

Християнське свідчення у світі, повному фашистів

Майрон Бредлі ПЕННЕР

Англiканська парафія Святого Павла, Едмонтон, Канада

“Тому й Бог повищив Його [Ісуса] і дав Йому Ім'я, що вище над кожне ім'я, щоб перед Ісусовим Ім'ям вклонялося кожне коліно небесних, і земних, і підземних, і щоб кожен язик визнавав: Ісус Христос то Господь, на славу Бога Отця!” Филип'ян 2:9-11

Вступ

Я хочу розглянути разом з вами те, як виглядає християнське свідчення в умовах насильницької ідеологічної агресії та війни. І мушу визнати з самого початку, що я добре усвідомлюю своє місцезнаходження – в безпеці в Канаді – і місцезнаходження багатьох з вас, хто страждає від страхітливої і жорстокої війни, перебуваючи в постійній і безпосередній небезпеці від її загроз (або, принаймні, має близьких, які опинилися в епіцентрі цієї жахливої агресії). Отже, я усвідомлюю, що в цьому питанні швидше ви – мої вчителі. Все, на що я можу сподіватися – це дослідити з вами те, що я дізнаюся зі Святого Письма і від тих, хто глибоко розмірковував над ним (здебільшого з вивчення робіт Сьорена К'єркегора і Дітріха Бонхеффера). Я вірю, що ці скромні роздуми будуть корисними для вас у вашому прагненні бути вірними в цих неймовірно складних обставинах.

Означивши це як наш контекст, я запитую: якої форми набуває християнське свідчення, коли Росія жорстоко позиціонувала себе проти свого “братнього народу”, України, в ім'я явно неправдивого звільнення від гноблення та псевдоборотьби з фашизмом, вбиваючи тисячі і тисячі українців, витісняючи мільйони з їхніх домівок, ретельно контролюючи свої заяви та просуваючи брехливі твердження про справжню природу війни, жорстокість військовослужбовців і реальний вплив на цивільне життя в Україні? Що ж робити християнину в таких обставинах? Як тут тепер проголошувати добру звістку про Ісуса Христа? Що може означати Церква в умовах такої кризи? Яке значення вона має? Як виглядає вірне свідчення в таких умовах – “під тиском Імперії”?

На цьому семінарі ми, як і анонсувалось, зосереджуємось на теології Іншого, яка сама за своєю природою є політичною. Це пов'язано з тим, що будь-яке розуміння Іншого і Бога, до якого ми можемо прийти, завжди відбувається в мережі відносин, які ми називаємо людським суспільством, і має глибокі наслідки для того, як ми розуміємо себе (як себе) і організовуємось з іншими. І щойно ми означимо це таким чином, ми одразу ж стикаємося з відмінністю між тим, що я назвав глибинною політикою – своєрідною “дополітичною” діяльністю, в якій люди і народи формуються як певні індивідуальності, якими вони і є, з певним набором цінностей і цілей, що породжує нашу людську ідентичність (індивідуальну і соціальну), – і поверхневою політикою, пов'язаною з конфігураціями влади, які складають певну конкретну систему врядування.¹ Коротко кажучи, поверхнева політика містить явні політичні структури та діяльність, пов'язані з управлінням відносинами між людьми і тим, як вони ведуть спільне життя; тоді як глибинна політика містить структури і сили (економічні, правові, інституційні, сімейні тощо), які породжують особисту і соціальну ідентичність, а також те, як ми приходимо до розуміння самих себе і того, як ми повинні діяти в світі. І після цього розрізнення стає очевидним, що ми неминуче займаємося політичною теологією щоразу, коли досліджуємо теологію Іншого. Коли ми це робимо, то звертаємося саме до глибинної політики особистої та соціальної ідентичності та аналізуємо, як діє державна влада у відносинах між приватними особами. Але на цьому семінарі ми також хочемо подумати про Іншого в контексті “тиску імперії”, перебування “під” тиском імперії (що насправді є єдиним можливим типом стосунків, які можна мати з імперією). І тому тут наше теологічне дослідження християнського свідчення є глибоко політичним і його слід розуміти як політичну теологію.

Моя основна теза, моя відповідь на ці питання, взята з праць Дітріха Бонхеффера (здебільшого, написаних у в'язниці), є простою і зрозумілою: свідчення – це дар, який Церква дає будь-якій політиці.² Точніше кажучи, правдиве проголошення Божої доброї звістки, відкритої нам в Ісусі Христі, ставить Церкву в центр боротьби – із собою і світом – і уможливлює відкуплення світу, створюючи умови для того, щоб світ зрозумів себе у своїх неправильних стосунках з Богом. Якщо використати термінологію цього семінару, саме християнське свідчення чинить “тиск” на імперію і викриває її огидні, ідолопоклонницькі репресії та агресію проти Іншого. Розбираючись у цьому з вами, я керуюся працями вищезгаданого Бонхеффера, а також К'еркегора. І Бонхеффер, і К'еркегор, кожен по-своєму і по-різному, є теологами опору імперії. Очевидно, що Бонхеффер працює в умовах опору нацистському режиму, що домінував в Німеччині 1930-х років; тоді як К'еркегор намагається протистояти тому, що він називав “обоготворення встановленого порядку” в Данії 1840-х років, якому він опирався як “секуляризації

¹ Див. Myron Bradley Penner, *The End of Apologetics: Christian Witness in a Postmodern Context* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 165 і далі.

² Див. Stanley Hauerwas, *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2004), 55, де він робить аналогічне твердження про Дітріха Бонхеффера.

всього”.³ Бонхеффер глибоко зосереджується (зокрема, у своїй *Етиці*) на тому, щоб закласти підвалини постгітлерівської Німеччини;⁴ К’еркегор глибоко зосереджується на тому, щоб закласти підвалини постхристиянської Данії. У кожному випадку – Бонхеффера і К’еркегора – ми керуємося роздумами про реальність Божої доброї звістки для нас у втіленні Ісуса Христа, згідно зі Святим Письмом, і про те, що це означає для буття християнського “я” у ставленні до Бога, інших людей і всього створіння. Іншими словами, вони дають нам чудову можливість розпочати вивчення нашого питання на цьому семінарі, оскільки центр кожної такої теології, зосереджений на тому, що Джеймс Т. Лейні назвав “політикою підпільного опору”.⁵

Свідчення та фашизм

Тому я назвав цю доповідь “Християнське свідчення у світі, повному фашистів”, добре усвідомлюючи всю іронію з огляду на заяви Росії про те, що вона бере участь в антифашистській війні. Я маю на меті не лише вказати на те, що це відверто брехливе твердження є димовою завісою, яка приховує глибші мотиви Росії у цій війні, але й проблематизувати наші уявлення про фашизм. Я хочу висунути тезу, що Росія *сама*, в якомусь важливому і притаманному їй сенсі, є *фашистською*. Але я також припускаю, що в кожному з нас є трохи фашиста, і що ми живемо в часи, коли те, що я називаю “фашизмом”, є поширеною загрозою, незалежно від того, де ми знаходимося і хто ми є. Насправді, я хочу визначити це як *основний контекст нашого свідчення як християн сьогодні* і наполягаю на тому, що *найбільша спокуса для християнського свідчення у світі, повному фашистів, – це “християнський націоналізм”*. Цьому треба протистояти в ім’я хреста. Який би тиск не чинило Євангеліє на імперію – він є хрестоподібним за своєю природою, він сформований хрестом Ісуса і не може бути пов’язаний з жодною з поверхневих політик, які керують народами.

