

Роберт Колб

10 ЛЕКЦИЙ О БОГОСЛОВИИ МАРТИНА ЛЮТЕРА

© Перевод на русск. яз. Евангелическое Лютеранское Служение, 2003

<i>Лекция I. Введение к жизни и деятельности Лютера</i>	<u>2</u>
<i>Лекция II. Средневековый интеллектуальный контекст Лютера</i>	<u>9</u>
<i>Лекция III. Средневековый народный религиозный контекст Реформации</i>	<u>16</u>
<i>Лекция IV. Евангелический прорыв Лютера</i>	<u>23</u>
<i>Лекция V. Основные принципы Лютера. "Теология креста"</i>	<u>30</u>
<i>Лекция VI. Основные принципы Лютера. Два вида праведности</i>	<u>38</u>
<i>Лекция VII. Отправная точка Лютера. Первая заповедь</i>	<u>45</u>
<i>Лекция VIII. Антропология Лютера и его доктрина греха</i>	<u>53</u>
<i>Лекция IX. De servo arbitrio и порабощение воли</i>	<u>59</u>
<i>Лекция X. Учение Лютера о личности Христа</i>	<u>66</u>

Лекция I. Введение к жизни и деятельности Лютера

Католический богослов Иоганн Кохлеус, оппонент Лютера, написавший множество брошюр и книг против него, однажды назвал Мартина Лютера семиголовым чудовищем. Друзья считали его человеком многоликим, имеющим множество талантов и способностей, множество даров; не чудовище, а скорее ангел Апокалипсиса, ангел, являющийся в книге Откровения 14 гл., вновь приносящий Евангелие Иисуса Христа на землю в Последний день. Мы не можем понять по-настоящему богословие Лютера, ничего не зная о его жизни и, особенно, о его литературной работе.

Мартин Лютер родился в семье крестьянского сословия, хотя его отец не был крестьянином. Отец покинул крестьянскую деревню, поскольку в те дни земли не хватало на всех, и часто старшему сыну, а не младшему, приходилось уходить, чтобы младший сын мог провести больше времени дома. Поэтому родители старели прежде, чем младший сын женился и брал на себя ответственность за семью. Ганс Лютер, отец Мартина Лютера, перешел из крестьянского сословия в честлюбивый средний класс. Он переехал в район горной промышленности - центральную Германию, и стал плавильщиком. Семья Лютера жила в границах территорий, которыми управляли князья, не в вольном городе, а деревне, управляемой местным графом. Ганс Лютер выбился в средний класс, и, наконец, достиг некоторого политического и социального положения, служа лидером своей деревни. Мать Лютера происходила из среднего класса, из семьи мелкого торговца в городе Эйзенах, и Лютер рос в строгой и благочестивой атмосфере позднего Средневековья. Иногда он жаловался на строгость учителей и родителей, но, возможно, они не были чересчур строги. Это был просто дух того времени.

Его отец был амбициозным человеком. Отец взобрался на один ранг выше на социальной лестнице средневековой Германии и хотел, чтобы его сын сделал то же самое.

Образование Лютера началось в деревне Мансфельд, куда его семья переехала из родного Эйслебена через долину, когда он только начинал ходить. Он начал свое обучение в Мансфельде, и позже продолжил его в небольшом городе Эйзенах. К этому времени относится известная история о том, как он пел на улицах и просил подаяние. Иногда это истолковывали как указание на то, что Лютер был беден. Но все молодые студенты делали то же самое. Он переехал в Магдебург, чтобы закончить то, что можно грубо сравнить с современным средним образованием. Там Лютер посещал школу, находившуюся под влиянием Братьев общинной жизни, монашеского движения мирян, оживившего образование в большей части Северной Европы во второй половине XV века. Затем Лютер поступил в Эрфуртский Университет, возможно, ближайший университет к его дому, в городе, заполненном религиозными орденами и религиозным рвением. Он начал изучение религии в Эрфуртском университете, получив степень, эквивалентную сегодня степени бакалавра и пошел по пути, который запланировал его отец, - изучение права. Но Мартин Лютер был очень сознательным молодым человеком. На него повлияло благочестие и он пропитался духом своей эпохи. Его совесть была отягощена и он очень беспокоился о своих отношениях с Богом. Таким образом, когда (по крайней мере, согласно рассказу) молния ударила рядом с ним, когда он возвращался из дома в Эрфуртский университет, он дал обет святой Анне, покровительнице бедняков и плавильщиков, стать монахом, если она спасет ему жизнь. Он вернулся в Эрфурт, продал свои юридические книги и нашел августинский монастырь. Некоторые говорили, что он вступил в августинский монастырь, потому что это был самый строгий монастырь в городе, потому что он наложил бы на него самое суровое бремя, так что он мог бы быстрее прийти по монашеской тропе к Божьему расположению, а значит, на небеса. Возможно, также, что он вступил в августинский монастырь, потому что это был монастырь, ближайший к общежитию, в котором он жил, будучи студентом юридического

факультета.

В то время августинский орден имел две ветви, и Лютер присоединился к более строгой из двух. Он искал в монашестве более священного пути, чтобы найти благодать Божию. Он полностью подчинился строгостям монашеской жизни, и очень быстро проявил свои способности. Он хотел оставаться простым монахом, но его руководство видело, насколько способным человеком он был, поэтому они продвигали его. Сначала они продвинули его в священники. Он выучился на священника и был ординирован. На своей первой мессе он благоговейно почувствовал пугающее присутствие Божие и остановился посередине; он не мог продолжать, потому что чувствовал себя совершенно недостойным быть священником Божьим. Его руководители привыкли иметь дело с такой чувствительной совестью и способствовали его продвижению в ордене. Они также поручили ему начать официально изучать богословие, и, медленно, но верно, в конце 1500-х - начале 1510-х годов он прокладывал путь через упорные занятия, которые вели к высшему титулу, который мог дать научный мир позднего Средневековья, - доктор Библии. Он подружился с руководством ордена во всей Германии, дворянином из его родной Саксонии, Иоганном фон Штаупицем, и фон Штаупиц признал в Лютере человека с большими способностями. Они много беседовали, и Штаупиц, конечно же повлиял на богословие Лютера. Как саксонский дворянин, фон Штаупиц имел близкие связи с правящим семейством, семьей Веттин, которая в это время дала Саксонии двух правителей. Западная Саксония называлась Курфюршеством Саксонии. Курфюрст Саксонии был одним из семи князей Германской Империи, выбиравших императора, и имевших другие большие обязанности во всей Империи. В Восточной Саксонии правил его кузен. Там герцог Саксонский, во времена Лютера, герцог Георг, имел небольшое владение, не столь важное, как западная часть страны, которой управлял курфюрст - Фридрих Мудрый.

Фон Штаупиц помог курфюрсту Фридриху Мудрому организовать университет в Виттенберге как свой университет в 1502 году, и августинский орден направил туда Лютера как преподавателя-ассистента, читавшего лекции студентам, и преподавал на первых курсах для желающих получить богословскую степень. В 1512 г. Лютер получил степень доктора Библии и начал серию библейских лекций, которую продолжал всю свою жизнь. Между 1513 и 1515 годами его начальные лекции были посвящены Псалтири. Он проработал всю Псалтирь и уже тогда показал, что был на вершине изучения Библии в его дни.

Новейшим движением в интеллектуальном мире позднего Средневековья, особенно в богословии, было движение, которое называется Библейский гуманизм. Гуманизм библейского гуманизма относится не к тому, что мы называем гуманизмом в наши дни, а к гуманитарным наукам, изучению античных греческих и латинских писателей, а также, древнееврейской литературы. Библейские гуманисты интересовались широким спектром тем. Все сосредоточивалось вокруг античных, классических авторов, как церковных, так и языческих Греции и Рима. Но их также очень интересовало овладение самими языками. Так что они провели много первых изысканий в изучении грамматики, синтаксиса и словаря древнегреческого и латинского, а также древнееврейского языка. Лютер пользовался их работами, когда читал лекции по Псалтири. Он пользовался трудами некоторых лучших специалистов по Библии того времени, в особенности французского гуманиста Жака Лефевр Д'Этапля и немецкого специалиста по древнееврейскому языку, первопроходца в изучении иврита в Северной Европе, Иоганна Рейхлина. Поэтому, его студенты извлекали пользу не только из его познаний в средневековом схоластическом богословии, но также из его растущего знакомства с новейшими открытиями в изучении Библии.

Закончив лекции по Псалтири, он затем обратился к Посланию к Римлянам. Свыше

года, с 1515 по 1516 гг. он прорабатывал текст Послания к Римлянам. Когда мы читаем эти заметки по Посланию к Римлянам, мы узнаем, что в богословии Лютера появлялась новизна, когда тот работал с текстом Павла.

В следующем году, с 1516 по 1517, он читал лекции по Посланию к Галатам и опубликовал эти лекции в 1519 году. Затем он обратился к Посланию к Евреям, с 1517 по 1518 год. К концу 1517 года он был вовлечен в разногласия в церкви из-за своих Девяносто пяти тезисов; и так он начал второй цикл лекций по Псалтири в 1518 и 1519 годах, но на этот раз не рассмотрел всю Псалтирь, поскольку события развивающейся Реформации разразились вокруг него в вихре дел.

