против ересей* IV, 34, 1 (FC 8/4, 279).

[19] Ср. Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 6 и др.

[20] Григорий Нисский. *Против Аполлинария*, 16, в: *Gregorii Nysseni opera*, изд. W. Jaeger, т. III / 1, Ляйден 1958, 152 (PG 45, 1153); ср. также Ириней Лионский. *Против ересей* III, 19, 3 (FC 8/3, 242); ibid., V, 12, 3 (FC 8/5, 99); он же, *Доказательство апостольской проповеди* 33 (SC 406, 130); HILARIUS VON POITIERS, *Commentarius in Matthaeum* 18, 6 (SC 258, 80–82).

[21] Ср. Иларий Пиктавийский. *О Троице* II 24–25 (CCL 62, 60–61); Афанасий Великий. *Слово против ариан* III, 25 (PG 26, 376); он же, *Слово против ариан* III, 33–34 (PG 26, 393–397); Кирилл Александрийски. *На Евангелие от Иоанна* I, 9 (PG 73, 161); ibid., V, 2 (PG 73, 753). Здесь можно вспомнить и учение Отцов о так называемом «обмене» между человеческой и Божественной природами; ср. Ириней Лионский. *Против ересей* V, Вступление (FC 8/5, 20–23) и др.

[22] Ср. Кирилл Александрийский. *На Евангелие от Иоанна* I, 9 (PG 73, 164).

[23] Ср. Иларий Пиктавийский. *На Псалом 13*, 4 (CSEL 22, 81–82); ibid., 14, 5 (CSEL 22, 86–88); ibid., 14, 17 (CSEL 22, 95–96); ibid., 51, 3 (CSEL 22, 98).

[24] Ср. Ориген. На Евангелие от Луки 35 (FC 4/2, 354 ; GCS 49, 200–202); он же, *О началах* IV, 3, 11–12 (GCS 22, 339–343; *О началах*, изд. H. Görgemanns и H. Karpp, TzF 24, Дармштадт 1976, 762–767); Августин. *О граде Божием*, V, 13 (CCL 47, 146–148); ibid., V, 19 (CCL 47, 154–156).

[25] Ср. Тертуллиан. *О воскресении мертвых (О воскресении плоти)* 6 (CCL 2, 928; zit. in GS 22, Anm. 20): *„Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus“*; далее Тертуллиан добавляет: *„Id utique*

что Слово, Творец всех вещей, в Адаме предначертал домостроительство спасения человечества, воспринять которое Он намеревался[26]. Хотя святоотеческие толкования этого образа весьма многочисленны, не стоит недооценивать и мнение, в соответствии с которым образ, по которому Бог творит первого человека, видится в Сыне, который должен стать плотию, умереть и воскреснуть. Если назначение человека состоит в том, чтобы сделаться подобным образу небесного (ср. 1 Кор. 15, 49), то не будет ошибкой думать, что в каждом человеке существует определенная предрасположенность к этой цели.

С. Заключение

49. а) Спасение всех людей возможно только во Христе, и поэтому христианство однозначно претендует на универсальную исключительность. Христианское благовестие адресовано каждому человеку, и должно быть возвещаемо всем.

б) Некоторые тексты Нового Завета и древней традиции Церкви говорят об универсальном значении спасительного подвига Иисуса Христа, превосходящем значение, упомянутое в предыдущем параграфе. Своим пришествием в мир Христос просвещает всякого человека, Он – последний и окончательный Адам, соответствовать образу которого призваны все люди. Тема универсального присутствия Христова более разработана в древнем учении о так называемом семенном логосе (греч. *lógos spermatikós*). Однако и здесь проводится четкое различие между совершенным явлением Логоса в Иисусе Христе и присутствием Его семени в тех, кто Его не знает. Это присутствие, хотя и реальное, не исключает ни ошибки, ни противоречия[27]. Только после пришествия Иисуса Христа в мир, прежде всего после Его смерти и воскресения, подлинно раскрывается близость Слова к каждому человеку. Иисус приводит всю историю к ее исполнению (ср. GS 10; 45).

с) Если спасение связано с историческим явлением Иисуса Христа, то никто не может быть освобожден от необходимости персонального отношения к Искупителю в вере. Лишь в Церкви, находящейся в непрерывной исторической связи с Иисусом Христом, может быть переживаемо Его таинство. На этом основывается безусловная необходимость благовестия Церкви о Христе.

d) Иные возможности «посредничества спасения» не могут быть воспринимаемы в отрыве от Человека Иисуса Христа, единственного Посредника. Сложнее определить, каким образом люди и религии, не знающие Его, сохраняют связь с Ним. Здесь должно положиться на таинственные пути Духа Божия, дарующего всем возможность связи с пасхальным таинством (ср.GS 22) и всегда действующего неразрывно со Христом.[28] Вопрос о спасительности религий необходимо рассматривать во взаимосвязи с универсальным действием Духа Иисуса Христа.

е) Так как Иисус Христос является единственным Посредником, реализующим превечный совет Единого Бога Отца, спасение для каждого человека – одно и то же: полное

---

quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi [...]. Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus"; ср. *Против Праксея* XII 4 (CCL 2, 1173).

[26] Ср. Ириней Лионский. *Против ересей* III, 22, 3 (FC 8/3, 277–278).

[27] Помимо текстов, приведенных выше, ср. Августин. Письмо 137, 12 (CSEL 44, 111–114; PL 33, 502–503); он же, *Исправления (Retractationes)* I, 13, 3 (CCL 57, 37; PL 32, 603).

[28] Ср. Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 29.

сообразование с Иисусом Христом и общение с Ним в причастии Его Божественного Сыновства. Поэтому возможность различных домостроительств спасения, для верующих в Иисуса и не верующих в Него, исключена. Существование путей к Богу, не приводящих к единственному пути, Христу, невозможно (ср. Ин. 14, 6).

3. Универсальность Святого Духа

50. Универсальность спасительного действия Христова не может восприниматься в отрыве от универсального действия Святого Духа. Первое свидетельство этого универсального действия Святого Духа мы находим в повествовании о творении. Ветхий Завет говорит о Духе Божием, носящемся над водой (ср. Быт. 1, 2), а в книге Премудрости сказано: «Дух Господа наполняет вселенную, и, как всеобъемлющий, знает всякое слово» (Прем. 1, 7).

51. Если это говорится по отношению ко всему сотворенному миру, то в особенности применимо к человеку, созданному, согласно книге Бытия (Быт. 1, 26-27), по образу и подобию Божию. Бог творит человека, чтобы присутствовать и жить в нем, человека, чтобы с благоволением взирать на него, быть с ним, быть его другом. Можно говорить о первозданной дружбе (лат. *amicitia originalis*) человека с Богом и Бога с человеком[29], как о плоде действия Духа. В различных местах Ветхого Завета жизнь человека и жизнь всего в той или иной степени рассматривается во взаимосвязи с Духом Божиим (ср. Пс. 104, 29-30; Иов 34, 14-15; Эккл. 12, 7). Иоанн Павел II рассматривает творение человека по образу и в дружбе Божией во взаимосвязи с общением Святого Духа[30].

52. Трагедия греха заключается в том, что вместо близости между Богом и человеком происходит отдаление. Дух тьмы изобразил Бога врагом и угрозой для человека (ср. Быт. 3,4–5)[31]. Несмотря на это, Бог приблизился к человеку, заключая с ним заветы, о которых говорится в Ветхом Завете. «Образ» (лат. *imago*) и подобие (лат. *similitudo*) изначально обозначают способность к персональному отношению с Богом и, как следствие, к завету с Ним. Так, Бог постепенно приближался к людям, заключая завет с Ноем (ср. Быт. 7, 1 и далее), Авраамом и Моисеем, другом которых Он сделался (ср. Иак. 2, 23; Исх. 33, 11).

53. В Новом Завете Бог настолько приблизился к человеку, что послал в мир Своего Сына, действием Святого Духа сделавшегося плотию в утробе Девы Марии. В отличие от предыдущего Завета, Новый Завет есть завет не буквы, а Святого Духа (ср. 2 Кор. 3, 6). Это новый и всеобщий Завет, Завет универсальности Духа. Слово «универсальный» происходит от латинского *versus unum*, что означает направленность к единому. Само слово «дух» означает «движение», включающее в себя значение направления, «куда». Святой Дух называется также силой (греч. *dynamis*) (ср. Деян. 1, 8), а сила включает в себя возможность быть направленной. Из слов Иисуса Христа о Святом Духе, Утешителе, делается ясным, о каком «направлении» говорит Христос.