Я розумію, що це може здатися неочевидним, і що це частково пов’язано з тим, як я використовую поняття “фашизм”. Я не маю на увазі (лише) рухи на кшталт “біла міць” чи людей зі свастикою – чи навіть (безпосередньо) націонал-соціалістичний рух у Німеччині часів Бонхеффера. Фашизм, як я його тут вживаю, глибоко пов’язаний з *трайбалізмом* – зі спробою зрозуміти індивідуальну ідентичність і організувати людське життя з погляду групових ідентичностей. Ми повинні думати про це з перспективи того явища в сучасних суспільствах, яке К’еркегор визначає як “дух зрівняння”, що в основі своїй передбачає втрату окремої особи в “публічності”; поглинання осіб колективними ідентичностями, коли їх особливості ігноруються, придушуються

³ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, пер. та ред. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1991), 87-92.

⁴ Пор. Williams, *Christ, the Heart of Creation* (London: Bloomsbury Continuum, 2018), 200.

⁵ Цит. у Williams, *Christ, the Heart of Creation*, 200.

і стираються.⁶ Це означає, що моє розуміння фашизму також пов'язане з *ідеологією* – під якою я розумію спробу утвердити певну концептуальну схематизацію дійсності (або “наратив”) як єдино можливий легітимний (етичний, раціональний тощо) спосіб мислення і життя. І тому я використовую термін “фашизм” як фундаментально *ідеологічний*, оскільки фашизм завжди і принципово наполягає на тому, що його наратив/концептуальну схему потрібно прийняти абсолютно і беззаперечно. Фашисти у такий спосіб використовують свою ідеологію/нарратив/концептуальну схему, щоб розділити світ на групи і відмежувати істинно віруючих (або “легітимних”) від інших – чужих, нелегітимних або “несправжніх”. І фашистська ідеологія бере на себе роль відправної точки для бачення і розуміння світу. Маркс, як відомо, називає цей аспект ідеології “хибною свідомістю”, оскільки він передбачає категоричну відмову сумніватися у концептуальній схемі, яку він використовує для поділу та розуміння світу, або проводити самоаналіз.

Отже, в тому сенсі, в якому я вживаю його тут, термін “ідеологія” стосується того, про що ми *не* думаємо в будь-який даний момент. Це картина або концептуальна схема світу, яку ми сприймаємо як належне. А чи є те, про що ми не думаємо, *ідеологічним*, можна дізнатися, запитавши себе, чи *готові* ми про це думати, переосмислити свій світогляд, продумати його і зайнятися самоаналізом, щоб визначити, як і чому ми так думаємо, і чи *повинні* ми так думати і бути. Коли ми не хочемо серйозно замислитися над тим, як ми бачимо світ, а натомість стаємо на його суворий “раціональний” захист, яким би він не був, ми закріпилися у своєму баченні світу і зазнаємо те, що я називаю ідеологічною зашореністю. Ми опиняємося у пастці нашого світогляду.

Отже, як ідеологія, фашизм структурує те, як ми думаємо, коли ми не замислюємося над цим.⁷ Ці структури потім контролюють наші припущення і очікування в ситуації – так, що нас “інтерпелює” (Альтюссер) або “спонукає”, або примушує якимось чином діяти згідно з цими припущеннями і очікуваннями і жити певним способом. Проблема з ідеологією в тому, що:

1. Вона примушує “Реальне” (те, що ми сприймаємо за реальність, коли ми свідомо про це не думаємо) звести до обов'язково спрощеного набору категорій, які закривають для нас значення, тлумачення і нашу уяву. Це означає, що в тій мірі, в якій ми зациклені на ідеології, ми не здатні по-справжньому прийти до нового розуміння себе, нашого світу і Бога.
2. Вона обмежує або припиняє раціональну та критичну взаємодію з собою та своїми поглядами, а отже,
3. розглядає людей як членів класу (тобто об'єктивує їх), а не як окремих *суб'єктів*. Кінцевим результатом цих трьох явищ є те, що ідеологія (як хибна свідомість, як зашореність)
4. кардинально *відчужує* людину – від інших, але також, що більш суттєво, від самої себе (Арендт). Тобто ідеологія по суті “іншує” людей, роблячи їх відмін-

⁶ Søren Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*, пер. та ред. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1978), 86-96.

⁷ Девід Фітч у розмові зі мною озвучував цю тезу.

ними від нас самих, щоб ми не могли бачити в них “Іншого”, за якого несемо відповідальність, але ще гірше вона “іншує” нас самих – відчужуючи нас від самих себе так, що ми навіть не можемо володіти власними сприйняттями, почуттями і досвідом.⁸

5. Все це означає, що ідеологія неминуче переростає в насильство, оскільки ніякий раціональний дискурс або порозуміння неможливі: люди повинні “вірити” (чи принаймні, робити вигляд), а якщо вони не вірять (і ще гірше, якщо вони діють *проти* панівної ідеології), то дістануть по заслугі.

З *теологічної* перспективи, ідеологічну зашореність фашизму слід розуміти як наше гріховне людське бажання і намагання жити і розуміти себе і наш світ окремо від Божої присутності з нами. Ми бачимо, як ця теологічна критика ідеології яскраво відображена у Святому Письмі, як, наприклад, у випадку з Йовом, коли він намагається знайти сенс зла, від якого він страждає. Йов звинувачує Бога, а його друзі дають пояснення причин його страждань, однак обґрунтування ці, в своїй основі, є ідеологічними: вони підкріплюють пануючу ідеологію, перекладаючи провину з Бога назад на Йова. Сам Бог виступає проти такої стратегії і засуджує її, кажучи (як не дивно!) друзям: “Ви не говорили слухного про Мене, як раб Мій Йов” (Йов. 42:7). Урок книги Йова, з такої перспективи, полягає в тому, що ми ніколи не повинні чіплятись за наші ідеології; що Бог фундаментально підриває нашу ідеологічну зашореність. Бог відмовляється бути Великим Іншим, як сказали б Фрейд або Лакан, який забезпечує нашу “фантазію” про Реальне – включно і особливо наше розуміння Бога – і наполягає на тому, що справжнє людське життя має бути прожите у вірній присутності перед Богом/з Богом посеред суворості життя і його глибокої незбагненності.⁹