Одновременно с чтением лекций в Виттенбергском Университете по различным темам Библии, он также продвигался в своем ордене как молодой администратор, как руководитель-пастор, руководитель, способный проявить пасторскую заботу о других монахах, хотя он был еще очень поглощен борьбой за собственную душу и борьбой за обретение мира с Богом. Эта борьба отразилась в серии диспутов, к которым он написал тезисы в 1515 и 1516 гг. Диспут был в Средние века формой проведения экзаменов для студентов университета. Профессор, или возможно студент под руководством профессора, должен был написать ряд этих кратких тезисных положений, а затем студент должен был устно защищать их перед преподавателями факультета, в случае богословия - перед преподавателями богословского факультета, часто в присутствии товарищей-студентов.

В 1516 и 1517 гг. Лютер создал три важных серии диспутов. Его студент Бартоломеус Бернарди подготовил в сентябре 1516 года Тезисы, взяв идеи из недавних лекций Лютера по Посланию к Римлянам. В центре этих тезисов было отрицание Лютером естественной способности грешника соблюдать Божьи заповеди, делать что-то доброе в очах Божьих, делать что-то угодное Богу, заслужить благодать и Божье расположение. Лютер направлял Бернарди в его развитии новых идей о Божьей благодати. Эти идеи не были совершенно новыми, но они уже были обоснованы отцом древней церкви, Августином. Тем не менее, эти идеи шокировали некоторых коллег и студентов Лютера. Лютер также составил тезисы, критикующие Аристотеля и господство философии Аристотеля, в особенности, аристотелевой метафизики, в богословии. Лютер не возражал против использования логики Аристотеля, если ей отводилась роль слуги. Но если она становилась господином, Лютер отвергал господство разума. Он обнаружил, что многое из средневекового богословия было вырвано из библейского контекста и помещено в контекст Аристотеля. Это искажало библейскую весть, иногда до неузнаваемости.

Самой важной из этих серий тезисов, подготовленных Лютером для диспутов в 1516 и 1517 гг. была серия, которая не была в сущности предназначена для защиты одним из студентов. В дни Лютера диспут использовался и по-другому: представить тезисы для дебатов среди профессоров. В конце октября 1517 года Лютер представил серию тезисов по вопросу индульгенций. Индульгенция была средством удовлетворения Божьего требования наказания за грех. Теоретически и теологически, средневековое понимание пути на небеса включало в себя две проблемы для грешника. Была проблема вечной вины. Вечная вина могла быть снята только когда заслуги Христа применялись к грешнику через отпущение грехов, которое провозглашали священники в таинстве покаяния. Но оставалось еще временное наказание. Временное наказание нужно было удовлетворить, грешник должен был его отработать, либо в этой жизни через добрые дела или через использование индульгенций, либо в чистилище. В период Высокого Средневековья индульгенция была прежде всего своего рода добрым делом, деянием любви, которое должно было удовлетворить Божье требование временного наказания и заслужить Божью благодать. К началу XVI века индульгенции можно было купить; и из-за нужды

архиепископа Майнцкого, Альбрехта Гогенцоллерна в средствах для покрытия расходов по приобретению третьего епископства, архиепископства Майнца, и из-за того, что Папа Лев X нуждался в деньгах для строительства Базилики Св. Петра в Риме, индульгенции продавались в Германии в 1517 году. Это привело к тому, что Лютер встречал своих прихожан из Виттенберга, размахивавших листком бумаги и говоривших, что им не нужно выполнять добрые дела, которые он все еще предписывал им как священник, потому что они уже выкупили годы из чистилища для себя и даже для своих умерших родственников. Лютер считал, что это неправильно. Как пастор он был глубоко оскорблен; он был глубоко опечален, потому что так нежно, по-пасторски, заботился о своих людях и об их духовном благополучии. Он составил 95 тезисов об индульгенциях. Он вывесил их в конце октября 1517 года, чтобы можно было обсудить ряд вопросов о пасторском душепопечении людей Божьих. Есть некоторые споры о том, действительно ли он прибил их к церковной двери. Действительно, к двери церкви в Виттенберге прибывали объявления, но сомнительно, что к этой двери прибили бы ученые тезисы на латыни. Некоторые считают, что он, вероятно, просто отправил их по почте, чтобы поделиться со своими коллегами - профессорами в Виттенберге. Мы также знаем, что он послал их некоторым друзьям - богословам в других местах.

Содержание 95 тезисов не особенно важно, если мы просто собираемся рассмотреть богословие Лютера. Прежде всего, в таких тезисах, профессор не обязательно должен был выражать свои взгляды полностью или хотя бы откровенно. Он мог искать брод или выступить в роли адвоката дьявола. Он мог выдвинуть идеи, в которых не был уверен, или в которые не верил вовсе; просто чтобы привлечь внимание и вызвать спор для общего поиска истины. К тому же, в 1517 г. мнение Лютера определенно претерпевало изменения. Он уже открыл многое из того, что мы можем называть его евангелическим прорывом. Но он еще, конечно же, не пришел к полностью сформировавшемуся богословию. В 95 тезисах есть некоторые важные идеи, но его богословие на этой стадии не полностью развито.

Первый тезис выражает позицию, которую Лютер будет защищать всю свою жизнь. Этот первый тезис говорит нам, что вся жизнь христианина - это жизнь ежедневного покаяния, ежедневного умирания для греха и ежедневного воскрешения Святым Духом к новой жизни в Иисусе Христе. Далее Лютер выдвинул много положений, в особенности о власти Папы отменять временное наказание, управлять чистилищем. Он сделал недоброе замечание о том, что если Папа действительно имеет власть освобождать души из чистилища, то он должен сделать это во всем христианском милосердии (тезис 82). И он настаивал на том, что Евангелие, заслуги Христа, Слово Божие более важны, чем какие бы то ни было индульгенции. В центре его пасторской заботы было прощение греха. Это станет сердцем его вести в течение всей остальной жизни. Но богословие Лютера в 95 тезисах полностью не сформировалось.

С другой стороны, вывешивание 95 тезисов справедливо известно в западной культуре, потому что можно сказать это было первое событие из области современных средств массовой информации. 95 тезисов изменили западную историю, не только в плане теологии, хотя они вызвали противоречие, приведшее к тому, что мы называем Реформацией. Но они были также важны, поскольку через 95 тезисов в историю впервые вошел печатный пресс, как средство возбуждения народных чувств и народных мыслей. Было бы интересно узнать, как виттенбергские печатники обнаружили, что эти маленькие латинские тезисы представляют собой произведение, которое можно продавать. Они перевели их на немецкий язык, отпечатали и продавали. Идеи одного человека распространялись способом, которого никогда не видел западный христианский мир. Они распространялись быстро. Известно, что лишь через месяц все в Германии говорили о протесте Лютера против Папы. Известно, что лишь через несколько недель богословы по

всей Европе читали его латинские тезисы, выражая свою озабоченность дерзким вызовом, который бросал этот монах средневековой системе спасения. Таким образом, немногим более 50 лет спустя изобретения печатного пресса, по случайности, без всякого намерения или вины, Лютер поистине оказал огромное влияние на западную историю, показав, как можно использовать печатный пресс для того, чтобы повлиять на идеи. Правда, немногие люди были грамотны в те дни. У нас есть различные оценки грамотности в Германии в начале XVI века. Все они довольно низки. Однако, в большинстве деревень были люди, умевшие читать. В каждом маленьком городке были люди, умевшие читать, и такие вещи, как 95 тезисов Лютера, горячие новости, поскольку они влияли на самое сердце и душу народной жизни, религиозную веру, читали вслух в тавернах, на углах улиц, на рынках. Те, кто не умел читать, слышали их содержание от других.

Фактически Лютер атаковал один из самых важных элементов благочестия позднего Средневековья. Его протест не мог оставаться без ответа. Церковь должна была защищаться. Почти тотчас, в Риме, но также и на богословских факультетах Германии, начались нападки на Лютера. Была проблема, которую нужно было решить. Совершенно верно, что Папа Лев X не воспринял слишком серьезно то, что он называл сворой среди монахов в Германии. Но в Августинском ордене и особенно в Доминиканском ордене, которому со времени его основания в XIII веке была поручена защита церкви от ереси, поднялись многие и атаковали Лютера.

Э. Гордон Ралл, английский ученый XX века, специалист по Реформации, отметил, что никто не воздал Лютеру должного за те брошюры и книги, которых он не написал; ибо он не отвечал на все эти нападки, нападки на него, как на низкую, грязную собаку, нападки с наихудшими намеками. Лютер, как человек от земли, крестьянского происхождения, мог часто ответить только тем же, и не всегда заслуживает одобрения за те нападки, которые он все же написал. Но замечание Ралла справедливо; Лютер подвергался жестоким нападкам. Неудивительно, что по мере формирования движения Реформации, в церкви появилось это крайне враждебное соперничество между реформаторами и официальной церковью из-за решимости, с которой реформаторы призывали к реформе, и из-за злобы, с которой отвечали официальные круги.