---

[29] Ср. Тридентский Собор, 6-ое заседание, *Декрет об оправдании*, 7 (DH 1528).

[30] Ср. Папский Совет по Межрелигиозному диалогу и Конгрегация по евангелизации народов, *Диалог и благовестие* 12; 34.

[31] Папский Совет по Межрелигиозному диалогу и Конгрегация по евангелизации народов, *Диалог и благовестие* 38.

54. Тесная связь между Духом Святым и Христом явлена в помазании Спасителя. Имя Иисуса Христа означает, что Иисус есть помазанник Божий в помазании Святого Духа: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал меня» (Лк. 4, 16; Ис. 61, 1-2). Бог помазал Иисуса «Духом Святым и силою», и «Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом» (Деян. 10, 38).

По словам Иринея Лионского, «в имени Христос слышится помазавший, помазанный и само помазание, которым Он помазан. Помазавший есть Отец, Помазанный – Сын, в Духе Святом, Который есть помазание. Как Слово говорит устами Исайи, «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал меня» (Ис. 61,1). Он указывает на то, что Отец помазует, Сын – помазанник, а Дух Святой – помазание». [32]

55. Универсальность Завета Святого Духа есть универсальность Завета во Христе. Силою Святого Духа, в котором Христос помазан, Он принес Себя Самого Отцу (ср. Евр. 9, 14). Это помазание распространяется на всего Христа, на христиан, помазанных Святым Духом и на Церковь. Уже Игнатий Антиохийский говорит о том, что Христос принимает помазание, «чтобы даровать неразрушимость Своей Церкви»[33]. По мнению Иринея, Иисус помазуется в Иордане, «чтобы мы спаслись избытком помазания»[34]. Григорий Нисский выражает то же самое при помощи глубокого и красивого образа: «Понятие помазание указывает на то <...>, что между Сыном и Святым Духом нет никакого отдаления. Действительно, как согласно разуму и осязанию, между поверхностью тела и помазанием нет никакого расстояния, так же непосредственно и соприкосновение между Сыном и Святым Духом; итак тот, кто силою веры способен соединиться с Сыном чрез веру, должен прежде соприкоснуться с елеем. Дух Святой избыточествует везде»[35]. В известном смысле весь Христос охватывает каждого человека, ибо Христос соединился с каждым человеком (ср. GS 22). Сам Христос говорит: «То, что вы сделали одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне» (ср. Мф. 25, 40).

56. Церковь – избранное место действия Святого Духа. В ней, Теле Христовом, Дух Святой пробуждает различные дары для всеобщего блага (ср. 1 Kor 12,4–11). Известно высказывание Иринея Лионского: «Ибо там, где Церковь, так Дух Божий, а где Дух Божий, там Церковь и полнота благодати»[36]. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Если бы Святой Дух не присутствовал, то не было бы и Церкви; существование Церкви есть отчетливое знамение присутствия Святого Духа»[37].

57. Некоторые фрагменты Нового Завета могут быть истолкованы, как указывающие на универсальное действие Духа, всегда в соединении с евангельской миссией Церкви, призванной достичь всех людей. Святой Дух предваряет благовестие и направляет его, Он стоит у источника миссии среди язычников (ср. Деян. 10, 19, 44-47). Победа над грехом

---

[32] Ириней Лионский, *Против ересей* III, 18, 3 (FC 8/3, 225). Эту мысль почти дословно воспроизводит Василий Великий, *О Духе Святом* XII, 28 (FC 12, 153–155) и Амвросий Медиоланский, *О Духе Святом* I, 3, 44 (CSEL 79, 33).

[33] Игнатий Антиохийский, *Послание к Эфесянам* XVII, 1 (Funk 1, 226; A. Lindemann [изд.], Die Apostolischen Väter, Тюбинген 1992, 189; SC 10, 86).

[34] Ириней Лионский, *Против ересей* III, 9, 3 (FC 8/3, 81). Согласно Иринею Лионскому, Дух сходит на Иисуса Христа, чтобы «привыкнуть» к обитанию в роде человеческом: *Против ересей* III, 17, 1 (FC 8/3, 211)

[35] Григорий Нисский, *О Духе Святом против Македонян* 16, в: *Gregorii Nysseni opera*, изд. W. Jaeger, т. III/1, Ляйден 1958, 102–103 (PG 45, 1321 A–B).

[36] Ириней Лионский, *Против ересей* III, 24, 1 (FC 8/3, 298; 299).

[37] Иоанн Затоуст, *На Святую Пятидесятницу* I, 4 (PG 49, 459).

Вавилона совершается в Духе Святом. Иначе, нежели строители Вавилонской башни, стремившиеся собственными силами достичь жилища Божия на небесах, Дух Святой сходит ныне с небес как дар и дарует возможность говорить на всех языках, чтобы каждый слышал о великих делах Божиих на своем собственном языке (ср. Деян. 2, 1-11). Вавилонская башня была попыткой достичь единства без универсальности: «Сделаем себе имя [знак единства], прежде, нежели рассеемся по лицу всей земли» (Быт. 11, 4). Пятидесятница была даром универсальности в единстве: «И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух Святой давал им провещавать» (Деян. 2, 4). В даре Духа Пятидесятницы следует видеть исполнение завета на Синае (ср. Исх. 19, 1 и далее), приобретающего таким образом универсальность.

58. Дар Святого Духа есть дар воскресшего и вознесенного на небо одесную Отца Иисуса (Ср. Деян. 2, 32; Ин. 14, 15, 26; 15, 26; 16, 7; 20, 22). Это учение постоянно воспроизводится в Новом Завете. Само Воскресение Христово совершается действием Святого Духа (ср. Рим. 1, 4; 8, 11). Дух Святой подается нам как Дух Христов, Дух Сына Божия (ср. Рим. 8, 9; Гал. 4, 6; Фил. 1, 19; Деян. 16, 7). Невозможно говорить о каком бы то ни было универсальном действии Святого Духа, не связанного с универсальным действием Иисуса Христа. Отцы неустанно повторяли эту истину[38]. Лишь благодаря действию Святого Духа мы, люди, можем соответствовать образу воскресшего Христа, Нового Адама, в котором человек обретает непреложное величие, к которому изначально призван: «Мы же все, открытым лицем, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18). Человек, силой присутствия Духа созданный по образу Божию, обновляется действием Духа по образу Божию и Христову. Отец – художник, Сын – образ, с которого пишется человек, Дух Святой – кисть, которою человек пишется в творении и искуплении.

59. Дух Святый ведет нас ко Христу. Дух Святый приводит всех людей ко Христу, Помазаннику. Христос же ведет их к Отцу. Никто не приходит ко Отцу, кроме как через Иисуса, ибо Он есть путь (ср.Ин. 14, 6); Святой Дух же – тот, Кто приводит учеников к полноте Истины (ср. Ин. 16, 12-13). Слово «приводить» (греч. *hodegései*) на греческом языке включает в себя идею пути (греч. *hódos*). Дух Святой приводит к Пути, который есть Иисус Христос, приводящий ко Отцу. Поэтому никто не может сказать «Иисус есть Господь» как только действием Святого Духа (1 Кор. 12, 3). Термин «Утешитель», употребляемый Иоанном, указывает на то, что Дух является нашим защитником на суде, начинающемся в Иерусалиме и продолжающемся на всем протяжении истории. Утешитель будет защищать Иисуса Христа против обвинений, которые Он терпит в Своих гонимых учениках (ср. Ин. 16, 8-11). Так Святой Дух Иисуса Христа является свидетелем; в Нем ученики становятся тем же: «<…>Он будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною» (Ин. 15, 26-27).