⁸ У Hannah Arendt, *Totalitarianism: Part 3 of The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), особливо “Chapter Four: Ideology and Terror: A Novel Form of Government,” 158-178, Арентд визначає суть цього фашистського імпульсу (вона називає його “тоталітаризмом”) у двох моментах: 1. Ідеологічна зашореність (мій термін) – існує лише один спосіб мислення, одне джерело істини (за версією “Партії”, “Вождя” і т.д.). Вона виникає в суспільстві, коли люди розпорошені, а соціальні зв’язки не міцні, тоді з’являється “сильна людина”, яка пропонує спосіб або мислення, або історію, яка все спрощує і пояснює. Люди вважають це надмірне спрощення переконливим і піддаються йому. І вона каже нам, що, 2. люди, які опинилися в пастці цієї ідеологічної зашореності, не можуть пережити навіть свій власний досвід. Вона наводить приклад зі сталінських судових процесів 1930-х років, коли людину звинувачують у тому, що вона була диверсантом-саботажником на заводі, а вона міркує так: “Я не думаю, що я диверсант, але партія завжди права. Отже, якщо партія каже, що я диверсант, значить, я ним і є!”. Це вона називає “правлінням зсередини” – ідеологія або фашизм колонізує глибини свідомості людей, їхні переконання, і відчужує їх від самих себе, роблячи їх нездатними до самодослідження або визнання власного досвіду.

⁹ Отже, Славою Жижек помиляється, тобто, пропонує непереконливу або некорисну інтерпретацію Йова щодо цього, коли говорить, що Бог приходить, щоб примусити Йова підкоритися – у промові до Йова в кінці книги – таким чином, що Бог негласно визнає своє власне безсилля і намагається приховати його, щоб Йов не помітив цього. Це читання, однак, є просто традиційним тлумаченням Божої промови наново: що у ній Бог ставить Йова на місце через його зарозумілість. Жижек фактично говорить, що Бог “приголомшений” своїм власним творінням у книзі Slavoj Žižek and John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*, ред. Creston Davis (Cambridge, MS: The MIT Press, 2009), 244. Але, згідно з Річардом Міддлтоном J. Richard Middleton, *Abraham’s Silence: The Binding of Isaac, the Suffering of Job, and How to Talk Back to God* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021), Бог приходить не для того, щоб покарати Йова, а щоб похвалити його (за те, що він стояв на своєму)! Ключовим віршом тут є: “Ви не говорили слухного про Мене, як раб Мій Йов” (Йов 42:7).

Але ми бачимо, що це ще глибше розкривається в євангельських оповідях про страсті Ісуса, починаючи з Гетсиманського саду. Бонхеффер роздумує над цим у своїх *Листах і нотатках з-за ґрат* (див. с. 369-70), коли говорить про “пильнування з Христом у Гетсиманії” і про “мирське” життя віри. Коли Ісус молиться в Гетсиманії: “Не Моя, а Твоя нехай станеться воля” (Лк. 22:42), – він висловлює основну позицію Ісусового втілення: “спустошення” себе і віддання себе Отцеві. Потім ми бачимо це на хресті, коли Ісус вигукує: “Боже мій, Боже мій, нащо Мене ти покинув?” (Мт. 27:46), – Ісус залишається наодинці зі своєю вірою, своєю довірою до люблячої доброти Отця (можна сказати, до присутності-у-відсутності Отця), без жодного Великого Іншого, який би гарантував йому безпеку. Бог відмовляється бути Абсолютним Гарантом життя віри Христа – і саме в цій радикальній вірі і через неї Хрест Христовий стає шляхом до Життя (воскресіння).

І саме цей елемент життя віри робить наше свідчення про істину хреста одночасно стійким проти і руйнівним для фашизму в усіх його формах та його ідеологічних тактиках примусу, обману та відчуження. Фашизм намагається сконструювати фальшивого Бога, щоб гарантувати нашу суб’єктивність, домінуючи в нашому фізичному просторі і визначаючи для нас всю реальність. Християнське свідчення відкидає це разом з усіма іншими фальшивими богами та їхніми претензіями на наші тіла, розум та ідентичність.

Християнське свідчення та Інші

Отже, фашизм, який мене непокоїть, і який, на мою думку, також має відношення до ситуації, яку ми розглядаємо, використовує ідеологію, щоб контролювати наш *lebensraum* (“життєвий простір” – німецький політичний термін, який використовували нацисти), і він хоче визначати простір, зайнятий християнськими організаціями, а також простір, в якому Церква живе у світі. Він намагається вказувати нам, як ми повинні жити. Це те, що Бонхеффер чітко визначив. І важливо відзначити, як це робить Хауервас, що життя Бонхеффера було одночасно і теологічним, і політичним. Хауервас стверджує, що це пов’язано не тільки з тим, що він був страчений нацистами, але й з тим, що “життя і діяльність Бонхеффера були б політичними, якби нацисти ніколи не існували”.¹⁰ Бонхеффер чітко бачив, що поразка німецької церкви у протистоянні з Гітлером була спричинена не нацистським викликом, а її “невидимістю”, готовністю до комфортного існування і поглинання німецьким культурним життям, що проявилась задовго до Гітлера. Тому, коли Гітлер і націонал-соціалізм прийшли до влади, це просто змусило німецьку церкву стати видимою. Але вже до цього моменту церква в Німеччині втратила ресурси необхідні для відвоювання свого простору у світі. Це, на думку Хауерваса, визначає суть теологічної політики Бонхеффера, оскільки Бонхеффер зосередився на винайденні того, як цей простір у світі може бути відвойований

¹⁰ Hauerwas, *Performing the Faith*, 42.

Церквою не тільки перед загрозою фашизму, але й тоді, коли часи здаються “нормальними”.

Я стверджую, що християнське свідчення протистоїть та викриває все це – фашизм та його ідеологічну зашореність. Тобто, *християнське свідчення – це саме те, що робить Церкву видимою у світі* – і в тій мірі дає можливість світові почути і зрозуміти себе з точки зору панування Ісуса (що він, власне, і панує над “світом”). Щоб побачити це, корисно поглянути на глибинну політику хреста Ісуса Христа і на те, як вона працює в роздумах Бонхеффера.