Необходимо было решение. Лютер затронул проблемы, которые нельзя было игнорировать; и поскольку он был августинским монахом, считалось, что августинский орден отвечает за заботу об одном из своих членов. Это был обычный канал для решения подобной проблемы. Поэтому, в апреле 1518 года Лютера вызвали в Гейдельберг, на ежегодное собрание августинского ордена отшельников, ветви августинцев, к которой он принадлежал. Там он представил свои идеи в так называемых Гейдельбергских тезисах. Там он представил свою теологию как "теологию креста". Это было первое публичное выражение его богословских взглядов и содержало предпосылки, на основе которых он собирался изучать Слово Божие.

Августинцы в Гейдельберге не пришли к какому-либо заключению. Они любили брата Мартина и не собирались осуждать его. Они конечно же не собирались посылать его в Рим и тем самым на верную смерть. Церкви в Риме пришлось самой начать дело против Лютера. Позже, в 1518 году она послала одного из своих лучших дипломатов и специалистов по Библии, итальянского кардинала по имени Томас де Вио или Каэтан, который приехал на Имперский Рейхстаг, законодательное собрание империи, которое в тот год проходило в городе Аугсбурге. Лютер приехал туда, желая обсудить богословие с Каэтаном. Каэтан сказал: "Нет, мы не будем обсуждать богословие. Здесь нет богословия, о котором можно говорить. Мы будем обсуждать твое подчинение Святому Отцу в Риме". Лютер не мог отречься, Каэтан не хотел обсуждать богословские вопросы. Помня о том, что Ян Гус был сожжен в подобной ситуации сто три года назад, Лютер ночью бежал, потому что он понимал, что с папской курией не может быть переговоров. Оставалось

только подчиниться или быть отлученным от церкви.

Оппозиция исходила не только из Рима. Она исходила от некоторых из самых блестящих и лучших немецких богословов, оставшихся верными Святому Отцу в Риме. В 1519 году были организованы дебаты между коллегами Лютера, возглавляемыми старшим теологом в Виттенберге Андреасом Боденштейном Карлштадтом, Лютером и другими богословами в Виттенберге. Они поехали в Лейпциг в 1519 году, чтобы защищать свои идеи, прежде всего против римско-католического богослова из Ингольштадта, возможно самого блестящего и лучшего из католиков того времени в Германии, человека по имени Иоганн Экк. Разразились ожесточенные дебаты. Карлштадт не смог защищать позицию Виттенберга эффективно, будучи лидером делегации из Виттенберга, и тогда сам Лютер поднялся на кафедру. Экк очень остроумно заметил Лютеру, что тот шел по дороге учения, по которой сто лет назад шел Ян Гус, когда богемцы заявляли, что церковь - это не священство во главе с Папой, но церковь - это люди Божьи. Лютер пришел к этому заключению, сам не желая этого: "Мы все гуситы". Он все больше и больше двигался к положению открытой оппозиции, не только против администрации папства, но против самой идеи, что церковью должен управлять Епископ Римский. Конечно же, Епископ Римский должен был защищаться, и в 1520 году он издал предупреждение о том, что Лютер и некоторые другие будут отлучены от церкви, если они быстро не признают повинность Папе. В начале 1521 года Лютер был отлучен от церкви.

В мае 1521 года император Карл V, который был одновременно королем Испании и императором Германии, вызвал Лютера на другое законодательное собрание, имперский рейхстаг в городе Вормсе. Туда Лютера вызвали, чтобы он предстал перед императором, всеми собравшимися князьями и всеми представителями вольных муниципалитетов Германии. Именно здесь, согласно легенде, он сказал: "На том стою. Я не могу иначе". Сегодня специалисты по Реформации спорят о том, сказал ли он это в действительности, потому что впервые это встречается в намного более поздних повествованиях. Но мы точно знаем, что Лютер стоял перед императором, что он отказался отречься от идей, которые выразил на основе своего убеждения и Слова Божия и отстаивал свое исповедание веры.

Лютер покинул Вормс и возвращался в Виттенберг, но его князь, курфюрст Саксонии Фридрих Мудрый, хотел защитить его и освободить Германию от папства. Он организовал похищение Лютера и спрятал его в замке, принадлежащем курфюрсту, в Вартбурге. Там Лютер провел почти год, в течение которого он мог заниматься, размышлять и работать. Он уже начал свою кампанию в печати за реформу церкви. Годом раньше, в 1520 году, он опубликовал четыре очень важные работы, в которых изложил свою программу реформы церкви. Во-первых, в своем "Трактате о добрых делах" он ответил на обвинения в том, что его понимание оправдания грешника в очах Божьих лишь по благодати, лишь через веру, устранил добрые дела из христианской жизни. В этом "Трактате о добрых делах" он утверждал, что вера во Христа неизбежно и естественно производит добрые дела. В этом трактате он наставлял верующих в том, как выполнять Божьи повеления в повседневной жизни.

Вторым из этих великих программных трактатов 1520 года было его открытое письмо "К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства". В этом трактате он резко критиковал притязания папства на контроль над всей духовной и временной властью на земле. Он воспользовался меморандумом о том, что германские государства на своих рейхстагах раньше объединились, протестуя против того, что было неправильно в церкви, и он соткал это все в программу для практической реформы. Его целью было практическое приспособление жизни церкви к библейским повелениям.

В-третьих, летом 1520 года он написал, может быть, самую важную из этих четырех работ с богословской точки зрения, его далеко идущее "Вавилонское пленение

церкви". Оно подвергло нападкам роль священника в контроле над церковью и подавление мирян в их критике системы Таинств позднего Средневековья. В "Вавилонском пленении церкви" Лютер отверг четыре из семи средневековых таинств: миропомазание на смертном одре, ординацию священников, брак как Таинство (но не как Божье установление) и конфирмацию. Он предполагал, что Таинство покаяния может быть таинством, если его понимать как исповедание грехов и отпущение грехов ближним-христианином, но, конечно же, оно было также просто продолжением милостивого действия Божия в Крещении, убивающего грешников, и вновь воскресающего их как людей Божьих. Другим Таинством, которое Лютер сохранил, была, конечно же, Вечера Господня. В "Вавилонском пленении" он подробно рассмотрел множество вопросов, связанных с доктриной и практикой Вечери Господней.

Последним из этих четырех больших произведений вышел трактат, адресованный Папе Льву X "Свобода христианина", попытка примирения в Папой (хотя Лютер был, вероятно, движим политическими соображениями, и, возможно, совсем не верил, что Папа поймет его провозглашение Евангелия или ответит на это). Эта попытка примирения не имела успеха.

Тема "Свобода христианина" - это, конечно же, христианская свобода, но этот трактат представляет все учение Лютера об оправдании. В этом трактате он призывал грешников бежать на руки Иисуса Христа, к прощению грехов в Иисусе Христе, так, чтобы Христос мог освободить их от всего, что им угрожает: от всякого врага, Сатаны, греха и осуждения закона, смерти и ада, чтобы они могли жить жизнью, служа всем, то есть служить каждому ближнему в каждой нужде.

Наряду с образованием своей программы в печати, Лютер начал расширять свою кампанию за сердца и умы всех христиан. Он перевел Новый Завет. За поразительно короткое время он создал первый немецкий перевод Писания, как иногда утверждают. Но он впервые взял текст греческого Нового Завета Эразма и представил Слово Божие людям на живом языке. Лютер был литературным гением. Своим переводом Библии он создал современный немецкий язык. В этом переводе Нового Завета, завершенным в 1521 и 1522 годах, он удивительным образом уловил ритм Павла, Иоанна и других новозаветных писателей. Своим переводом Библии он вымостили путь для своей реформации и для восстановления благочестия своего народа.

Он также подготовил первые из нескольких "сборников церковных проповедей" - *postilla*. "Postilla" - это собрание проповедей, которым пользовались священники в Средние века, когда они могли читать проповеди, если не хотели писать собственные. Лютер сознавал, что ему необходимо привести то, что мы назвали бы сегодня непрерывной программой образования для священников, которые хотели присоединиться к его движению и проповедовать Евангелие, так как он понимал его. Итак, через свои "сборники церковных проповедей" он дал образцовые проповеди в их руки, в их уста, на их кафедры.

Лютер продолжал разными способами пользоваться печатным прессом. Одним из важнейших способов было изменение западной католической литургии. В 1523 году он написал новый чин богослужения на латыни, который был также позже переведен на немецкий язык. Она стала стандартной литургической службой для лютеранских церквей. В 1526 году он написал план мессы на основе традиционного средневекового чина, но на немецком языке, с гимнами, а не речитативом. Эта немецкая месса 1526 года дала христианам Средневековья народную литургию.

Он также пользовался печатным прессом, чтобы публиковать полемическую литературу, направленную против врагов с каждой стороны, и учебную литературу различного рода, прежде всего его катехизисы.