60. Святой Дух является даром Иисуса Христа, приводящим к Нему, тогда как путь, которым Он ведет каждого человека, известен только Богу. Второй Ватиканский Собор отчетливо выражает это словами: «Так как Христос умер за всех, и существует только

[38] Ср. Ириней Лионский. *Против ересей* III, 17, 2 (FC 8/3,214): *„<…> dominus accipiens munus a Patre ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum sanctum“*; Иларий Пиктавийский. *На псалом* 56,6 (CSEL 22, 172): *„Et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti spiritus gloria, subiecit: ‚et super omnem terram gloria tua‘ (Ps 57,6.12). Cum effusum super omnem carnem spiritus donum gloriam exaltati super caelos domini protestaretur“*.

одно подлинное призвание человека, Божественное, должно веровать, что Святой Дух дает каждому возможность причастия пасхальному таинству, образом, известным Богу» (GS 22). Разговор об универсальном действии Духа вне связи с воплотившимся, умершим и воскресшим Сыном Божиим Иисусом Христом не имеет смысла. Каждый человек силою действия Святого Духа способен войти в общение с Иисусом Христом, Который жил в определенном месте в определенное время, умер и воскрес. Действие Святого Духа не ограничивается внутренней и личной стороной жизни человека, но затрагивает и социальное измерение: «Это тот же Дух, что действовал при вочеловечении, в жизни, смерти и воскресении Иисуса и действует в Церкви. Он не является ни "альтернативой" Христу, ни восполнением "пробела" между Христом и Логосом, как полагают некоторые. Все, что Дух совершает в сердце человека, в истории народов, в культурах и религиях, имеет целью приготовление к благовестию и совершается по отношению ко Христу»[39].

61. Избранное место действия Святого Духа есть Церковь, Тело Христово. Однако все народы различным образом призваны к единству народа Божия содействием Святого Духа: «Это свойство универсальности, отличающее народ Божий, есть дар Самого Господа. В нем кафолическая Церковь с действенным постоянством стремится к тому, чтобы собрать все человечество с принесенными им плодами под Главой Христом в единстве Святого Духа <...>. К этому кафолическому единству народа Божия, обозначающему и содействующему всеобщему миру, призваны все люди. К этому единству различным образом принадлежат верующие Католической Церкви, христиане и, наконец, все люди, призванные благодатью Божией ко спасению» (LG 13). Универсальность спасительного действия Христова и Святого Духа ведет к вопросу о роли Церкви как универсальном, всеобщем таинстве спасения.

4. „*Ecclesia, universale salutis sacramentum*" (Церковь, всеобщее таинство спасения)

62. Без принятия во внимание универсальной спасительной миссии Церкви, подтверждаемой Священным Писанием и традицией веры Церкви, невозможна выработка богословия религий. Богословская оценка религий долгое время затруднялась эксклюзивистским пониманием слов «вне Церкви нет спасения». Новая попытка богословского ответа на поставленные вопросы представлена в учении о Церкви как о «всеобщем таинстве спасения» или же «таинстве Царства Божия». Это учение, воспринятое также Вторым Ватиканском Собором, основывается на сакраментальном понимании Церкви в Новом Завете.

63. Вопрос о том, могут ли непринадлежащие к видимой Католической Церкви достичь спасения, не является важнейшим в настоящее время. Это признается богословски возможным. Множественность религий, с которой христианам приходится все чаще встречаться, более глубокое знание этих религий и важный диалог с ними, а также все возрастающее сознание временных и пространственных границ Церкви, приводят к постановке вопроса о возможности и в дальнейшем говорить о спасительной необходимости Церкви и о совместимости этого принципа с универсальной спасительной волей Божией.

---

[39] Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 29.

A. „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ (Вне Церкви нет спасения)

64. Иисус Христос связал благовестие Царства Божия с Церковью. После смерти и воскресения Христова, собрание народа Божиего реализуется вновь, ныне во Имя Иисуса Христа. Церковь иудеев и язычников осознает себя как дело Божие и община, в которой реализуется действие вознесенного на небо Господа и Его Святого Духа. С верой в Господа Иисуса Христа, универсального Посредника спасения, связано крещение в Его имя, от которого зависит причастие Его искупительной смерти, прощение грехов и вступление в общину спасения (ср. Мк. 16, 16; Ин. 3, 5). Поэтому крещение сравнивается со спасительным ковчегом (ср. 1 Пет. 3, 20-21). Согласно Новому Завету, спасительная необходимость Церкви основывается на исключительности спасительного посредничества Иисуса Христа.

65. Спасительная необходимость Церкви раскрывается в двух категориях: необходимости принадлежности к Церкви для верующих в Иисуса Христа и необходимости служения Церкви, по заповеди Божией пребывающей в служении благовестию Царства Божия.

66. Энциклика *Mystici corporis* Папы Пия XII посвящена вопросу об отношении к Церкви тех, кто достигает спасения вне видимого общения с ней. Пий XII говорит, что они направляются к мистическому Телу Церкви благодаря неосознанному желанию и стремлению к мистическому Телу Церкви[40]. Оппозиция американского иезуита Леонарда Фини (Leonard Feeney), настаивавшего на эксклюзивистском понимании слов «вне Церкви нет спасения», стала поводом для письма Святого престола архиепископу Бостона, от 8 августа 1949 года, где отвергается интерпретация иезуитского богослова и уточняется учение Пия XII. В письме проводится различие между необходимостью принадлежности к Церкви (*necessitas praecepti*) и необходимостью обязательных средств спасения (*intrinseca necessitas*), по отношению к которым Церковь является общим вспомоществованием ко спасению[41]. В случае непреодолимого неведения достаточно внутреннее желание принадлежать к Церкви, всегда присутствующее, если человек стремится к тому, чтобы его воля соответствовала воле Божией[42]. При этом, любовь и вера, понимаемая в том смысле, какой назван в Послании к Евреям (Евр. 11, 6), всегда необходимы[43].

67. Второй Ватиканский Собор вновь уделяет внимание словам «вне Церкви нет спасения», обращаясь при этом к католикам, и ограничивает их значение тем, что знает о спасительной необходимости Церкви. Собор считает, что эти слова основываются на высказанной Христом необходимости веры и крещения (ср. LG 14). Тем самым Собор указывает на преемственность по отношению к учению Пия XII, подчеркивая при этом паренетический характер слов о спасительности Церкви.

68. В отличие от Пия XII, Собор не говорит о внутреннем желании (лат. *votum implicitum*) и использует понятие «желание» (лат. *votum*) только по отношению к выраженному желанию оглашенных принадлежать Церкви (ср. LG 14). О нехристианах говорится, что их принадлежность к народу Божию реализуется различным образом. В зависимости от способов, которыми спасительная воля Божия объемлет нехристиан, Собор различает четыре группы людей: во-первых, иудеи; во-вторых, мусульмане; в-третьих, те, кто без

---

[40] Ср. Пий XII. *Mystici Corporis* (DH 3821).
[41] Ср. Письмо Святого Престола Архиепископу Бостона (DH 3867–3869).
[42] Ср. Письмо Святого Престола Архиепископу Бостона (DH 3870).
[43] Ср. Письмо Святого Престола Архиепископу Бостона (DH 3872).

вины не ведают о Христе и Его Церкви, но ищут Бога искренним сердцем и в делах своих стремятся выполнить Его волю, узнаваемую в голосе совести; в-четвертых, те, кто без вины не пришли еще к выраженному исповеданию Бога, но стараются вести достойную жизнь» (ср.16).

69. Дары, предлагаемые Богом всем людям, чтобы привести их к спасению, основываются, согласно Собору, на Его универсальной спасительной воле (ср. LG 2; 3; 16; AG 7). Факт соотношения нехристиан с народом Божиим основывается на том, что универсальное призвание к спасению включает в себя призвание всех людей к кафолическому единству народа Божия (ср. LG 13). Собор считает, что глубинное соотношение этих двух призваний основывается на единственном посредничестве Иисуса Христа, «явленном нам в Его Теле, Церкви» (LG 14).

70. Так слова «вне Церкви нет спасения» приобретают свой первоначальный смысл - побуждать членов Церкви к верности[44]. Включенное в более широкий контекст высказывания «вне Христа нет спасения», высказывание больше не находится в противоречии к призванию всех людей к спасению.