Бонхеффер вважає, дотримуючись християнської традиції, що основним сповіданням християнина перед світом є те, що Ісус – який народився як людина, жив, був розп’ятий і помер, і був воскресений Богом – є Господом всього творіння, самим Словом Божим. Бонхеффер називає це “вчинком, який тлумачить сам себе”,¹¹ і зазначає, що сповідання християнами цього слова, цього вчинку перед світом і для світу є тим способом, яким сила Божа вивільняється у світі. Коли це свідчення буде виголошене перед світом і стане силою у світі, “світ сам прагнучиме сповідувати Слово”. Це не те саме, що голосити пропаганду”, – зазначає Бонхеффер, начебто християнська громада намагається примусити або переконати світ, але навпаки, це питання між християнською громадою та Богом. Християни свідчать не з почуття невпевненості в успіху Євангелія у світі чи його законних правах на життя людей, а тому, що Євангеліє є провідною істиною, яка визначає їхнє життя і їхній світ та окреслює простір, в якому вони живуть. Бонхеффер називає це християнське свідчення “Словом розпізнавання між друзями, а не словом, яке можна направити проти ворогів. Такого ставлення ми вперше навчаємось при хрещенні. Сам тільки вчинок є нашим сповіданням віри перед світом”.¹²

Для Бонхеффера все це впливає з нашого християнського ствердження того факту, що Бог прийняв вигляд слуги і жив серед нас. К’еркегор наполягав (у *Філософських крихтах*), що християни не просто стверджують вчення про те, що Бог умалив себе і жив серед нас як людина, але, що Бог у смиренному вигляді *сам* є вченням у тому сенсі, що в Ісусі Бог бере на себе зобов’язання ніколи не приборкувати і не примушувати нас, але звільняє нас від неправди і гріха тільки через самовіддану любов, яка відмовляється від влади і панування. Бонхеффер дуже серйозно до цього ставився.¹³ Як пояснює Роуен Вільямс, для Бонхеффера “сутність ідентичності Христа полягає в тому, що він є *pro nobis* [для нас] і *pro te* [для мене]; Христос є тим, ким він є, як той, хто існує заради мене і нас. Якби Христос на мить спробував примусити мене до відповіді, це означало б, що Він перестав бути “для мене” в цьому радикальному значенні; Він прагнув би здійснити свою волю як суперник моєї, *а це саме те, що Він облишив, ставши людиною*”.¹⁴

11 Dietrich Bonhoeffer, “The Nature of the Church,” у *A Testament to Freedom: The Essential Writings of Dietrich Bonhoeffer*, ред. Geoffrey Kelly і F. Burton Nelson, пер. John Bowden (San Francisco: HarperCollins, 1990), 91. Цитата з Hauerwas, *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*, 33

12 Bonhoeffer, “The Nature of the Church,” 91. Цит. у Hauerwas, *Performing the Faith*, 33.

13 Поп. Williams, *Christ, the Heart of Creation*, 189.

14 Williams, *Christ, the Heart of Creation*, 190.

У цій богословській концепції Бонхеффера (особливо в його *Етиці* та *Дії і Бутті*) існує дуже багато моментів вартих дослідження, але для наших цілей тут є (принаймні) два важливі аспекти, які впливають на розуміння християнського свідчення і теології Іншого. Перший полягає в тому, що будь-яка справді християнська розповідь про людину повинна бути наративом про істоту-для-інших. Коли ми сповідуємо Христа як Господа, божественний Логос кидає виклик нашій людській траєкторії існування-для-себе. Логіку цього ми бачимо у Емануеля Левінаса, коли він визначає “обличчя” як таємничий феномен, що вказує на присутність людської істоти. Обличчя іншого, стверджує Левінас, завжди вказує на реальність поза межами мене, яка є іншою, ніж я, і ніколи не може бути моєю і навіть не може бути повністю зрозумілою.¹⁵ Найголовніше, що обличчя – це не об’єктивна, епістемологічна сутність, яка позначає розум і означає переконання, про які я маю міркувати, обґрунтовувати та інтелектуально опановувати, а герменевтичний феномен, який промовляє до мене і закликає або покликає мене відноситись до нього і нести за нього відповідальність. Тобто, обличчя іншого являє мені присутність, сповнену можливостей для особистих і суто людських стосунків. Отже, бути *безликим* означає стати знеособленим і перестати бути істотою, а бути натомість *річчю* або предметом, чимось без особистої і людської присутності.¹⁶ Тому, коли я ставлюся до інших, які не вірять так, як я, як до безликих, я чиню над ними певне насильство.¹⁷ Я кривджу їх. Я заперечую їхню повноцінну людяність і намагаюся поглинути їхню ідентичність своєю.

¹⁵ “Людина – це те, що має обличчя”, Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay On Exteriority*, пер. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, 78. Це та частина Левінасового аналізу “обличчя”, яку я приймаю, – позначення людського буття – і не обов’язково повний феноменологічний набір, який йде разом з ним.

¹⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, 139-40. Левінас, без сумніву, вважав би за краще використовувати термін “абсолютна присутність” для опису особи, а не “особиста присутність”, як це роблю я.

¹⁷ Питання про те, що вважається насильством, є одночасно важливим і особливо складним. Я не претендую на те, щоб надати тут такий аналіз, але я не схильний “онтологізувати” насильство так, ніби воно має певну метафізичну сутність або присутність, яка проявляється в кожному насильницькому контексті. Підхід, якому я віддаю перевагу, полягає у визначенні набору споріднених подібностей між різними способами нашого використання поняття насильства в різних контекстах і практиках, тобто в наших мовних іграх. Слід зазначити, однак, що загалом моє розуміння насильства дозволяє розумну диференціацію та відокремлення – на відміну від точки зору Жака Дерріди та Джона Д. Капуто, які вважають, що предикація або іменування саме по собі є “первинним насильством”, що є відповідною термінологією Далласа Вілларда в Dallas Willard, “Predication as Originary Violence: A Phenomenological Critique of Derrida’s View of Intentionality,” в *Working Through Derrida*, ред. Gary B. Mason (Evanston, IL: Northwest University Press, 1993), 120-136. Поп. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, пер. та ред. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978) особливо 70-155. Я не вважаю сам акт іменування або категоризації насильством, хоча б з тієї причини, що розуміння насильства таким чином передбачає його онтологізацію. Я також не вважаю, що ми повинні розуміти насильство як необхідну частину поділу та встановлення окремих ідентичностей. Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon press, 1996), надає вдумливе богословське пояснення, яке протиставляє насильство виключення “вигнання, асиміляції чи підкорення та байдужість покинутості” належному відокремленню та диференціації, встановленим Богом у творінні, які сприяють визнанню іншого як когось, хто, у своїй інакшості, пов’язаний зі мною в моделі взаємозалежності (67). Важливим атрибутом поняття насильства, як я використовую його тут, є стирання або ігнорування чи невизнання ідентичності іншої людини та її повного статусу як такої самої людини як і ми.