Лютер вернулся в Виттенберг в 1522 году, чтобы возглавить свою Реформацию. В

последующие годы он вскармливал Реформацию учением, написанием книг и проповедями. 1525 год был особенно важен, потому что для Лютера это был год ряда творческих кризисов. Крестьянское восстание дало ему повод целиком обсудить отношения между церковью, Евангелием и обществом. Во-вторых, он женился; он глубоко наслаждался своим браком с Катериной фон Бора. Она дала ему духовную проницательность и духовную поддержку, что было очень важно для него. В 1525 году он также порвал со старшим поколением библейских гуманистов, особенно с Эразмом, по вопросу о свободе воли.

В 1525 году умер Фридрих Мудрый и ему наследовал его брат курфюрст Иоганн. Иоганн не боялся показать полную поддержку своему доброму другу, Мартину Лютеру. С приходом к власти Иоганна, князя Германии начали вводить Реформацию на своих территориях.

В 20-е и 30-е годы жизнь Лютера была наполнена конфликтами с другими протестантами, особенно по проблемам Таинств, что мы обсудим позже.

Лютер провел последние годы своей жизни в аудитории, хотя он также занимался и другой разнообразной деятельностью. В начале 1530-х годов он читал лекции по Посланию к Галатам; его комментарий к Посланию к Галатам - это классическое, возможно лучшее выражение его богословия.

В 1535 году он начал цикл лекций по Книге Бытия. Этот цикл лекций занял у него десять лет. Он перемежал его с некоторым краткими лекциями по другим книгам Ветхого Завета, но с 1535 года до конца 1545, незадолго до своей смерти, он читал лекции по Книге Бытия. За последние пятнадцать лет жизни он написал несколько других важных брошюр и трактатов, важнейшим из которых является произведение, которое мы называем "Шмалькальденские артикулы", собрание артикулов веры, своего рода итог, последняя воля и завещание его богословия. Они были подготовлены для единомышленников-лютеран, чтобы взять с собой на папский собор, который должен был собраться, что и произошло в Тренте десять лет спустя. Эти артикулы 1536-37 года - прекрасная краткая сумма богословия Лютера. Мы вернемся к его Шмалькальденским артикулам и его многим другим работам, когда будем рассматривать путь провозглашения богословия Христа, которое глубоко влияло на церковь в течение более четырехсот лет, и глубоко влияет на наше провозглашение Евангелия и сегодня.

Лекция II. Средневековый интеллектуальный контекст Лютера

Мартин Лютер вырос в благочестивом окружении в конце периода, который мы называем Средние века. Он пошел учиться и погрузился в богатую интеллектуальную среду, среду с давними традициями, с установившейся практикой преподавания и учения, и с рядом признанных дискутирующих, соперничающих школ мысли.

Средневековый контекст мысли Лютера, конечно же, основывался на Библии и конечно же восходил к св. Августину, отцу западного богословия. Раскрывая богословие св. Августина, особенно его взгляды на благодать, можно найти и понять множество элементов средневекового учения в христианской церкви.

В начале второго тысячелетия христианской эры, в научном изучении богословия развивались новые формы. Около 1100-1160 гг. жил человек, которого мы называем Петр Ломбардский. Он преподавал в школе при Соборе в Париже и к концу жизни стал Епископом Парижским. Его продолжительное влияние состояло в том, что он реорганизовал способ, каким христианские богословы изучали свой предмет. Его труд, который мы называем "Сентенции", был собранием "Sententia", мнений, выражений, точек зрения Отцов церкви, учителей церкви в первом тысячелетии. В этом слове Петр Ломбардский задал точку ориентации для всех последующих богословских дискуссий до

времени Реформации. "Сентенции" Петра Ломбардского включали четыре основных раздела, четыре основные темы, которые были разработаны в многочисленных подразделах, предназначенных охватить все библейское богословие. Мы сознаем, что когда мы организуем библейское богословие согласно своим темам, мы несколько изменяем фокусировку вести Библии и способ, как она говорит нам - хотя подобная систематизация неизбежна в рамках проповеди церкви. У Петра Ломбардского было четыре темы. Прежде всего, он сосредоточивался на Троице, учении о Боге, и отношениях внутри Троицы, очень важных темах для средневековых теологов. Второй ряд тем включал сотворение и грех, богословскую антропологию и закон. Третий обращался к христологии, и к влиянию, которое оказывает на нашу жизнь Евангелие Иисуса Христа. Это можно суммировать как разговор и о Воплощении, и о человеческих добродетелях. Четвертый ряд тем включал Таинства, способ, которым Бог передает свою благодать, и последние вещи, эсхатологию.

В течение столетия или двух после жизни Петра Ломбардского, христианская церковь усвоила еще один фактор, который стал очень важным для способа, каким занимались богословием. На сцене западного христианства появился античный философ Аристотель. На христианском Западе было очень мало из собрания сочинений Аристотеля, сохранившихся на латинском языке. Аристотель процветал в годы между 500 и 1100 гг. , но не на христианском Западе, а на мусульманском Востоке и Юге. Работы Аристотеля пришли на христианский Запад в XI и XII веках через арабских и иудейских ученых, проживавших в Испании. По мере развития контактов через Пиренеи, христиане начали узнавать, что существовало намного больше сочинений Аристотеля, чем они думали раньше. В XIII веке, особенно под руководством двух доминиканцев, Альберта Великого и Фомы Аквинского, метод Аристотеля, логика Аристотеля, но также и его метафизика, начали оказывать влияние на форму христианского богословия в его преподавании, при его обсуждении, при христианском анализе библейского текста, особенно в университетах и в школах.

Подход к богословию в этот период формировали несколько богословов. В XII веке французский теолог Пьер Абеляр и, может быть, прежде всего Фома Аквинский в XIII веке оказали влияние на публичные обсуждения библейской вести. Форма теологии, метод теологии развился в метод, который мы называем схоластикой, методом школ. Схоластика не ограничивалась лишь как метод богословия. Есть схоластика в свободных искусствах, схоластика в медицине и подобный метод в изучении юриспруденции. В XX веке среди специалистов по Средневековью ведутся большие дебаты о том, является ли схоластика в сущности словом, которое следует относить к содержанию. Римско-католические ученые часто утверждали, что схоластика - это то же самое, что содержание богословской системы Фомы Аквинского. Но я думаю, что большинство ученых, включая многих римско-католических ученых наших дней, возразили бы, что схоластика - это намного более широкое понятие, метод, и что видимые формы схоластики можно найти также в системах мысли, противостоявших системе Фомы Аквинского после его смерти.

Схоластика, определяемая, как метод, начинается с вопроса и ответа, и она разрабатывает основание для этого ответа, представляя мнения авторитетов, в случае богословия, древних христианских отцов, прежде всего, Писания. Она представляет противоположные мнения, противоположные аргументы из писаний отцов, обсуждает эти разногласия и дает окончательный ответ на вопрос.

В изучении богословия в Средние века, по крайней мере с XII - XIII века и далее, существовало две школы философской мысли, и между этими школами мыслей проходило много дискуссий. Одна группа придерживалась реализма. Другая группа придерживалась того, что мы называем номинализмом. Фундаментальная философская проблема, отделявшая реалистов от номиналистов, имела отношение к строительным

блокам реальности. Реалисты утверждали, что реальность заключается в универсалиях, то есть, в идеях, в абстрактных концепциях, например, в планах стульев вообще, или лошадей вообще, в разуме Бога или в каком-то вечном плане вещей. Это было сходно с платоновской идеей о том, что есть реальность и что есть этот мир. Пользуясь языком Платона, мы сталкиваемся лишь с тенями небесных идей, небесных абстракций, на этой земле.

Номиналисты спорили против такой концепции реальности. Для них реальность существует в конкретном: в отдельных предметах, в конкретном стуле. Идея - это всего лишь конструкция; идея не имеет собственной реальности. Мы имеем идею стула вообще только потому, что мы встречали один, два или одну-две тысячи отдельных, конкретных стульев. Для номиналистов реальность заключается в конкретном, а не в универсальном. Этот философский спор не много говорит нам об особой богословской ориентации людей Реформации, ибо в XVI веке вопрос об универсалиях и конкретности был скорее понятием или предпосылкой, чем предметом споров. И все же он, конечно же, оказывал влияние, на то, как христианские богословы во время Реформации подходили к существованию проблемы.

Внутри различных школ в христианских университетах Высокого и позднего Средневековья были другие важные точки ориентировки, пункты расхождений. Фома Аквинский, умерший в 1274 году, был реалистом. Против его системы объяснения Писаний в рамках аристотелевского построения христианского богословия в XIV веке выступили две другие группы: последователи Дунса Скота, также реалиста, и последователи Уильяма Оккама, английского философа и богослова, умершего около 1350 года, номиналиста. По мере развития своей богословской антропологии, Фома подчеркивал первенство разума и знания в человеке. Скот и Оккам подчеркивали первенство человеческой воли.