B. *„Paschali mysterio consociati“* (Приобщенные к пасхальному таинству)

71. В контексте универсального призвания всех людей к спасению, включающего в себя и призвание к Церкви, догматическая конституция о Церкви *Lumen gentium* говорит о степенях принадлежности к Церкви. Со своей стороны, пастырская конституция *Gaudium et spes* открывает более широкую, христологическую, пневматологическую и сотериологическую, перспективу. Говорящееся о христианах относится и ко всем людям доброй воли, в сердцах которых невидимо действует благодать. В Духе Святом они также могут приобщиться к пасхальному таинству, сообразуясь смерти Христовой и восходя к Его воскресению (ср. GS 22).

72. Когда нехристиане, оправданные благодатью Божией, становятся общниками пасхального таинства Христова, то они соединяются и с таинством Его Тела, Церкви. Таинство Церкви во Христе является динамической реальностью в Духе Святом. Даже когда этому духовному единству недостает видимого выражения принадлежности к Церкви, оправданные нехристиане делаются членами «таинственного Тела Христова» и «духовного общения» (LG 8). В этом смысле Святые Отцы говорили о принадлежности оправданных нехристиан Церкви с времен праведного Авеля (лат. *Ecclesia ab Abel*). Когда они будут собраны в Церкви всех у Небесного Отца (ср. LG 2), то те, кто «телом», но не сердцем принадлежал Церкви, не будут спасены, потому что не пребывали в любви (LG 14).

73. Поэтому можно говорить не только об общей связи оправданных нехристиан с Церковью, но и об их соединении с таинством Христа и Его Тела, Церкви. Однако в данном случае не следует говорить ни о принадлежности к Церкви, ни о степенях принадлежности или же неполном общении с Церковью, доступном лишь христианам не католикам (ср. UR 3; LG 15). Церковь по самой своей природе является сложной реальностью, состоящей из видимого единства и духовного общения. Само собой

[44] Ср. Ориген. *О Рождестве Христовом* 3, 5 (SC 71, 142–144.); Киприан Карфагенский. *О единстве кафолической Церкви* 6 (CSEL 3/1, 214–215); он же, *Письмо* 73, 21 (CSEL 3/2, 794-795).

разумеется, что нехристиане, без вины не принадлежащие Церкви, вступают в общение призванных к Царству Божию, чрез действенную любовь к Богу и ближнему; это общение будет явлено при свершении Царства Божия и Царства Христова.

C. *„Universale salutis sacramentum“* (Всеобщее таинство спасения)

74. Когда отправной точкой служило предположение, что все люди могут войти в непосредственный контакт с Церковью, спасительная необходимость Церкви понималась как необходимость принадлежности к Церкви. С тех пор как Церковь осознала свое положение меньшинства, как в историческом, так и в географическом смысле, необходимость ее универсальной спасительной миссии сделалась особенно актуальной. Эта универсальная миссия и сакраментальная действенность (имеется в виду спасение) нашли богословское выражение в определении Церкви как таинства всеобщего спасения. Как таковая, Церковь совершает служения Царства Божия, единства всех людей с Богом и между собой (ср. LG 1).

75. Господь действительно явил Себя как любовь не только потому, что Он уже сейчас делает нас причастниками Царства Божия и его плодов, но и потому, что Он призывает нас к соработничеству в пришествии Царства, делая нас свободными. Так, Церковь является не только знаком, но и орудием Царства Божия, приходящего с силой. Церковь реализует свою миссию всеобщего таинства спасения в свидетельстве (греч. *martyria*), литургии (греч. *leiturgia*) и диаконии (греч. *diakonia*).

76. *Martyria.* Свидетельством о евангелии всеобщего искупления, совершенного Иисусом Христом, Церковь возвещает всем людям пасхальную тайну спасения, которая возвещается им или же уже переживается ими самими в неведении. Как всеобщее таинство спасения, Церковь по существу своему является миссионерской. Ибо в любви Своей Бог не только призвал людей к достижению всецелого спасения в общении с Ним, полнота призвания человека состоит не в совершении спасения в служении «тени будущего» (ср. Кол. 2, 17), а в полном знании истины, общении народа Божия и активном соработничестве явлению Царства, при укреплении твердым упованием на верность Божию (ср. AG 1–2).

77. *Leiturgia.* В праздновании пасхального таинства Церковь исполняет за весь род человеческий миссию священнического служения. Образом, по воле Божией действенным для всех людей, она реализует присутствие Христово, ставшего за нас «грехом» (2 Кор. 5, 21) и вместо нас «повешенного на древе» (Галл. 3, 13), дабы избавить нас от греха.

Diakonia. Здесь Церковь свидетельствует об исполненном даре Божием человечеству, о наступлении Царства справедливости, любви и мира.

78. К миссии Церкви, как всеобщего таинства спасения, относится и то, что «всякое доброе семя, содержащееся в сердце и духе отдельного человека, или же в традициях и культуре народов, должно не погибнуть, но быть исцеленным и возвышенным, достигая совершенства» (LG 17), ибо действие Святого Духа иногда видимо предшествует апостольской деятельности Церкви (ср. AG 4), а его действие может выражаться в религиозном поиске и беспокойстве человека. Пасхальное таинство, участниками которого ведомым Богу образом и способом могут стать все люди, является спасительной реальностью, объемлющей весь человеческий род и соединяющей нехристиан с Церковью, еще до ее обращения к ним; Церковь обязана служить откровению

спасительной реальности. По мере того как Церковь узнает, различает и воспринимает то истинное и доброе, что Дух Святой произвел в словах и делах нехристиан, она все более делается истинной кафолической Церковью, «говорящею на всех языках, в любви понимающею и обнимающею все языки, преодолевая Вавилонское рассеяние» (AG 4).

79. «Так мессианский народ, который на деле не включает в себя всех людей и даже представляет собой малое стадо, является закваской единства, надежды и спасения. Основанная Христом как общение жизни, любви и спасения, она предназначена Им быть орудием искупления всех, светом мира и солью земли (Мф. 5, 13-16), посланными в мир» (LG 9).

III. ***Ряд положений для христианского богословия религий***

80. После рассмотрения вопроса о спасительной инициативе Отца, универсальном посредничестве Христа, универсальности дара Святого Духа и миссии Церкви по спасению всех, мы можем собрать вместе элементы для выработки богословия религий.
Перед лицом новой ситуации, созданной религиозным плюрализмом, вновь возникает вопрос об исключительном значении Иисуса Христа по отношению к религиям и о роли, которую религии могут играть в замысле Божием, целью которого является не что иное, как соединение всех во Христе (ср. Эф. 1, 10). Неудивительно обращение к темам древней традиции, с тем чтобы с ее помощью прояснить новые проблемы. Выражаясь языком утверждений, необходимо придерживаться учения об универсальном спасительном значении Иисуса Христа, Его Святого Духа и Церкви. Церковь возвещает Евангелие, служит общению всех людей и силою священнического служения предстоит за весь род человеческий в литургическом праздновании пасхального таинства. Выражаясь языком отрицаний, необходимо признать, что универсальность эта эксклюзивна. Не существует ни иного Логоса, кроме Иисуса, ни иного Духа, кроме Духа Христова. В рамках этих координат возникают конкретные вопросы, которые предстоит обсудить. Для этого мы обратимся к некоторым пунктам, уже обозначенным в I-м параграфе (*status quaestionis*).

1. Спасительность религий

81. Возможность спасения вне Церкви для тех, что живет по совести, сегодня не подвергается сомнению. Как уже говорилось в предыдущих параграфах, спасение это реализуется не независимо от Христа и Его Церкви. Оно основывается на универсальном присутствии Святого Духа, неразрывно связанного с пасхальным таинством Христовым (ср. GS 22)[45]. Ряд текстов Второго Ватиканского Собора специально посвящены нехристианским религиям. Те, кто еще не принял Евангелие, различным образом соотносятся с народом Божиим, а принадлежность к различным религиям влияет, по-видимому, на степень этой «соотнесенности» (ср. LG 16). Признается, что в различных религиях присутствуют лучи истины, которые просвещают всякого человека (ср. NA 2), а также семена Слова (ср. AG 11); расположением Божиим в них присутствует доброе и истинное (ср. OT 16), элементы истины, благодати и добра, не только в сердцах людей, но

[45] Ср. также Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 10 и т.д.