За словами Габріеля Марселя, таке ставлення до людей перетворює їх на *моїх* підлеглих, щоб вони існували *для мене*. Я перестаю реагувати на них як на таких самих людей. Коли я, як християнський свідок, звертаюся до “невіруючих”, мене менше цікавить, хто вони, які їхні культурні поняття, категорії та символи функціонують для донесення Євангелія, де вони знаходиться на своєму духовному шляху, або чому вони вірять і думають саме так, а не інакше, чи визнають вони певний набір вірувань. І я звісно не ставлюся до них як до тих, через кого до мене може промовляти голос Божий, чи навіть як до тих, від кого я можу вчитися, чи хто може якимось впливати на моє життя і погляди. Вони просто “невіруючі”. Вони можуть бути розділені на підкатегорії невіруючих – “язичники” або “атеїсти”, або “мусульмани”, або “африканці” тощо – але основною призмою, крізь яку їх сприймають, розуміють і ставляться до них, є “невіруючі”, значною мірою ігноруючи їхню особисту історію. Основна увага зосереджується на переконаннях, які людина має (або не має), і якими визначається міра її применшення в моїх очах як повноцінної особистості. Я майже не несу відповідальності за їхнє життя (або благополуччя), і їхнє когнітивне навернення (зміна думки), а не їхнє наставлення, є моєю головною метою.¹⁸

Такий підхід різко контрастує з християнським свідченням таких людей, як апостол Павло, який, як зазначає Дуглас Харінк, “комплексно оцінює інших, на відміну від простої гомогенізації під одну категорію”.¹⁹ Павло залучає віруючих і невіруючих, євреїв і греків, чоловіків і жінок, рабів і вільних, всіх терпляче і уважно з погляду їх конкретних, особливих ідентичностей в контексті їхніх реальних ситуацій. Він живе з тими, кому проповідує, з ними їсть, з ними працює, з ними покланяється. Відповідно, його теологічні категорії не заважають бачити особливостей тих, кому він свідчить – такою мірою, що Павло навіть не думає про інших з перспективи універсального людського стану”²⁰. Проповідь Павла закликає народи

¹⁸ Безумовно, заклик до навернення до християнства є важливою частиною християнського свідчення. Я маю на увазі, по-перше, природу навернення, а по-друге, причину, з якої християнський свідок зацікавлений у наверненні людини. Щодо останнього пункту, я хочу сказати, що християнський свідок заохочує навернення, тому що це необхідно для того, щоб бути у Христі, бути в істині, а не тому, що свідок зосереджується (тільки) на тому, щоб людина мала правильні переконання. І це тому, що стосовно першого питання, я вважаю, що хоча навернення обов'язково передбачає зміну думки про багато чого, однак цього когнітивного навернення недостатньо для повного християнського навернення. Це скоріше тотальна відповідь людини (переконання, практика і схильності) на Євангеліє. Таким чином, зміна переконань людини є настільки наслідком навернення, наскільки і його причиною. Повторюся, зміни переконань недостатньо для повного навернення. Августин, наприклад, описує переживання інтелектуального прийняття християнства до його повного (когнітивного, тілесного та екзистенційного) навернення до християнства в таїнстві хрещення. Див. St. Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), 89, 163, і *passim*. Нещодавне обговорення цих питань в контексті навернення, яке (на диво) приводить до подібних висновків, див. Andrew Collier, *On Christian Belief: A Defence of A Cognitive Conception of Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 2003), 62-63.

¹⁹ Douglas Harink, *Paul Among the Postliberals: Pauline Theology Beyond Christendom and Modernity* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2003), 248 (курсив автора). Див. також гостру дискусію Харінка в *Paul Among the Postliberals*, 248-54.

²⁰ Harink, *Paul Among the Postliberals*, 249, наголошує на цьому, посилаючись на Terrence L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World* (Minneapolis: Fortress, 1997), 107-64.

не до дотримання теологічних понять, які він успадкував від єврейської ортодоксії (наприклад, “обрізання”), а до вірного сповідання Ісуса як Господа в межах своїх культурних форм, якими б вони не були.²¹ Для Павла, як зауважує місіолог Ендрю Уоллс, християнство “не має фіксованого культурного елементу”, а тому є “нескінченно передаваним”.²² Адже християнське Євангеліє не тільки *може* бути перекладено на нові культурні та мовні форми мислення, але, враховуючи місіонерський імператив, чітко виражений в листах Павла (і в усьому біблійному наративі), існує сенс, в якому істина Євангелія *вимагає* саме такого перекладу: “Це так, ніби сам Христос насправді зростає через діяльність місії”.²³ Отже, свідок Христа розглядає не безликого невіруючого, а тих, кому він свідчить, з точки зору їхньої повної ідентичності як особистостей – з усіма складнощами культури, мови, політики та історії, особистої та суспільної.

Своєрідною формою християнського свідчення є те, що Павло та новозавітні автори називають *agape* (любов) – той особливий християнський вияв самовідданої любові, який визначає заповідь Ісуса Христа любити ближнього, як самого себе (Мт. 22:37-39). Як розвиває цю думку К’еркегор, християнське поняття “ближній” ще більш радикально зберігає людину, ніж вищезгаданий наголос на “особі” чи навіть “обличчі” інших людей.²⁴ У *Ділах любові* він стверджує, що християнська зустріч з іншими завжди починається, насамперед, із зустрічі з *Богом*.²⁵ Тобто, справжня християнська зустріч з іншими починається не з обличчя, яке постає переді мною, а зі страху і трепету *перед Богом* і з біблійної *заповіді* про любов до ближнього. Я стикаюся, насамперед, не з образом (обличчям іншого), а зі *звукот*: *голосом Бога*, який до мене звертається і закликає, і який також створює основу для будь-якої іншої зустрічі, яку я можу мати. Це означає, що коли я переживаю інших на їхніх власних умовах, мені дуже важко – якщо не *неможливо* – уникнути ставлення до них як до таких, що існують для мене.²⁶ Якщо я

²¹ Пор. Harink, *Paul Among the Postliberals*, 252. Можна також вказати на есхатологічне бачення нового Єрусалиму в Об’явленні 21:24, де “народи ходитимуть у світлі його, а земські царі принесуть свою славу до нього”, щоб підкреслити цю думку в інших місцях Нового Завіту.

²² Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 13, 22.

²³ Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, xvii. Таке розуміння свідчення Павла і його місіонерських зусиль по збільшенню Тіла Христового є важливим розширенням богослов’я Павла про Тіло Христове – яке включає в себе “юдеїв і греків, рабів і вільних”, “одне тіло” (1Кор. 12:12-14) – яке він далі описує як “відкриттям об’явлену таємницю” (Еф. 3:3) і основу його апостольства до язичників (Еф. 1-3, особливо 3:1-6).

²⁴ Див. Søren Kierkegaard, *Works of Love*, ред. та пер. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1995); особливо the First Series, II. B., “You Shall Love the Neighbour,” 44-60. Тут я підсумовую частину моєї аргументації в Myron B. Penner, “Trinity and the Hospitable Cross: Kierkegaard reads Derrida and Voersma” *Canadian Evangelical Review*, 2006. Майстерне висвітлення *Діл любові* К’еркегора, подібне до мого, див. у M. Jamie Ferreira, *Love’s Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love* (Oxford: Oxford University Press, 2001). Джеймі дуже вдало вводить К’еркегора в діалог з роботами Левінаса впродовж усієї своєї книги.

²⁵ Kierkegaard, *Works of Love*, 24-25. Одне з найбільш вражаючих тверджень К’еркегора і найбільш проникливих прозрень у його магічних *Ділах любові* полягає в тому, що наша любов до іншого обертається ще однією формою любові до себе, якщо черпається з наших власних ресурсів і не починається з Бога.

²⁶ Пор. Merold Westphal, *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 221.