Скот и Оккам также разделяли взгляд на закон, который несколько не соответствовал взгляду Фомы. Испытание для богословов в XIII и XIV веке, когда они, работая с Аристотелем, определяли отношение между Богом и Законом, было в том, что они сами более близко подходят к греческой системе мысли, чем к библейскому образу мышления. Античные греческие философы работали в мире, в котором не было представления о могущественном Боге-Творце. Платон возможно чувствовал бога-творца за горизонтом. Но мир должен был двигаться, должен был разворачиваться по повелению аристотелевского неколебимого двигателя, например, согласно Системе законов. Эта Система законов должна была быть вписана в структуру человеческой жизни, существования всего космоса. Закон существовал вечно, как структура, план, согласно которому разворачивалась вся жизнь. Взгляд Фомы Аквинского на отношение между законом и Богом всерьез воспринимал этот античный греческий взгляд на вещи. Таким образом, его закон и его Бог вечно сосуществуют. Закон не выше Бога, но Бог и Закон Божий обязательно соответствуют друг другу. Воля Божья и закон обязательно соответствуют друг другу; потому что закон благ и Бог благ.

Скот и Оккам имели несколько другой взгляд на отношение между Богом и Законом. Мы видим его у Скота, когда рассматриваем его доктрину "принятия". Это было его понимание спасения, имеющее в качестве фундаментального принципа и предпосылки положения "ничто сотворенное не обязано быть принято Богом". Ничто из сотворенного Богом не может заставить Бога принять его. Скот исходил из ветхозаветной концепции Бога, как Того, кто сотворил закон и сотворил человека, как горшечник делает горшок. Кстати, Павел также использовал этот образ из Исх 45 в 9 главе Послания к Римлянам. Бог определяет, приемлемо ли для Него что-то или нет. Он определяет правила, Он определяет закон, посредством которого что-то становится приемлемым для Него. Не существует вечно предписания, которым может воспользоваться человек, чтобы,

выполнив его, сделать себя угодными горшечнику. Они просто горшки, которые Он формирует и делает, как Ему угодно. Таким образом, закон и человек полностью зависят от Бога, полностью зависят от Его благодати, Его милости, Его благосклонности.

В своей доктрине спасения Оккам тоже исходит из предпосылки подобного рода. Он предполагал, что Бог абсолютно и вечно свободен, и что все правила и предписания, все законы природы и человеческой морали исходят из разума Божия. Бог определяет, что такое реальность, и Он определяет, что правильно и что неправильно. Поэтому, оккамисты, следуя за своим лидером, Уильямом, разработали предпосылку, ориентир, который различал между абсолютной силой Божией и Его предназначенной силой. Его абсолютная сила - это сила, согласно которой Он мог бы сделать все, что желает, и это было бы правильно, потому что Он есть Бог; Его предназначенная сила - это сила, которую Он связал Своим обетованием, Своим заветом; это Его обещание людям, что Он будет управлять согласно законам природы и отношению к природному миру, и согласно законам человеческой морали, которые Он установил в Писании и в естественном законе, известном мужчинам и женщинам из их совести.

Для оккамистов все происходит из этого различия между "potentia absoluta", абсолютной силой Божией, о которой мы можем только размышлять, и "potentia ordinata", предназначенной силой Божией, на которую мы можем полагаться, потому что Бог дал нам обещание. Из различия между этими двумя видами Божественной силы развилось несколько теологических систем, которые восходят к философским корням Уильяма Оккама. Среди последователей Уильяма Оккама в течение двух последующих столетий некоторые очень строго придерживались предопределения и очень сильно подчеркивали благодать Божию. Среди них Григорий из Римини или Томас Брэдвардин. Но среди оккамистов было несколько значительных богословов, которых мы могли бы назвать полупелагианами; они так сильно подчеркивали дела, что они в большой степени заслоняли Божью благодать.

Один пример этой школы - немецкий теолог по имени Габриэль Биль. Биль был интеллектуальным предком Лютера. Нам точно неизвестно, когда родился Биль. Нам известно, что он уже занимался исследованиями и учил в конце 1430-х гг., значит, он вероятно родился около 1410 года. Он умер в очень зрелом преклонном возрасте в 1495 году. Его ученые занятия, отраженные в его работах, включали произведения Фомы Аквинского, Дунса Скота, а также Уильяма Оккама. Он также обучался у одного из участников движения позднего Средневековья, которое мы называем "Братья общинной жизни". Братья общинной жизни были группой мирян, которые способствовали образованию, служа в учебных заведениях и, наконец, беря на себя руководство некоторыми из них. Братья общинной жизни имели особый вид благочестия, который, например, отражается в работе Фомы Кемпийского "О подражании Христу". Это был своего рода сад мистического благочестия, целью которого было серьезное христианское служение в повседневной жизни верующего.

Габриэль Биль служил в качестве священника и служителя церкви до 1484 года. В этом году он был призван в новый Тюбингенский университет на место профессора богословия. Там он писал богословские труды и продолжал проповедническую деятельность. Как проповедник он подчеркивал важность провозглашения слова Божия таким образом, чтобы оно создало веру. Для него вера была, в основном, знанием того, что сказал Бог. Он не подчеркивал в вере сторону упования, как это делает Лютер, но он очень сильно подчеркивал необходимость хорошей проповеди в эпоху, когда хороших проповедей было немного. На уровне деревень вообще было немного проповедей.

Нас больше всего интересует богословие Биля, и он развивал свои идеи на оккамистском основании, которое он усвоил во время обучения в университете. Он не игнорировал полностью Скота или Аквината, но прежде всего был оккамистом. Для него

было важно различие между *potentia absoluta*, абсолютной силой Божией и *potentia ordinata*. Он учил, что лишь один Бог является абсолютно необходимым. Нет больше ничего, что было бы абсолютно необходимо с философской точки зрения. Но Бог совершенно непредсказуем в Себе. Он пользуется Своей абсолютной силой, как Он того желает, и ни один человеческий разум не может проникнуть в глубину разума Божия. Ни один человеческий разум не может постичь пути дел Божьих.

Позже мы поговорим о лютеровском различии между скрытым Богом и явленным Богом. Его понимание скрытого Бога вероятно восходит к пониманию абсолютной силы Божией у Габриеля Биля. Но Биль также учил, что абсолютная сила Божия в сущности нас не касается. Она является хорошим предметом для философской дискуссии или философского размышления, но мы живем под предназначенной силой Божьей. Бог заключил завет в природе и завет в человеческой морали. Эти заветы управляют наши восприятием жизни.

Доктрина спасения Габриеля Биля была описана одним современным ученым, изучавшим его труды, как доктрина спасения лишь благодатью и спасения лишь делами. Другими словами, мы могли бы сказать, что она большая смесь благодати и дел. Именно из-за этой смеси Лютер был сбит с толку. Система Биля была названа системой спасения только по благодати, потому что никто не принуждает Бога спасти любого человека. Он был подобен горшечнику, и мог сделать с горшками все, что Ему угодно. Но лишь по благодати, без принуждения какой-либо необходимости, Он установил систему, с помощью которой мы можем спастись от нашей греховности. Биль определял Божью милость как свободу Бога сделать Себя должником, который обязался вознаградить дела людей, которые сами по себе хороши, но не полностью достойны спасения, не полностью достойны дарования жизни, прощения, небес. Таким образом, Божья милость есть эта свобода, в которой Он решил быть милосердным и установить систему спасения. В этой системе спасения еще действует благодать, но дела дают ключ. Человеческое поведение дает ключ для доступа к Богу. Прежде всего, Бог говорит человеку (согласно Габриэлю Биллю): "Если на основании твоих природных сил ты сможешь сделать то, на что способен, если ты сможешь сделать то, что есть в тебе, тогда Я дам тебе Мою благодать. И с этой благодатью ты сможешь продолжать делать эти дела так, как это угодно Богу. Если ты будешь делать эти дела так, как это угодно Богу, ты будешь спасен."

Позвольте объяснить два ключевых элемента этой системы. Движение к спасению имеет четыре стадии. Прежде всего, человек во грехе движим совестью и искрой естественного знания о Боге, затемненного грехом, творить добро "из чисто природных сил". Это было ключевой фразой для Габриэля Биля: "Из чисто природных сил". Когда грешник сделал все, что мог, из чисто природных сил, он сделал то, что есть в нем. Он ответил совести, которую Бог поместил в человека, и этот голос установленного Богом закона побудил грешников сделать все, что они могли. Они сделали это в рамках своего рода веры, знания того, что добро знания о Боге. Они отвечают на откровение, которое Бог дал им для информации и увещания. Таким образом "они делают все, что могут", вторая ключевая фраза в этой первой стадии спасения. В понимании Биля "сделать все, что можно", есть своего рода принцип неуверенности. Мы никогда не можем знать наверняка, что сделали все, что могли. Мы знаем, чего требует Бог, чтобы Божия благодать стала действительно относиться к нам. Тем не менее, когда мы сделали все, что могли, из чисто природных сил, мы переходим ко второй стадии.