и в обрядах и культурах народов, пусть и нуждающихся в «освящении, возвышении и исполнении» (LG 17). Вопрос о спасительности религий как таковых остается открытым.

82. Следуя утверждениям Второго Ватиканского Собора и углубляя их понимание, Энциклика *Redemptoris missio* еще более отчетливо говорит о присутствии Духа Святого, всегда связанного с Иисусом Христом, не только в людях доброй воли, но и в обществе, истории, народах, культурах и религиях[46]. Существует *универсальное* действие Святого Духа, неотделимое от Его *особенного* действия в Теле Христовом, Церкви, но и не тождественное ему[47]. Из содержания третьей главы Энциклики, под названием «Святой Дух как предводитель миссии», можно сделать вывод, что обе формы присутствия и действия Духа происходят от пасхального таинства. После слов о миссии, вдохновляемой Духом Святым, в соответствующих параграфах (28, 29) говорится об универсальном присутствии Духа[48]. В конце 28-го параграфа ясно подчеркивается, что воскресший Христос силою Своего Духа действует в сердце человека, и что тот же Дух «сеет “семя слова”, присутствующее в обрядах и культурах». Различие между двумя образами действия Святого Духа не должно приводить к их разделению, при котором лишь одно из них связывается со спасительным таинством Христа.

83. В Энциклике *Redemptoris missio* (55–56) вновь говорится о присутствии Святого Духа и действии Божием в религиях, в контексте диалога с братьями и сестрами из иных религий. Религии представляют собой своего рода вызов сознанию Церкви, заставляя ее узнавать знамения присутствия Христова и действия Святого Духа. «Во Христе Бог призывает к Себе все народы, желая сообщить им полноту Своего откровения и любви. Он делает явным свое присутствие, не только для каждого отдельного человека, но и для народов в богатстве их духовности, находящей в религиях преимущественное и существенное выражение, несмотря на содержащиеся в них пробелы, недостаточности и ошибки»[49]. В этом контексте также указывается различие подобного присутствия от присутствия Божия, явленного Евангелием Иисуса Христа.

84. Признание присутствия Духа Христова в религиях, выраженное подобным образом, делает недопустимым отрицание их возможной спасительной роли. Это означает, что религии, несмотря на их двусмысленность, помогают людям в достижении их конечной цели. В религиях тематизируется отношение человека к абсолютному и его трансцендентальное измерение. Едва ли можно предположить, что действуемое Духом Святым в сердцах отдельных людей имеет спасительное значение, а совершаемое тем же Духом в религиях – нет. Новейшие высказывания вероучительного авторитета Церкви делают подобное грубое разделение возможным только в вероятной степени. С другой стороны, необходимо отметить, что многие из упомянутых текстов говорят не только о религиях, но наряду с ними упоминают и культуру, историю народов и т. д., которые также могут быть «затронуты» элементами благодати.

---

[46] Ср. Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 28–29.
[47] Ср. Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 28–29.
[48] Ср. Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 21–27.
[49] Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 55.

85. В религиях действует тот же Святой Дух, который управляет Церковью. Однако универсальное присутствие Святого Духа не должно приравниваться к Его особенному присутствию в Церкви Христовой. Даже если невозможно исключить спасительность религий, это нисколько не означает, что *все* в них служит спасению. Нельзя забывать о присутствии духа зла, наследии греха, несовершенстве человеческого ответа на действие Божие и других факторах[50]. Только Церковь является Телом Христовым, и только в ней присутствие Духа дано во всей полноте. Поэтому недопустима индифферентная оценка важности принадлежности к Церкви Христовой, участия в изобилии средств спасения, содержащихся в ней[51]. Религии могут подготавливать различные народы, культуры к принятию явления спасения, уже свершившегося, к Евангелию (лат. *praeparatio evangelica*). В этом смысле их функция не может быть сравнима с ролью Ветхого Завета, готовившего людей к явлению Христа.

86. Спасение достигается даром Божиим во Христе, но не без человеческого ответа на этот дар. Религии также могут готовить человеческий ответ, сподвигая людей на поиск Бога, делание по совести и праведную жизнь (ср. LG 16)[52]. Искание добра есть, по сути своей, религиозный акт[53]. Оно есть человеческий ответ на Божественное призвание, всегда принимаемое во Христе и через Христа[54]. Возможно, что эти объективные и субъективные, «нисходящие и восходящие», измерения единства должны иметь место, как это явствует из тайны Христовой. Согласно сказанному выше, религии могут быть средством, помогающим спасению их последователей, однако их функция не должна быть сопоставляема с ролью Церкви в спасении христиан и нехристиан.

87. Высказывание о возможности присутствия спасительных элементов в религиях не означает предположения о наличии этих элементов в каждой конкретной религии. С другой стороны, любовь к Богу и ближнему, сделавшаяся возможной лишь через Христа, единственного Посредника, являет собой единственный путь общения с Самим Богом. Религии могут делаться носителями спасающей истины, если они ведут людей к истинной любви. Если верным является и то, что любовь эта может присутствовать и в тех, кто не придерживается никакой религии, думается, что подлинная любовь к Богу должна приводить к молитве и религиозному деланию в общении с другими людьми.

2. Вопрос об Откровении

88. Исключительность и неповторимость Божественного Откровения во Христе Иисусе основывается на том, что лишь в Нем Триединый Бог сообщает Себя. В строгом смысле

---

[50] Ср. Папский Совет по Межрелигиозному диалогу и Конгрегация по евангелизации народов. *Диалог и благовестие* 30–31.

[51] Ср. Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 55.

[52] Ср. Также Иоанн Павел II. *Veritatis splendor* 94: нравственное чувство народов и религиозные традиции выражают действие Святого Духа.

[53] Иоанн Павел II. *Veritatis splendor* 9; 12.

[54] Ср. Папский Совет по Межрелигиозному диалогу и Конгрегация по евангелизации народов. *Диалог и благовестие* 29: «Приверженцы иных религий, достойным образом делая добро, содержащееся в своих традициях и следуя голосу совести, утвердительно отвечают на призыв Божий и получают спасение во Христе Иисусе, даже если и не признают Его как Искупителя» (ср. AG 3; 9; 11).

слова об Откровении можно говорить только тогда, когда Бог сообщает Себя. Поэтому Христос является средоточием и полнотой всякого Откровения (ср. DV 2). Богословское понятие Откровения не следует путать с аналогичным понятием из области религиозной феноменологии, согласно которому религиями откровения являются все религии, ссылающиеся на Божественное Откровение. Только во Христе и Его Духе Бог полностью сообщил Себя человеку. Только познание этой истины значит полноту Откровения Божия. Бог сообщает Себя человеку и дарует Ему Откровение об этом – таковы два неразделимых аспекта явления Христова.

89. До пришествия Христова Бог особым образом являл Себя народу Израиля как единый, истинный и живой Бог. Свидетельством этого Откровения книги Ветхого Завета являются Словом Божиим и сохраняют непреходящую ценность (ср. DV 14). Лишь в Новом Завете книги Ветхого Завета обретают полноту значения. В иудействе сохраняется подлинное Божественное Откровение Ветхого Завета. Некоторые элементы библейского Откровения были взяты исламом, истолковавшим их в ином контексте.

90. Бог сообщал и продолжает сообщать людям познание о Себе различным образом: в делах творения (Прем. 13, 5; Рим. 1, 19-20), в суждениях совести (ср. Рим. 2, 14-15) и т. д. Бог может просвещать людей различным образом. Верность Богу может приводить к определенному, соответствующему ей познанию. Религиозные традиции отмечены жизнью «достойных, исполненных Духом людей»[55]. Действие Святого Духа продолжает тем или иным образом восприниматься людьми. Если, по учению Церкви, в религиях могут находиться «семена Слова» и «лучи Истины», то не исключена возможность наличия в них элементов подлинного, хотя и несовершенного, богопознания[56]. Там, где признается наличие элементов благодати и спасения, невозможно полное отсутствие элементов познания.

91. Даже если Бог различным образом может просвещать людей, невозможно гарантировать, что воспринимающий это просвещение, принимает и истолковывает его правильно. Только в Иисусе Христе мы имеем гарантию полного принятия воли Отца. Дух Святой особым образом содействовал апостолам в свидетельстве об Иисусе и распространении благовестия о Нем; Новый Завет является плодом апостольской проповеди. Ей же Церковь обязана и принятием Ветхого Завета. Богодухновенность, признаваемая Церковью по отношению к Писаниям Ветхого и Нового Заветов, является залогом того, что в них содержится все, что Бог благоволил передать письменно, и ничего лишнего.