починаю з появи іншого переді мною, застерігає К'еркегор, я неминуче усвідомлюю іншого як такого, що існує *для мене*, як частину *мого* світу. Близній стає "*іншим я*", або таким самим, як я.²⁷ Однак, початок з Божого голосу відкриває можливість того, що для мене ближній – це інший *ти* – "*перший ти*", який існує як "я" перед Богом так само, як і я.²⁸ Можна сказати, що для К'еркегора саме Божий наказ, Божий голос, який звертається і викликає до життя пророче свідчення, надає реальні обриси обличчю іншого як *ближнього* – іншого "я", яке у своїй інакшості є таким самим, як і я. Як це не парадоксально, але *тільки* тоді, коли я люблю ближнього *через* Бога – Його Слово до нас, Його заклик – можна любити інших безпосередньо і зберігати їхню повноцінну особистість.²⁹

Отже, істина, про яку я свідчу, є водночас і тією, що повчає мене, і тією, що представляє мені ближнього, якому я свідчу, – того, за кого я несу безмежну відповідальність, перед ким маю безмежний борг (бо цей борг перед *Богом*), і чию суб'єктивність я не повинен насильно стирати, ігнорувати чи применшувати будь-яким чином. Любов збудовує – вчить К'еркегор – вона не може руйнувати.³⁰ Отже, християнське свідчення в любові прагне *здобути* прихильність того, кому свідчить, але не до власної програми. Замість того, щоб боротися проти "ворога", любов бореться *за* того, з ким вона пов'язана, до кого вона належить і за кого вона переживає. Але воювати? "Проти кого?" – запитує К'еркегор. Звичайно ж проти *самих себе!* Найбільша втрата в любові полягає в тому, що в своєму захопленні істиною я роздавлюю і знищую ближнього, якого люблю, що я змушую його забути себе і загубити свою ідентичність в об'єктивній системі переконань, про яку він не дбає і яку не сприймає як пов'язану з його власними інтересами і бажаннями як особистості.³¹ Тому у своєму зверненні до ближнього я завжди намагаюся боротися з усіма своїми схильностями до панування, підкорення чи іншого примусу над ним. Таким чином, якщо християнське свідчення займе позицію сфокусовану на збереженні особистості, то це буде безпосереднім продовженням заповіді любити ближнього, як самого себе.

²⁷ К'еркегор, *Works of Love*, 57, пише: "У коханому і другові, звичайно, люблять не ближнього, а інше Я, або знову перше Я, але більш інтенсивно" (курсив автора).

²⁸ Kierkegaard, *Works of Love*, 57 (курсив автора).

²⁹ Westphal, *Transcendence and Self-Transcendence*, 224, дуже добре підсумовує думку К'еркегора щодо заповіді любові до ближнього: "Отже, далеко не будучи умовою можливості заповіді любові до ближнього, суто людські Я і Ми, разом з їхніми горизонтами смислу та істини, є умовами їхньої неможливості. ...Заповідь про любов до ближнього (закон) стосується не тільки або навіть не в першу чергу моїх переконань. Це стосується моїх дій, моїх поглядів, моїх прихильностей, самої моєї ідентичності. ...Бог – це голос за межами мого власного, який кличе мене до життя за межами мого власного через обітницю і заповідь, що перевищує будь-яке моє знання чи волю" (курсив автора).

³⁰ Прекрасний вираз цього принципу див. у главі "Love Builds Up," у Kierkegaard, *Works of Love*, 209-24.

³¹ Kierkegaard, *Works of Love*, 335, пише: "Задовго, задовго до того, як ворожа думка шукає згоди, люблячий вже в згоді з нею; і мало того, ні, він перейшов на бік ворога, бореться за його справу; навіть якщо він її не розуміє або не хоче розуміти, він працює тут, щоб довести її до згоди. Бачите, це можна назвати битвою любові або битвою в любові! ...воювати на боці ворога – і проти кого? Проти самого себе".

Другий важливий аспект християнського свідчення і теології Іншого, який впливає з розуміння К'єркегором і Бонхеффером втілення і царювання Христа, різко контрастує з нашою першою тезою. Якщо ми серйозно поставимося до думок К'єркегора і Бонхеффера про втілення та Іншого, то виявимо, що вся людська реальність радикально поставлена під сумнів: і християнин, і Церква, і світ. У нашому визнанні Христового панування Боже буття для нас в Ісусі сприймається нами як ворог наших людських претензій на утвердження власного буття у світі саме тому, що ми самі прагнемо ідентифікувати себе поза і проти Божого життя. Ми хочемо постати чимось непорушним, що протистоїть Божому життю. Ствердження того, що Ісус – Бог, який, втілившись, прийшов у наш світ, щоб нас спасти, – є Господом, змушує нас визнати нашу принципову неспроможність перебувати в істині, як сказав би К'єркегор. Розмірковувати про Христа, визнати розп'ятого і воскреслого Ісуса Господом усього творіння, означає також визнати своє власне буття як “неправду”. Бонхеффер сказав би, що це означає визнати, що я повинен померти в присутності Христа. Бонхеффер хоче сказати, що “мій логос не може жити з Христом”.³²

Так, для Бонхеффера вся реальність переноситься в Христа, і ця реальність починається і закінчується в Христі. Це фундаментальна істина, яку визнають християни і про яку ми свідчимо щоразу, коли стверджуємо, що Ісус є Господом. Ми не можемо розглядати творіння як таке, що просто самостверджується, не можемо приймати наші програми і практики як самоочевидні, оскільки ми стверджуємо, що Христос є реальністю всього суцього. Зрештою, не може бути жодної дійсної відправної точки, яка не починається з Ісуса, і не може бути жодної істини, яка ґрунтується на самоствердженні. Це означає, що світ постає перед судом, і кожна фашистська ідеологічна позиція, яка намагається виставити себе єдиним носієм істини, викривається як псевдоістина – і повинна бути проголошена такою! Коли ми серйозно сприймаємо цю ідею втілення і панування Христа, ми бачимо, що “логос мого самоствердження”, як його називає Вільямс, згідно з яким я відмовляюся визнавати і жити в присутності і заради іншого, є небезпечною, токсичною фантазією саме тому, що вона *нереальна*; в її основі лежить “ні-що”.³³ Для нас як для християн, наше свідчення не може підтримувати цю логіку самоствердження і насильницькі та самообманні дії, які з неї випливають, і ми повинні протистояти їм, тому що вони не є і не можуть бути підтверджені і підкріплені Богом: їх буквально *немає*, щоб бути підтвердженими, як зазначає Вільямс. Вони “існують лише в боязкій уяві людського “я”, яке перебуває під страхом втручання Бога”.³⁴

“Хрест, – пише Бонхеффер, – виразно стоїть над спільнотою”.³⁵ Тому форма нашого свідчення – як і сама форма нашого спільного життя як християн – має

³² Williams, *Christ, the Heart of Creation*, 190.