Вторая стадия - это Божий дар, дарование Его благодати. Эта благодать есть действительная сила, чтобы исполнять те же дела, но достойным образом. Дела на первой стадии - это добрые дела, и они имеют своего рода заслугу, но это лишь то, что в Средние века называли *meritum de congruo*, соответствующая заслуга. Это достоинство, которое на самом деле недостойно. Это достоинство соответствует Божьим требованиям, но это

достоинство на самом деле не заслуживает небес. Габриэль Биль верил, что когда мы делаем все, что можем из чисто природных сил, этого достаточно, чтобы заслужить дар благодати. Эта благодать приходит через таинства во второй стадии, где Бог дает Свою благодать. Затем мы переходим к третьей стадии, где мы снова смотрим на человеческие дела. Эти человеческие дела в третьей стадии есть поистине дела, которым Бог придает определенное достоинство. Это дела людей, которые сочетают то, что они делают с Божьей благодатью, чтобы получить дела, заслуживающие награду, называемую в средневековой системе meritum de condigno. Это достойное достоинство, эта достойная заслуга затем двигает нас к четвертой стадии, где мы получаем дар небесной жизни от Бога.

Мы можем назвать систему спасения Габриэля Биля системой двойного оправдания. Действительно, в понимании Билем оправдания есть два уровня, два уровня, на которых грешник становится праведным. Согласно Билю, в Крещении и таинстве покаяния Бог дает нам освящающую благодать. Эта освящающая благодать устраняет вину; она устраняет наказание как за первородный грех, так и за греховные деяния. Она не гасит огонь греха полностью, но уменьшает его, игнорирует его, она прощает. Затем грешник приходит к Богу и оправдывается Им, таким образом, что этот грешник может затем исполнять дела, которые заслуживают второе - полное - оправдание перед Богом.

Богословие Биля имело поразительное воздействие на чувствительного, честного молодого человека, каким был Мартин Лютер. Для многих людей в этом не было бы проблемы. Они бы просто предположили, что сделали все, что могли и перешли бы к тому, что создают таинства в их жизни. Лютер был другим.

Прежде, чем мы оставим всю тему спасения, я хотел бы сделать краткий экскурс для рассмотрения отношения между Лютером и Фомой Аквинским. В науке двадцатого века, например, в работе Гарри Максорли о понимании Лютером рабства и свободы воли, делается заявление, что Лютер, если бы он только смог понять Фому Аквинского, не впал бы в отчаяние, какое номиналистская система, подобная системе Габриэля Биля, навязывала чувствительной и честной совести. Мне кажется, что нужно признать, что понимание благодати и оправдания у Фомы Аквинского отличается от Биля. Фома подчеркивал хорошую августинскую традицию, из которой он пришел. Поэтому, он думал, что благодать является предваряющей, пользуясь средневековым термином. То есть, она всегда идет впереди всех человеческих дел. Лютер и Фома соглашались о первичности благодати. Тем не менее, у Фомы было другое понимание того, что такое христианская праведность. Фома считал, что благодать позволяет нам творить праведные дела; и на основе этих праведных дел мы становимся угодными Богу. Благодать дает нам силы, чтобы стать праведными, а стать праведным означает творить праведные дела. Лютер, с другой стороны, понимал праведность в отношениях с Богом не в смысле человеческого поведения, а в смысле необусловленного Божьего деяния. Таким образом, даже если бы Лютер мог понять Фому, он вероятно, все-таки не согласился бы с его определением праведности в очах Божьих. Другие ученые указывали даже, что Лютер не знал трудов Фомы. Возможно, он не читал книг Фомы Аквинского из первых рук; но через сборники мнений Отцов по разным темам Лютер знал Фому. Лютер знал Фому достаточно хорошо, чтобы знать, что между ними были серьезные разногласия по ряду тем. Хотя в определенном смысле эти двое исходили из общего основания в доктрине благодати, структура и предпосылки вокруг этой доктрины благодати были действительно довольно-таки различны.

Возвращаясь к Габриэлю Билю, отметим один последний момент в его богословии и во влиянии, какое он оказал на Лютера, на что мы должны обратить внимание. Габриэль Биль был типичным продуктом своей эпохи. Он верил, что Бог поставил Папу Викарием Христа над церковью, так что Лютер вырос в мире, где первенство папы воспринимали

как должное. Это первенство Папы включало власть авторитетно толковать Писание. Лютер рано узнал, что папа - Викарий Христа, и что его голос был голосом Христа для его дня и эпохи. Только через мучения Лютер отказался от веры в то, что Христос говорил через Папу в его дни и эпоху.

Прежде чем оставить предмет средневекового контекста Лютера, мы должны обратиться к теме толкования Библии в Средние века. В течение более тысячелетия христиане следовали направлениям толкования, изложенными в так называемой "квадриге", четырехчастной форме Писания, первоначально созданной Оригеном и его преемниками, в том, что мы можем назвать "аллегорической школой толкования Библии". В течение Средневековья, ученые, изучавшие Библию, искали четыре уровня значений в тексте. Они смотрели на значение в его историческом или буквальном контексте; затем они искали его важность для церкви в наши дни, его важность для христианской жизни, и его важность для будущего, в небесном царстве; библейские ученые всегда оценивали, что означает Библия буквально, а затем аллегорически, топологически и аналогически. Лютер изучал эти принципы герменевтики в Эрфурте и Виттенберге. Он обращался к буквальному значению Библии, чтобы получить основной ориентир, но затем он продолжал также поиск на аллегорическом, топологическом и аналогическом уровнях значений. Для современных людей важно признавать, что по крайней мере в теории средневековое богословие основывало свое учение на библейском тексте. В течение всего Средневековья оставался принцип, что учение церкви не может быть установлено без буквального текста. Доктрина не могла строиться лишь на аллегорическом, топологическом или аналогическом истолковании. Конечно же, собственные принципы не всегда соблюдаются, и можно быть почти уверенным, что многие христиане слышали проповедь доктрины из аллегорического, топологического или аналогического толкования текста. Предпосылкой и основанием для них был не буквальный текст Писания, а склонность проповедника; это случается и сегодня. Также важно признать это, потому что мы часто восхваляем Лютера как первопроходца в изучении Библии, так как он увел экзегетику от аллегорического метода. Но нам также важно признать, что Лютер никогда полностью не отказался от того, что мы называем аллегорическим толкованием. Он признавал, что часто проповедники будут пользоваться некоторыми аллегориями, как делает, например, Св.Павел в образах Сарры и Агари в Послании к Галатам. Тем не менее, в течение 1530-х годов Лютер с болью отказывался от этих аллегорических принципов толкования Библии и настаивал на буквальном толковании текста Писания. В его рассмотрении Ветхого Завета это было то, что мы можем назвать буквально-пророческий подход, иногда называемый топологическим подходом. Используя этот подход к тексту, он видел, что пророки Ветхого Завета действительно пророчествовали непосредственно об Иисусе и о спасении, которое мы имеем в нем.

Частью развития Лютера, как теолога была богатая средневековая библейская традиция. Иногда протестанты говорили, что Библия совсем не принималась во внимание в средневековом богословии. Сам Лютер способствовал этому ложному впечатлению своими резкими нападками на схоластическое богословие, которое он изучил и которое не могло понять весть Библии так, как понял ее он. Но когда Лютер учился, он конечно же, начинал с трудов по догматике, таких как "Сентенции" Петра Ломбардского и комментарии к ним; но он также был знаком с толкованием Библии, которое пришло через ряд средневековых традиций. Была традиция гомилетики, сильно ориентированная на людей традиция, и один из любимых проповедников Лютера, средневековый автор, которого он цитировал чаще всех был Бернар Клервоский, великий цистерцианский проповедник, труды которого Лютер цитировал в течение всего своего пути. Он без устали возвращался к Бернару, чтобы понять Писания. Затем у Лютера также был доступ к значительному числу библейских комментариев, глосс (кратких комментариев) и схолий

(более подробных комментариев), формировавших его понимание Библии, когда он был студентом, и на которые он позже ссылался, когда планировал свой собственный материал для лекций и комментариев. Именно в этой богатой традиции толкования Библии Лютер сформировал свою теологию. Нам нужно признать, что библейские толкования отражают не только библейский текст, но также и наши предпосылки, и мы должны всегда подчиняться тексту. Лютеру довольно болезненно пришлось усвоить в 1510-е годы, как отдалиться от метода толкования Библии, который мы называем аллегорическим, но также отдалиться от богословских предпосылок подобных тем, что были у Габриэля Биля. Именно это богословие имело смысл для Лютера, когда он отходил от благочестия, создаваемого делами, которое он испытал, вырастая в Эйслебене и Мансфельде. Но это благочестие, и затем схоластическое богословие, до такой степени духовно выбивало его из колеи, что боль от собственной греховности повергала его в отчаяние. Из этого отчаяния он научился ценить, понимать, впитывать обилие и сладость благодати Божией, когда он нашел ее в проповеди Иисуса Христа. Без этого средневекового интеллектуального контекста, сгибавшего его чувствительную и честную душу в болезненном направлении, он возможно никогда бы не пришел к пониманию богатства милости и благодати Божией.