92. Не все религии обладают священными книгами. Даже если не исключено некое Божественное просвещение при возникновении этих книг в некоторых религиях, с сочетанием «канонические книги» более адекватным является использование эпитета «богодухновенный» (ср. DV 11). Согласно Преданию, словосочетание «слово Божие» употребляется по отношению к Священным Писаниям обоих Заветов. Это различение четко проводится даже у древних церковных авторов, видевших в философских и религиозных произведениях древности «семена Истины». Представляя собой

---

[55] Папский совет по межрелигиозному диалогу и Конгрегация по евангелизации народов. *Диалог и благовестие* 30.

[56] Ср. Иоанн Павел II. *Redemptoris missio* 55.

приготовление к Евангелию, священные книги различных религий не могут восприниматься равнозначно с Ветхим Заветом, представляющим собой непосредственное приготовление к пришествию Христову.

3. Вопрос об истине как камень преткновения между богословием религий и плюралистическим подходом

93. Межрелигиозный диалог представляет собой не только стремление, берущее начало на Втором Ватиканском Соборе и продолженное усилиями Папы Иоанна Павла II. Положение вещей в современном мире говорит о диалоге как о необходимости. Мы знаем, что этот диалог является главной заботой новейшего плюралистического богословия религий. Дабы сделать возможным диалог, необходимо, по мнению представителей этого богословия, чтобы христиане отказались от претензии на превосходство и исключительность. Необходимо исходить из равноценности всех религий. Высказывается мнение, что представление об Иисусе Христе как о единственном Спасителе и Посреднике всего человечества, является претензией на превосходство.

94. Отказ от подобной претензии является неизбежным для начала диалога. Это, без сомнения, важнейший пункт для дискуссии. По отношению к подобной аргументации, нужно прежде всего указать на то, что утверждение католического богословия о происхождении всего истинного и достойного уважения в иных религиях от Иисуса Христа во Святом Духе не является знаком пренебрежения и неуважения. Подобное утверждение, напротив, является наилучшим способом, которым христианин может выразить свое уважением к данным религиям.

95. Если сравнить некоторые богословские положения, изложенные нами в первой части («Богословие религий (status quaestionis)»), с изложенными во второй части актуальными высказываниями вероучительного авторитета Церкви и их обоснованием из Писания и Предания («Основные богословские предпосылки»), то можно констатировать, что принципиальная цель оппонентов совпадает: признание наличия в различных религиях истин и ценностей, достойных благодарного уважения. Обе стороны ищут возможности диалога без предрассудков и полемики.

96. Однако принципиальное различие двух точек зрения заключается в отношении к богословской проблематике истины и христианской вере. Церковное учение о богословии религий предлагает аргументы, исходя из самой сердцевины понимания истины христианской веры. Особое внимание уделяется прежде всего учению апостола Павла о естественном богопознании, с выражением убежденности в универсальности действия Святого Духа. Оба аспекта укоренены в богословской традиции, при помощи которой, с опорой на истинность собственной веры, по достоинству оценивается истинное, доброе и прекрасное в религиях, при этом иным религиям не приписывается истинность, свойственная христианству. Подобное привело к индифферентизму, выражающемуся в несерьезном отношении к претензии на истинность как христианства, так и других религий.

97. В богословии религий, отраженном в вероучительных документах, аргументы приводятся на основании ключевого значения веры. Что касается методологии плюралистического богословия и богословий, то, не принимая во внимание разнообразие имеющихся в наличии мнений и постоянное изменение однажды уже сформулированных

позиций, можно сказать, что отправной точкой здесь является, по сути, стратегия «экуменического» диалога, когда речь идет о поиске нового единства различных религий. Однако подобное единство возможно лишь при отказе от принятого понимания собственной традиции. Предпринимается попытка достичь единства путем релятивизации различий, воспринимаемых как угроза или, по меньшей мере, особенность или ограниченность, относящаяся к определенной культуре и обреченная на отмирание.

98. Изменение принятого понимания вероучения в плюралистическом богословии имеет множество аспектов. Важнейшие из них следующие:

а) в историческом плане вводится трехуровневая схема, кульминацией которой является плюрализм: эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм. При этом ошибочно предполагается, что лишь плюрализм способен уделить подлинное внимание к иным религиям и, как следствие, поиску религиозного мира;

б) на познавательно-теоретическом уровне истинность богословских высказываний релятивируется, когда последние объявляются продуктом определенной культуры или же вообще отрицаются, когда богословские положения приравниваются к мифологическим;

в) на богословском уровне ведется поиск основания единства. Возможность признания одинакового достоинства всех религий достигается путем методологической редукции и релятивизации, от экклезиоцентризма к христоцентризму, а от последнего – к теоцентризму, причем предлагаемое понятие о Боге является неопределенным, а также путем модификации и редукции содержания собственного вероучения, особенно в христологии.

99. В эпоху, характеризующуюся плюрализмом рынка, подобное богословие кажется весьма правдоподобным, но лишь до тех пор, пока она последовательно не распространяется на позицию партнера по диалогу. В подобном случае возможны следующие результаты: а) партнер по диалогу принимает тезис об исторически плюральном «равном достоинстве религий»; б) по отношению к собственной религии партнер принимает тезис об ограниченности или необходимости отказа от признания истинности всех богословских высказываний; в) партнер по диалогу настолько изменяет собственный богословский метод и содержание вероучительных высказываний, что они сохраняют авторитет только в рамках собственной религиозности. В этот момент религиозный диалог заканчивается. Остается лишь констатировать существование безразличного плюрализма. Поэтому в качестве стратегии для диалога плюралистическая теология не только не оправдывает себя перед лицом претензии на истинность своей собственной религиозной традиции, но и перед подобной же претензией партнеров по диалогу.

100. Перед лицом исторической, эпистемологической или же богословской симплификации отношений между христианством и другими религиями в плюралистическом богословии представляется необходимым придерживаться дифференцированного взгляда на религии, изложенного в Декларации *Nostra aetate*, принятой Вторым Ватиканским Собором. Здесь говорится о том, что на фундаментальном уровне объединяет все религии, а именно: стремление «различным образом ответить на беспокойство человеческого сердца, через учение, правила жизни и священные обряды» (NA 2).

При этом документ не стирает глубокие различия, существующие между религиями. Различные формы буддизма указывают человеку пути, на которых он обретает смысл существования в признании радикальной недостаточности окружающего нас мира; в неисчерпаемом изобилии мифов индуизма, его аскетических требованиях и глубоких медитациях выражается полный доверия поиск прибежища у Бога. С исламом у Церкви больше общего, ибо она признает, что последователи ислама «поклоняются единому Богу <...>, Творцу неба и земли» (NA 3). Со всей очевидностью признавая то, что нас разделяет, мы, тем не менее не можем не увидеть и общих элементов в истории и учении.

По своему происхождению и богатому общему наследию христианство связано с иудаизмом. История Завета с Израилем, исповедание единого истинного Бога, являющего Себя в истории, надежда на Бога грядущего и Его Царство являются общими для христиан и иудеев (ср. NA 4). Христианское богословие религий должно быть в состоянии богословски определить общие элементы, а также различия между собственным вероучением и учениями различных религиозных групп. Собор придает этой задаче новую напряженную динамику. С одной стороны, подчеркивается единство человеческого рода, основывающееся на общем происхождении (ср. NA 1). Опираясь на принципы богословия творения, Церковь не осуждает в «религиях ничто из того, что верно и свято» (NA 2). С другой стороны, Церковь настаивает на необходимости возвещения истины, которая есть Сам Христос. «Она благовествует, возвещает и обязана благовествовать Христа, “путь, истину и жизнь” (Ин. 14, 6), в Котором люди находят полноту религиозной жизни и в Котором Бог примирил с Собою все (ср. 2 Кор. 5,18–19)» (NA 2).