³³ Hauerwas, *Performing the Faith*, 44

³⁴ Hauerwas, *Performing the Faith*, 191

³⁵ Dietrich Bonhoeffer, *No Rusty Swords*, пер. John Bowden, ред. і вступне слово Edwin Robertson (New York: Harper and Row, 1956), 324. Цит. у Hauerwas, *Performing the Faith*, 191.

бути *хрестоподібною*, сформованою хрестом. Це також означає, що свідчення позначене як осудом – гріха, брехні, обману, – так і готовністю постраждати за правду. Таким чином, по-перше, християнське свідчення, сформоване хрестом, є настільки ж неприхильне до брехні, наскільки і палке за істину. Не несе ані настанови, ані любові, явного чи неявного схвалення спотворень істини, які тонко, але фундаментально підривають нашу здатність бути в правильних стосунках з Богом і самими собою, в тому числі нашу здатність бути в мирі один з одним. Як доводить Бонхеффер, спільнота миру та спільність між людьми можлива лише тоді, коли вона не ґрунтується на брехні та несправедливості. І він абсолютно чітко заявляє, що спільнота миру доступна для християн тільки тому, що один простить іншому його гріхи. Безумовно, у прощенні гріхів підтекстом розуміється як реальність, так і визнання/сповідання гріха. Але ця нетерпимість до брехні і гріха також, по-друге, позначена готовністю страждати, як Христос. Лекції Бонхеффера з христології помітно пронизані відчуттям наростаючої кризи в Церкві та державі, а наприкінці Бонхеффер знову підкреслює необхідність для Церкви усвідомити і прийняти свій смиренний стан (оснований на її ототожненні з Христом) як спосіб, яким вона може прийняти Христа в Його смиренності.³⁶ Але, як пояснює Вільямс, смирення це не стратегія, яку Церква обирає для того, щоб зробити ще одну захисну зброю з власної невдачі (“ми смиренні, тому ми виправдані”); скоріше, як він висловлюється: “Церква не *шукає* ні успіху, ні поразки в світському розумінні, а просто артикулює своє покаяння в тому стані, в якому вона опинилася. Центральним елементом всього аргументу тут є переконання Бонхеффера, що наша теологія Церкви збивається на манівці, коли Церква стає фокусом власного мислення, фіксованим об’єктом, який потрібно організовувати, захищати, просувати – на противагу тому, щоб бути спільним наслідком віри, яка “підштовхується” до буття зустріччю з Богом у вигляді страждання з Христом.”³⁷

Свідчення і влада(и)

Ця позиція, яку я рекомендую для християнського свідчення, зберігає особистість, тобто, в іронічному і, можливо, в “пророчому” сенсі, вона ґрунтує всі мої відносини (з собою та іншими) на Божому Слові (або голосі). Це також означає, що так само, як Фрейд, Маркс і Ніцше, або Фуко, Дерріда і Ліотар, пророчий свідок вірить, що значною мірою я сформований – включаючи мою свідомість, мої переконання, цінності і моє самосприйняття – силами, що знаходяться поза моїм безпосереднім контролем. Я не розпоряджаюсь собою повною мірою і безпосередньо. Використовуючи новозавітну мову, світ є ареною, на якій діють

³⁶ Williams, *Christ, the Heart of Creation*, 198.

³⁷ Williams, *Christ, the Heart of Creation*, 198.

“начальства”, “уряди”, “престоли”, “влади”, “ангели” та стихії всесвіту”.³⁸ Ці сили є як матеріальними, так і духовними і проявляють себе в конкретній поведінці, але вони також створюють етос або атмосферу, яка впливає на ставлення до прийняттого або “нормального” способу ведення справ. Подумайте, наприклад, про те, як національні ідентичності – такі як “американський шлях” або “мир, земля і хліб” – з’являються на політичних мітингах, у ЗМІ, у випусках новин, на засіданнях міських рад, засіданнях правління корпорацій, шкільних виставах, футбольних матчах тощо, і функціонують для того, щоб визначати і формувати погляди і переконання. Капіталізм є ще одним прикладом влади в нашому (західному) суспільстві, що формує широкий спектр переконань і практик, від нашого ставлення до грошей і сприйняття їх, до того, як ми займаємо політичну позицію і фінансуємо соціальні інституції (такі як школи, дослідження онкологічних захворювань і притулки для бездомних), до того, як ми облаштовуємо свої домівки і думаємо про індивідів в нашому суспільстві. Це все приклади того, як працює “влада”. Насправді, всі ми, каже апостол Павло, підпорядковані складній системі цих сил, які є “багатоманітною, багатозаровою, перехресною, взаємопов’язаною, взаємообумовленою сукупністю участі” в соціальних, політичних, релігійних і духовних реаліях.³⁹ Ми не контролюємо ці сили, і як такі вони не є ні цілком добрими, ні цілком злими. Це те, що становить нас як *суб’єктів* – як тих, хто існує у відносинах з іншими, головними з яких є відносини з Богом, але ці відносини завжди існують на тлі тих сил і влад, які задають їм контекст і траєкторію.⁴⁰ І саме ці сили оскільки вони отримали свою конфігурацію і діють в умовах гріха і закону, спрямоване Євангеліє Ісуса Христа – як сила, що долає їх усіх.⁴¹ (Тільки ми завжди повинні пам’ятати, що йдеться про “силу” розп’ятого Господа, який приходить у немочі). Це означає, що християнське свідчення не може уникнути звернення до людини в її складних переплетеннях в та із силами цього світу. Це, по суті, єдиний спосіб пізнати людину і єдине місце, де можна до неї звернутися.

Ця позиція християнського свідчення є також іронічною у тому сенсі, що вона зберігає особистість саме через відмову від власних претензій на утвердження власної ідентичності та наполягання на тому, що ідентичність Іншого також має бути знайдена у співвідношенні з пануванням Ісуса Христа.

³⁸ Darrell L. Guder (ред.), *Missional Church: A Vision for the Sending Church in North America* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 110-11. Для класичного трактування влади в Біблії, подібно до того, як я інтерпретую її тут, див. Н. Berkhof, *Christ and the Powers*, пер. John Howard Yoder (Scottsdale, PA: Herald), 1962. Див. також роботу Уолтера Вінка, зокрема Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress), 1984.

³⁹ Harink, *Paul Among the Postliberals*, 250.

⁴⁰ Пор. Geoffery Holsclaw, “Subjects Between Death and Resurrection: Badiou, Žižek and St. Paul,” у *Paul and Philosophy and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and Others*, ред. Douglas Harink (Eugene, OR: Cascade Books, 2010), 173. Холслоу значною мірою ігнорує роль влади в Павловій концепції людського суб’єкта, але вдало залучає думку св. Павла щодо людських суб’єктів і складного поля стосунків.

⁴¹ Пор. Harink, *Paul Among the Postliberals*, 249-50; та Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, пер. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005), 91 і далі.