Лекция III. Средневековый народный религиозный контекст Реформации

Мы не поймем Мартина Лютера полностью, если мы не признаем, что этот молодой богослов был отчасти продуктом не только схоластической теологии и своего монашеского опыта, но также лет своего воспитания, а значит, средневекового народного благочестия. Он рос в среде небольшой деревни, где действовало многое из средневековой крестьянской религии. Он рос в контексте средневековой народной религии.

Более того, Лютер проницательно сознавал, что люди, к которым он обращался как пастор и проповедник, были людьми в плену средневековой народной религии. В сущности, некоторые из ведущих римско-католических мыслителей того времени критиковали не только Мартина Лютера, но также и других протестантских реформаторов. Они говорили реформаторам: "Вы изображаете нас карикатурно. Мы никогда не учили ничему подобному". Реформаторы отвечали: "Но ваши люди этому верят. Вы не исправляете ошибочные мнения народных верований."

В последние годы европейские ученые много сделали для противопоставления между верованиями элиты и простого народа. Вера элиты - в случае церкви теология, которая в шестнадцатом веке была в печатных изданиях - формировалась образованным классом. Учение позднего Средневековья было продуктом сочетания элементов библейской мысли с элементом греческих философских традиций, которые использовались богословами этого периода, чтобы помочь себе лучше выразить свои идеи, которые они приобретали из изучения библейских текстов.

Народные верования в Европе позднего Средневековья, с другой стороны формировались не только при встрече с верой элиты, которую проповедовали народу. Средневековые народные верования все еще во многом формировались древними племенными верованиями, бывшими до прихода христианства, и так и не изменившимися до конца. Конечно, церковь изгнала языческих богов. Но церковь не изменила основной структуры религиозных верований, установленной этими дохристианскими языческими религиями. Прежде всего, у миссионерствующей Церкви было недостаточно персонала. В начале христианизации Западной Европы было просто недостаточно хорошо обученных служителей, чтобы изменить жизнь людей. Хотя все имена богов были изменены, многие

из древних религиозных сил и многие древние боги остались, просто приняв имена христианских святых.

В течение всего Средневековья существовала проблема нехватки кадров. Было фактом, что Церковь так и не смогла подготовить хороших деревенских священников для большинства деревень. Часто священники были неграмотны. Они едва ли помнили мессу; иногда они даже не помнили ее правильно. Слишком во многих местах мессу произносили неграмотные священники, и они не могли делать ничего, кроме исполнения церковной литургии. Они не могли выйти за ее пределы, проповедовать Слово Божие.

В этих обстоятельствах неудивительно, что продолжалось использование древних языческих верований в распространенную Божественную силу. Это верование помещало Божественные силы в материальные элементы, или в людей с особыми силами, или в особую святость некоторого героического служения в Церкви, особенно если те, кто его исполнял, имели связи с данной местностью. Эти святые служили в качестве местонахождения силы, к которой можно было обратиться, чтобы Бог, который, как думали, был слишком далек, чтобы слышать и заботиться, мог бы послать через них Свою силу в повседневную жизнь людей из деревни.

Важно помнить, что вера элиты и вера простого народа не были полностью отделены друг от друга. Конечно, проповедь Церкви - верования элиты - имела значение для религиозных взглядов народа. Однако, также важно помнить, что верования народа оказывают влияние на верования элиты. Богословы происходили из народа, из деревень. Они прислушивались к людям в деревнях и стремились сделать свою весть значительной для народа. В этом процессе всегда есть искушение для богословов, более или менее ясно понимающих Слово Божие, приспособить его к простым людям, придать ему форму, более понятную для жителей деревни. Тем самым, они теряли что-то из силы Слова Божия.

Мы часто думаем о Средних веках, как об великой эпохе веры. Это и так, и не так. Конечно, религиозные формы создавали всю культуру. Самым важным зданием в деревне или в городе всегда была Церковь. Самыми важными звуками были ее колокола, вызывающие часы дня. И все-таки, мы знаем из жалоб проповедников, что люди в своей повседневной жизни часто уделяли Церкви не слишком много внимания. Часто они сердились на Церковь, потому что она угнетала их. Тем не менее, следует отметить, что для Германии также верно замечание, сделанное о Франции времени позднего Средневековья, что у простых людей был "большой аппетит к Божественному".

За сто пятьдесят лет до Реформации это, возможно, было не совсем верно. После того, как чума опустошила Европу, это нанесло сокрушительный удар по населению не только количественно (вымирили целые деревни), но и психологически. В последовавшие годы возможно не было слишком интенсивного высокого уровня поклонения. Люди просто цеплялись за жизнь. Но, по мере того, как европейское общество оправилось от "черной смерти" в 1400 годы, религиозное поклонение возросло, отчасти из-за панического страха перед чумой. Поскольку люди проводили больше времени в религиозном поклонении, расходовалось больше денег на строительство алтарей и на дела благотворительности. Итак, мы видим, что аппетит к Божественному выразился в резком росте народного поклонения. В то же время, мы чувствуем в жалобах, прежде всего народа, но также некоторых заинтересованных в реформе священников, уменьшение удовлетворенности самой системой. Было уменьшение удовлетворенности человеческими попытками управлять собственной судьбой, через ритуалы Церкви, или через добрые дела, которые предписывала Церковь. Хотя "черная смерть" миновала и жизнь вернулась к более или менее нормальной, повседневная жизнь гораздо больше сосредоточивалась на грядущей смерти, чем это бывает в наши дни. В позднем Средневековье, некая аура мрака, смерти и даже проклятия окрашивала жизнь людей день за днем. Это не означает,

что они не наслаждались своим трудом, хотя он был более изнурительным, чем труд большинства людей сегодня. Но опыт повседневной жизни позднего Средневековья был намного больше связан с болезнью и насилием. Люди умирали не на безопасном расстоянии от своих семей. Они обычно умирали вблизи, в крестьянской хижине, или даже в комнатах замка.

Многие проповедники этого периода зарабатывали капитал на страхах людей. Они манипулировали страхами людей, чтобы иметь над ними определенную религиозную власть. В искусстве и литературе этого периода много внимания уделялось смерти. В литературе был жанр, называемый "искусство умирания", "Ars moriendi". В народном искусстве этого времени, танец смерти подчеркивал, что молодые девушки и старики, короли и крестьяне, священники и мошенники, все будут приглашены танцевать со скелетом, представляющим смерть. Лишь изредка, мы видим, как в этих танцах смерти проявляется религиозный мотив. В Берлине есть алтарная картина, написанная в 1484 году, превращающая танец смерти в христоцентрический танец, где Христос вмешивается и поражает скелета смерти. Но большей частью, преувеличенное внимание к смерти было не обязательно религиозной темой. Смерть просто существовала как угнетатель.

Многие алтари в Церкви изображали суд Христа. По какой-то причине те, кто стоит по левую руку Христа, брошенные в адское пламя, изображены более оживленной сценой, с красным цветом адского огня, чем неяркий белый цвет одежд святых, идущих на небеса. Возможно, алтари не производят большого впечатления в двадцатом веке, когда нас бомбардируют образы телевидения, журналов и тому подобное. Но в Средние века искусство алтаря было чем-то особенным. Люди в крестьянской деревне вообще встречали мало изображений, и образы их алтарей запечатлевались в их разуме. Они жили в тени суда, даже если они часто не поддавались страхам, которые приходили в их жизнь через эти алтари.

В практике средневековой религии была также важна исповедь. Для исповедников составлялись толстые руководства, чтобы помочь им испытывать души и поведение их людей. Руководства для исповеди были предназначены для произнесения отпущения грехов. Они часто сосредотачивались на тщательном рассмотрении жизни в поисках каждого греха, ибо нужно было исповедовать все смертные грехи, для того, чтобы они были прощены. Говорили, что руководства для исповеди вероятно больше учили людей о грехе, чем добивались признания уже совершенных грехов. Ибо священники часто направляли, или помогали людям исповедовать грехи. Без сомнения, идеи, содержащиеся в руководствах, давали новые предложения закоренелым грешникам, приходящим на исповедь.

Когда мы говорим об ауре смерти, окружавшей жизнь в Средние века, также важно помнить, что даже в эту великую эпоху веры, небеса могли подождать. Первостепенные религиозные заботы большинства людей были вероятно подобны первостепенным религиозным заботам большинства людей нашей эпохи: не попадут ли они на небеса, а останутся ли живы их свиньи, минует ли их град, будет ли здорова их бабушка. Многие из религии, большинство из практики религии, было нацелено на повседневную жизнь. Она была нацелена на то, чтобы отогнать силы зла с помощью сил добра. По этой причине, молитвы святым, использование мессы, использование других видов религии, отражавших скорее ритм языческой жизни, чем ритм Писания, имели первостепенную важность для большинства людей.