101. Каждый диалог живет уверенностью в истинности убеждений в нем участвующих. Диалог между религиями к тому же характеризуется сопоставлением глубинной структуры культурного происхождения одного из участников с претензией на истинность другого. Очевидно, что подобный диалог весьма требователен и предполагает глубокое понимание культуры собеседника. В последние десятилетия это понимание и изучение культурного контекста интенсивно развивалось, как по отношению к разным религиям, так и по отношению к христианству и его богословским школам.

Здесь достаточно вспомнить о так называемом «контекстуальном богословии» и о растущем значении темы «инкультурации» для богословия и вероучительного авторитета Церкви. Международная богословская комиссия уже высказывалась по данной тематике[57], и поэтому достаточно ограничиться двумя замечаниями: 1) дифференцированное богословие религий, основывающееся на убежденности в истинности своей веры, является фундаментом для любого серьезного диалога, а также необходимым предварительным условием для понимания многообразия мнений и способа их выражения, обусловленного культурным контекстом; 2) литературная или социокультурная контекстуальность является важным, зачастую единственным, средством для понимания текстов и ситуаций.

Являясь средством в поиске истины, контекстуальность не должна быть отождествляема с самой истиной. Тем самым определяется значение и границы культурной контекстуальности. Межрелигиозный диалог занимается проблематикой сходства и конвергенции между религиями со вниманием и уважением. Изучение различий не

[57] Ср. Comisión teológica internacional, *Temas selectos de Eclesiología* (1984), 4 (13), особенно ср. *La fe y la inculturación* 15, Madrid 1998.

должно приводить к пренебрежению тематики сходства и конвергенции между религиями. Кроме того, принимая во внимание имеющиеся различия, участники диалога должны ориентироваться на собственное вероучение и этику. Иными словами, форма диалога не должна приводит к забвению содержания собственного вероучения и нравственности.

102. Растущая связь между культурами в сегодняшнем глобализирующемся мире и их постоянное взаимопроникновение в средства массовой информации приводят к тому, что вопрос об истинности религий все более оказывается в центре внимания повседневного сознания современного человека. Предложенные наблюдения представляют собой размышление над сложившейся ситуацией, не входящее в дискуссию о конкретном содержании различных религий. Дискуссия является задачей богословия на местах, в образовательных центрах, находящихся в непосредственном культурном контакте с различными религиями.

Очевидно, что перед лицом изменений в сознании современного человека, а также положения верующих, дискуссия о претензии на истинность той или иной религии не может оставаться второстепенной или маловажной темой в рамках богословской дискуссии. Уважительная дискуссия, посвященная теме истинности той или иной религии, должна занимать важную роль в повседневной богословской работе, являясь ее неотъемлемой частью. Со вниманием относясь к разнообразию религий, христианину необходимо учиться новой форме сосуществования, основанной на любви Божией к человеку, коренящейся в уважении Творца к человеческой свободе. Уважительное отношение к «инаковости» других религий обусловлено убеждением в истинности христианства.

103. Интерес к истине, исповедуемой другими, и любовь являются необходимым условием уважения к самому себе. Основание всякого общения, а также диалога между религиями заключается в признании претензии на истинность партнера по дискуссии. Христианская вера обладает своим собственным пониманием истины. Религии говорят «о» Святом, «о» Боге, о «Нем», «от Его имени» или «во имя Его». Лишь в христианской религии Бог Сам обращается к человеку в Своем Слове. Только такой способ обращения делает возможным личностное существование в полном смысле этого слова, а также общение с Богом и людьми. Бог в трех лицах – сердце этой веры. Лишь христианская вера живет Единым и Триединым Богом. На основании христианской культуры возникает дифференциация, столь свойственная современности.

104. Плюралистическая позиция упрекает учение об исключительности спасительного посредничества Иисуса Христа для всего человечества в претензии на превосходство; при этом предъявляется требование заменить богословский христоцентризм, из которого неизбежно вытекает подобная позиция, приемлемым теоцентризмом. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что истины веры не находятся в нашем распоряжении. По отношению к стратегии диалога, требующей редукции христианской догмы, дабы исключить из христианства всякую претензию на превосходство, мы еще раз выступаем за всецелое применение христологической веры в формах свойственного ей благовестия, именно с целью избежания «ложной» претензии на превосходство. Всякая форма

евангелизации, не основывающаяся на благовестии, жизни, смерти и воскресении, компрометирует саму евангелизацию и имя Христово. Истине как таковой всегда свойственно «превосходство», но Истина Иисуса Христа в ясности ее убеждения всегда находится в служении человеку, это истина Того, Кто дает свою жизнь за людей, чтобы окончательно привести их к любви Божией. Всякая форма проповеди, желающая прежде всего любой ценой превозмочь слушателей и распоряжаться ими при помощи инструментов стратегической рациональности, противоречит Христу, Евангелию Бога и Отца и достоинству человека, о котором оно возвещает.

4. Межрелигиозный диалог и тайна спасения

105. Начиная со Второго Ватиканского Собора Католическая Церковь решительно участвует в межрелигиозном диалоге[58]; предлагаемый документ возник как попытка рассмотрения проблематики диалога, хотя последний и не является здесь главной темой. Положение вещей с позиций христианства и его отношения к другим религиям, богословские предпосылки и следствия, возникающие по поводу вопроса о спасительности религий и Божественного Откровения, представляют собой рассуждение, призванное помочь христианам вступить в диалог с представителями других религий.

106. Идет ли речь о дискуссиях специалистов или о ситуациях повседневной жизни, о словесных дискуссиях или поведении, главным является не только то, что относится к непосредственным участникам диалога, но в первую очередь Бог, в Которого веруют. Таким образом, в межрелигиозный диалог всегда состоит из трех участников. Перед христианином ставится необходимость ответа на два фундаментальных вопроса, от которых зависит сам смысл диалога. Это вопрос о Боге и вопрос о человеке.

A. Значение понятия о Боге

107. В межрелигиозном диалоге каждый участник, по сути, высказывается исходя из определенного, им усвоенного понятия о Боге. Вопрос этот на деле звучит так: «Кто твой Бог?» Христианин может услышать и понять ответ другого, лишь прежде задав этот вопрос самому себе. Христианское богословие не есть просто рассуждение о Боге. Оно говорит о Боге на человеческом языке, так, как воплотившееся Слово дает познание о Нем (ср. Ин. 1, 18; 17, 3). Отсюда возникает необходимость следующих уточнений:

108. a) при разговоре о Божестве как о трансцендентальном и абсолютном величии имеется ли в виду безличная реальность или же Существо личное?
b) означает ли трансцендентность Бога то, что Он является вневременным мифом или же эта трансцендентность вполне сочетаема с Божественным действием в истории людей?
c) познается ли Бог одним только разумом или же человек познает Его прежде всего через веру, ибо Он являет Себя в Откровении?

[58] Ср. вероучительные документы Иоанна Павла II: *Redemptoris missio* 55–57; *Tertio millennio adveniente* 52–53; ср. уже многократно цитировавшийся документ: Папский Совет по Межрелигиозному диалогу и Конгрегация по евангелизации народов. *Диалог и благовестие*.

d) так как само слово религия обозначает определенное отношение Бога и человека, то является ли она словом о Боге «по образу человеческому» или же говорит о человеке, созданном «по образу Божию»?
e) если требованием разума является то, что Бог является единственным, то что означает исповедание, заключающееся в утверждении, что Он – один? Моноперсональный Бог приемлем для разума, однако лишь в Откровении Бога в Иисусе Христе тайна Бога как единосущной и нераздельной Троицы принимается верой. Это различение имеет особое значение в отношении последствий, возникающих для антропологии и социологии, присущих каждой из религий;
f) религии исповедуют свойства естества Божия, а именно: всемогущество, всеведение, благость и справедливость. Однако для понимания вероучительной логики каждой религии и с целью преодоления двусмысленностей или же мнимого терминологического совпадения, необходимо понять фундамент, на котором основываются эти божественные имена. Это различие в особенности касается библейской терминологии, основание которой заключается в Завете между Богом и человеком, исполнившемся во Христе;
g) необходимо также различение между собственно богословским языком и воздействием на него культуры происхождения каждого из участников диалога, а также присущей ей философии. То есть необходимо обращать особое внимание на культурное своеобразие каждого из участников диалога, даже если оба из них относятся к одной и той же культуре происхождения;
h) современный мир, по меньшей мере теоретически, заботится о правах человека. Различные проявления интегризма, даже среди христиан, противопоставляют этим правам право Божие. О каком же Боге и каком человеке идет речь при подобных противопоставлениях?