Але якої форми набуває християнське свідчення, коли сили спрямовані проти істини – коли імперія домінує і загрожує стерти з лиця землі всіх інших? Саме тут розуміння Бонхеффером євангельського імперативу говорити правду є вкрай важливим. “Тільки цілковита правда і правдивість можуть допомогти нам зараз,” – пише він, міркуючи над тим, як християни повинні жити і бути разом як Церква у світі, де панує фашистський нацизм. І з цієї причини Стенлі Хауервас стверджує, що “перше завдання Церкви полягає не в тому, щоб зробити світ більш справедливим”, як таким, “а в тому, щоб зробити світ світом”.⁴² Він хоче сказати – і з цим погодився б Бонхеффер – що завдання Церкви полягає в тому, щоб свідчити про фундаментальну істину Ісуса Христа і вказувати світові на цю істину. Християнське свідчення – своїми словами і якістю спільного життя християнської спільноти – демонструє зовсім інше бачення дійсності, ніж те, яке здається найбільш природним для світу. Це бачення реальності, відображене на хресті, в якому самозречення і життя для іншого є шляхом до справжнього життя, свободи і миру. Це також означає, що “про характер суспільства і держави можна судити по тому, наскільки вони готові до правдивого і вільного проповідування Євангелія”.⁴³ Правдиве свідчення християнської спільноти викриває зло фашизму та його ідеологію через ретельне формулювання істини Ісуса Христа та терпеливе, любляче і милосердне спільне життя, яке відображає чудо хреста. Тоді саме в цьому сенсі, як сказав Стенлі Хауервас, Церква є знаком, який Бог ставить у вікнах світу, щоб уможливити правдиву політику у світі.⁴⁴ Я вважаю, що це означає, що глибока політика хреста – в якій ми формуємося на подобу Христа, щоб ми були у світі разом, як народ, покликаний бути свідками, як і Він – це єдина можлива надія на те, що ми зможемо жити разом мирно, говорити і жити правдою один з одним – вільно від ідеологічних викривлень і фашистського насильства. Саме це тисне на імперію і позбавляє її сил. Але, ми повинні чітко усвідомлювати, що це також запорука страждань, так само, як страждав Христос на хресті.

Висновки

Я почав цю розмову зі ствердження, що свідчення – це дар, який Церква дає будь-якій політиці. На прикладі того, як К’еркегор і Бонхеффер дозволяють втіленню і пануванню Христа формувати їхнє розуміння християнського буття і свідчення, я намагався показати, що правдиве проголошення Божої Доброї Звістки, явленій нам в Ісусі Христі, ставить Церкву в епіцентр боротьби – з самою собою і зі світом – і робить можливим відкуплення світу, створюючи умови для того, щоб світ усвідомив себе у своєму неспіввіднесенні з Богом. Одним словом, християнське свідчення створює можливість перебування в істині і створює простір

⁴² Hauerwas, *Performing the Faith*, 56.

⁴³ Hauerwas, *Performing the Faith*, 56.

⁴⁴ Hauerwas, *Performing the Faith*, 75.

у світі для того, щоб світ міг розпізнати брехню, на якій він намагається утвердитися. Фашизм і кожна інша деспотична ідеологія, яка позиціонує себе як така, що проголошує істину і визволяє нас від зла, сама повинна бути засуджена християнським свідченням як така, що є хибною і веде до знищення. І в цій боротьбі з імперією ми страждаємо – але саме це страждання стає вікном, через яке може засяяти правда Христова, бо зло викривається саме як зло.

У 1932 році, в День пам'яті загиблих солдат США, Бонхеффер виголосив проповідь, яка містить кілька доречних слів на завершення цієї дискусії. “Божий шлях веде на хрест і через хрест до життя”, – каже нам Бонхеффер. “Тому не тривожтеся, не бійтеся – будьте вірні!” А це означає “знову і знову проголошуйте в цю шалену лютю – до виснаження, до приниження, до мучеництва – слова Христа, що має бути мир, що має бути любов, що має бути благословення, і що Він є нашим миром”.⁴⁵

Список літератури

- Agamben, Giorgio. *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Transl. Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- Augustine. *Confessions*. Transl. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Berkhof, H. *Christ and the Powers*. Transl. John Howard Yoder. Scottsdale, PA: Herald, 1962.
- Bonhoeffer, Dietrich. “The Nature of the Church”. In *A Testament to Freedom: The Essential Writings of Dietrich Bonhoeffer*. San Francisco: HarperCollins, 1990.
- _____. *No Rusty Swords*. Transl. John Bowden. Ed. and introduction by Edwin Robertson. New York: Harper and Row, 1956.
- Collier, Andrew. *On Christian Belief: A Defence of A Cognitive Conception of Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 2003.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Transl. and ed. by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Donaldson, Terrence L. *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*. Minneapolis: Fortress, 1997.
- Ferreira, M. Jamie. *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Guder, Darrell L. Ed. *Missional Church: A Vision for the Sending Church in North America*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

⁴⁵Дітріх Бонхеффер, цит. у Mark Thiessen Nation, *Discipleship in a World Full of Nazis: Recovering the True Legacy of Dietrich Bonhoeffer* (Eugene, OR: Cascade Books, 2022), 65.

- Harink, Douglas. *Paul Among the Postliberals: Pauline Theology Beyond Christendom and Modernity*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2003.
- Hauerwas, Stanley. *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2004.
- Holsclaw, Geoffery. "Subjects Between Death and Resurrection: Badiou, Žižek and St. Paul". In *Paul and Philosophy and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and Others*. Ed. Douglas Harink, 155-177. Eugene, OR: Cascade Books, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*. Transl. and edit. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- — —. *Practice in Christianity*. Transl. and edit. By Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- — —. *Works of Love*. Ed. and transl. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay On Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Middleton, J. Richard. *Abraham's Silence: The Binding of Isaac, the Suffering of Job, and How to Talk Back to God*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021.
- Penner, Myron B. "Trinity and the Hospitable Cross: Kierkegaard reads Derrida and Boersma". *Canadian Evangelical Review*, 2006.
- — —. *The End of Apologetics: Christian Witness in a Postmodern Context*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Thiessen, Mark. *Discipleship in a World Full of Nazis: Recovering the True Legacy of Dietrich Bonhoeffer*. Eugene, OR: Cascade Books, 2022.
- Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Walls, Andrew. *The Missionary Movement in Christian History*. Maryknoll, NY: Orbis, 1996.
- Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Willard, Dallas. "Predication as Originary Violence: A Phenomenological Critique of Derrida's View of Intentionality". In *Working Through Derrida*. Ed. Gary B. Mason, 120-136. Evanston, IL: Northwest University Press, 1993.
- Williams, Rowan. *Christ, the Heart of Creation*. London: Bloomsbury Continuum, 2018.
- Wink, Walter. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.

Žižek, Slavoj and Milbank, John. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. Cambridge, MS: The MIT Press, 2009.

Christian Witness in a World Full of Fascists

Myron Bradley PENNER

Anglican Parish of St Paul, Edmonton, AB, Canada

Переклад Марічки Андрошчук / Translated by Marichka Androshchuk

Надійшла до редакції / Received 07.09.2022

Прийнята до публікації / Accepted 08.09.2022