B. Значение понятия о человеке

109. По разным причинам в межрелигиозном диалоге подспудно задействована антропология. Во-первых, диалог обозначает общение двух личностей, каждая из которых является субъектом своих слов и действий. Во-вторых, когда верующие различных религий вступают в разговор между собой, то совершается событие, по своей глубине превосходящее просто словесное общение: встреча между людьми, в которую каждый привносит смысл своего существования.

110. Обладают ли участники межрелигиозного диалога одинаковым пониманием *личности*? Этот вопрос не является теоретическим, но возникает перед каждым участником диалога. Христианин, несомненно, убежден, что человеческая личность сотворена по «образу Божию», то есть постоянно призывается Богом, будучи существом, способным к отношению с другими и раскрытию навстречу «другому».
Разделяют ли все участники диалога понимание человеческой и Божественной личности как тайны, «превосходящей все»[59] ? Христианин не может не поставить перед собой и вопрос о том, что является его отправной точкой в диалоге. С чего необходимо начать разговор? С представления о важности его социальной или религиозной роли? С

[59] Григорий Богослов. *Carminum liber* I, sectio I, 29 (PG 37, 507).

возвышенной самооценки себя или идеального о себе представления? Так как христианин должен свидетельствовать о Господе и Спасителе, то какое место занимает Он в его жизни? В межрелигиозном диалоге более, нежели в каком бы то ни было ином виде человеческого общения, важно отношение личности к живому Богу.

111. Значение молитвы в межрелигиозном диалоге очевидно. «Человек находится в поиске Бога <...>. Все религии свидетельствуют об этом поиске, соответствующем бытию человека».[60] Поэтому молитва, как живое и личностное общение с Богом, является выражением религии как таковой и встречается во всех религиях. Христианин знает о том, что Бог «неустанно зовет каждого человека к таинственной встрече с Ним в молитве» [61]. Если Бог познается, только когда Он Сам берет на Себя инициативу, чтобы явить Себя, то молитва является особенно необходимой, ибо она подготавливает человека к принятию благодати откровения. В общем поиске истины, призванном вдохновлять межрелигиозный диалог, существует «взаимодействие молитвы и диалога» <...>. Молитва, являясь предпосылкой диалога, одновременно делается и его плодом».[62] В той мере, в какой христианин молитвенно переживает диалог, он делается способным к восприятию мановения Духа Святого, действующего в сердцах участников диалога. Тогда диалог есть не просто обмен мнениями. Он делается встречей.

112. При более глубоком рассмотрении, на уровне невысказанного, межрелигиозный диалог на деле является встречей тех, кто создан «по образу Божию», даже если этот образ в них помрачен грехом и смертью. Иными словами, христиане и нехристиане ожидают спасения. Поэтому всякая религия является «поиском спасения» и предлагает пути его достижения. Эта встреча в общих условиях человеческого существования ставит участников диалога на одинаковый уровень, несравнимо более важный, нежели их простые человеческие слова.

Эти слова являются истолкованием опыта, проходящим через фильтр конфессионального менталитета. В противоположность этому проблемы личного становления, опыт человеческого общения (мужчина и женщина, семья, воспитание и т. д.), со всеми проблемами «жизненного заработка» – все темы, не только не уводят в сторону от религиозного диалога, но создают для него открытое пространство. Так во встрече раскрывается, что местом Божиим является человек.

113. Константой, лежащей в основе всех проблем человеческого существования, является смерть. Страдание, грех, неудача, разочарование, одиночество, конфликты, несправедливость… Смерть присутствует всегда и везде, мрачной тенью нависая над человеческим бытием. Человек, неспособный избавиться от смерти, делает все возможное, чтобы не думать о ней. Но именно тогда голос живого Бога слышится наиболее отчетливо. Это – постоянный знак инаковости Божией, ибо только Тот, Кто из небытия призывает к бытию, может даровать жизнь мертвым. Никто не может увидеть Бога, не пройдя через смерть, этот огненный рубеж, в котором трансцендентное достигает глубин человеческого существования.

---

[60] Катехизис Католической Церкви, Nr. 2566.
[61] Там же, Nr. 2567.
[62] Иоанн Павел II. *Ut unum sint* 33.

Возникает единственный искренний, экзистенциальный и неизбежный вопрос, без которого все рассуждения на религиозные темы становятся лишними: «Принимает ли живой Бог смерть человека на себя?» Нет недостатка в теоретических ответах, которые, однако, не могут освободить от пребывающего соблазна: «Каким образом Бог может пребывать сокрытым и молчать перед лицом страданий невинных и мучений праведных?» В этом – крик Иова и всего человечества.

Ответ, словно Крест, превосходит все слова. На Кресте слово становится молчанием. Всецело принадлежа Отцу, Он предает Ему Свой Дух. Здесь же происходит и встреча всех людей. Человек находится в сердцевине смерти, и здесь Бог соединяется с ним. Только Бог любви является победителем смерти, и только верою в Него человек освобождается от рабства смерти. Так неопалимая купина Креста делается таинственным местом встречи. В нем христианин созерцает «Того, Которого пронзили» (Ин. 19, 37), получая от Него «дух благодати и умиления» (Зах. 12, 10). Свидетельством этого нового опыта будет свидетельство о воскресшем Христе, поправшем смертию смерть. Так религиозный диалог обретает смысл в домостроительстве спасения. Он возвещает о большем, нежели проповедь пророков или же послание Предшественника. Он опирается на совершившееся во Христе спасение и устремляется ко второму Пришествию Христову – в Церкви межрелигиозный диалог обретает эсхатологическое измерение.

IV. ***Заключение: Диалог и миссия Церкви***

114. В конце второго тысячелетия Церковь призывается к свидетельству о распятом и воскресшем Иисусе Христе во множестве культурных и религиозных миров «даже до края земли» (Деян. 1, 8). Религиозный диалог полностью соответствует христианскому призванию, вписываясь в динамику живого предания тайны спасения, универсальное таинство которой есть Церковь. Диалог есть часть этого предания.

115. Диалог Церкви имеет источником, примером и целью Пресвятую Троицу. Он возвещает и актуализирует миссию вечного Логоса и Святого Духа в домостроительстве спасения. Словом Своим Отец призывает всех людей из небытия к бытию, а дыхание Его Духа дает им жизнь. В Сыне Своем, воспринявшем нашу плоть и помазанном Святым Духом, Он обращается к людям, как к друзьям, Он «говорит с ними на земле», открывая им «все пути премудрости» (Вар. 3, 37-38). Его Дух, Податель жизни, делает Церковь Телом Христовым, посылая ее к народам возвещать благовестие воскресения.

116. Слово дает нам познание Отца, ибо (Сын) научился у Него всему и благоволил познать все о человеке. Подобное должно происходить и в Церкви с теми, кто встречает братьев и сестер из других религий и желает вступить в диалог с ними. Призваны не христиане, но Церковь; они должны провозглашать не свои собственные мысли, но Христа; не их красноречие должно коснуться сердец, но Дух Утешитель. Для верности хранимому в Церкви (*sensus ecclesiae*) в религиозном диалоге необходимо смирение Христово и ясность Святого Духа.

117. Божественная педагогика диалога состоит не только из слов, но и из дел; слова возвещают о «христианской новизне» божественной любви, о которой свидетельствуют

дела. Действуя так, Церковь являет себя таинством спасения. В этом смысле межрелигиозный диалог есть «приготовление к Евангелию» согласно временам и срокам, установленным Отцом. Диалог между представителями различных религий в действительности означает взаимное свидетельство. Еще не являясь евангельским благовестием, христианское свидетельство здесь является неотъемлемой частью миссии Церкви как сияния дарованной ей во Святом Духе любви. Те, кто в различных формах диалога свидетельствуют о любви Христа Спасителя, реализуют в «приготовлении к Евангелию» горячее желание апостола: «…быть служителем [греч. *Leitourgon*] Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие [греч. *Hierourgunta*] благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно Богу» (Рим. 15, 16).