Давайте кратко рассмотрим роль или место святых в средневековых народных верованиях в Северной Германии. Недавние исследования предполагают, что в Северной Германии, Скандинавии и в части Англии, святые играли меньшую роль, чем в некоторых других районах, потому что в этих областях было меньше местных героев, меньше местных святых. Это может помочь объяснить, почему поклонение святым,

молитвы святым, менее важны в понятии Лютера, чем некоторые другие элементы средневековых христианских верований.

Конечно, было по крайней мере одно важное исключение, и это была Дева Мария. У Девы Марии было человеческое лицо милосердия в эпоху, когда об Иисусе думали, как о судьбе. Марии отводилось очень великая роль заступницы за своих людей, перед ее Сыном и перед Его Отцом. Поклонение Марии принимало множество форм, и интересно отметить, что поклонение Марии часто происходило в местах, где до прихода христианства было поклонение языческим богиням. Один пример этого Лурд во Франции.

Поклонение Деве Марии также принимало некоторые языческие формы; к ней часто обращались подобно обращению к языческим богиням в дохристианскую эру. Помощь Девы Марии часто изображалась, часто провозглашалась, в алтарях, посвященных ей в Церквах. Несколько источников питали поклонение Марии. Два средневековых ордена, поставлявшие странствующих проповедников для Церкви, доминиканцы и францисканцы, развили, каждый по-своему, различные виды благочестия, связанного с Марией, но оба были очень важны для развития поклонения Благословенной Деве. Поскольку, они были так важны в проповеднической жизни средневековой Церкви после их формирования в тринадцатом веке, они помогли распространить и усилить поклонение Марии, которое уже существовало.

В схоластическом богословии тоже много обращались к Благословенной Деве. Габриэль Биль, подчеркивал роль Девы как посредницы, как заступницы за людей Божьих. В важных частях мистической традиции, Мария была помощницей в ускорении верующих к союзу с Богом и она также была очень важным действующим лицом в мистической традиции. Даже в народной и почти психологической стороне средневековой культуры, миннезингеры, менестрели этого периода, также пели хвалу их великой и нежной любви, Благословенной Деве, Матери Божьей, одновременно сочиняя мирские песни о любви.

Марию часто изображали как Царицу Небесную - В эпоху позднего Средневековья некоторые богословы учили, что она действительно умерла; некоторые алтари изображают святых в Иерусалиме, собравшихся вокруг смертного одра Матери Христа. Но было также важное предание, оспаривавшее ее телесное усупение. Некоторые алтари изображают ее поднимающейся от земли, не умершей, со Святой Троицей, ожидающей ее, Отец с короной в руке готов сделать ее Царицей Небесной.

В конце пятнадцатого века в Германии был изобретен розарий для молитвенной дисциплины. Центр его был в произнесении важной части средневекового катехизиса, Ave Maria. Поклонение Марии было чрезвычайно важно, когда христиане пытались обрести утешение от небесных сил. Марию часто изображали также не только с Младенцем Иисусом на коленях, но и с ее матерью, Анной. Мать Марии, Анна, играла важную роль в немецком благочестии позднего Средневековья. Мы можем видеть указание на это в призыве Мартина Лютера к ней, когда он, боясь умереть, возвращаясь в Эрфурт той грозной ночью, поклялся стать монахом. Этот обет был дан Св.Анне, которая была важна для него, потому что она была покровительницей тех, кто работал в горном деле и металлургии. Она была также важна для него, потому что стояла рядом с Блаженной Девой, к которой Бог конечно прислушивался больше, чем к кому-либо из святых. Интересно отметить, что в истории Анны и ее мужа Иоакима есть подражание и повторение ряда библейских моментов из истории Марии и Иосифа: явление ангела Иоакиму, например. Однако, история Анны и Иоакима имеет ряд других интересных различий, например, бездетная пара, желающая иметь ребенка, возможно, это ветхозаветных тем, таких как Авраам и Сарра. Здесь присутствует библейская структура истории, но легенды вокруг Анны и Иоакима были придуманы.

Другое изображение Марии во многих алтарях была "Мария с защитительным

покровом." Мария расстилает свою мантию над стадом Иисуса, Мария дает защиту тем, кого Добрый Пастырь собрал для Себя. Один из признаков того, что здесь мы, конечно же, встречаем старый языческий ритм и старые языческие формы в христианских святых, это тот факт, что часто были конкурирующие формы или конкурирующие группы поклонения, собранные вокруг образа Девы Марии. Из Англии у нас есть пример спора между двумя местностями, о том чья Дева Мария более сильна. Это было отчасти связано с коммерческой конкуренцией, потому что оба пытались привлечь больше паломников в местную Церковь.

Из периода начала Реформации в Швейцарии у нас есть пример четырех доминиканцев, которые были осуждены и действительно сожжены за попытку устроить ложное чудо Благословенной Девы Марии, чтобы доказать, что их понимание ее роли в жизни Церкви было выше францисканской мариологии. Попытка провалилась; чудо было разоблачено, и Церковь сломала это проявление суеверия. Но даже члены доминиканского ордена, которые обычно были довольно хорошо обучены, были в ловушке этого понимания доктрины Церкви, которое могло побудить их желать доказать, что их понимание Девы было правильным, на основе сфабрикованного чуда.

Даже в Северной Германии, где поклонение святым было менее важно, чем в других частях Европы, были местные святые покровители. Иногда это были английские миссионеры, впервые принесшие Евангелие в данную область; иногда это были местные покровители, защищавшие народ данной области. Были также святые, предназначенные для особых целей, для особых ситуаций, в которых Божественная сила была нужна для решения конкретной проблемы. Наиболее известные из этих святых были собраны в группу. Их называли Четырнадцать вспомогательных святых или Четырнадцать святых заступников, которые принимали молитвы для различных целей. Семь из вспомогательных святых заботились о духовных нуждах, семь давали помощь во временной сфере. Самый известный пример четырнадцати вспомогательных святых - святой Христофор. Согласно легенде, святой Христофор, будучи язычником, переходил реку и почувствовав на себе большой вес, обнаружил, что это воистину был младенец Иисус. Он был святым, который заботился о путешественниках. Перед некоторыми Церквями, или сразу за их дверью, часто были статуи святого Христофора, выше человеческого роста. Перед этими статуями люди позднего Средневековья возносили особые молитвы святому, чтобы он защитил их во время путешествий. Мы знаем также святого Вита, потому что его именем названа особая форма паралича. Его компетенцией действительно был паралич; именно этому святому молились для исцеления от такого рода болезни. Святой Денис, или святой Дионисий, епископ, обезглавленный за свою веру, был объектом молитв от болезней головы, головной боли и тому подобного, так как он имел особый опыт в этой сфере.

Святые передавали свою силу непосредственно в ответ на молитву и другие формы поклонения. Они также передавали свою силу через реликвии. Конечно, анимистическое понимание Божественной силы, находящейся в материальных предметах, не исчезло из европейского сознания под влиянием христианства. Считалось, что Божественная сила пребывает в людях, например святых, которые ушли на небеса, но могли оттуда распределять свою силу. Но люди верили, что они оставили после себя некую силу. Они стояли за силой, которая размещалась в их останках, например костях, их телах, или в их одежде, или в предметах, к которым они прикасались и которыми пользовались, особенно в их работе.

Святые могли также распределять свою силу в ответ на молитвы, которые понимались как индульгенции. Практика индульгенций предназначалась для того, чтобы получить особый дар благодати, через силу святых, хранившейся в "сокровищнице святых". Практика индульгенций восходит к ранним крестовым походам в конце

одиннадцатого и двенадцатом веке, когда определение христианские поступки вознаграждались освобождением некоторого количества времени из чистилища. Индальгенции приписывались молитвам перед мощами, и во времена Лютера, денежным выплатам для работы Церкви. Составлялись собрания, например, в замковой Церкви Курфюрста Саксонии в Виттенберге Фридрих Мудрый собрал коллекцию мощей, чтобы люди могли приходить туда для поклонения, чтобы добиться освобождения из Чистилища. В случае с Виттенбергом, в пик популярности этого собрания, незадолго до Реформации, человек мог получить освобождение от более 100.000 лет чистилища для себя и для своих любимых, для которых совершалось поклонение.

Личность Христа все-таки была жизненно важна в благочестии позднего Средневековья. Одно из любимых изображений Христа называлось "Муж скорбей". Иисуса больше ценили как того, кто страдает вместе с нами, и дает нам пример жизни, заслуживающей благодать, которая в конце дает небесную праведность. Он был менее важен, как тот, кто страдает за нас, как тот, кто искупил грех через Свою жертвенную смерть или через Свое воскресение к жизни. Иногда, ко Христу приближались через святых, иногда - непосредственно, через собственные дела.

Вероятно, самая драматическая и самая непосредственная встреча со Христом средневекового крестьянина и средневекового горожанина происходила в мессе. В средневековой деревне не было более важного момента, чем момент, когда хлеб и вино освящались и тем самым, пресуществлялись в тело и кровь Христа. Это был момент особенной силы особенного присутствия Самого Бога в деревне. Считалось, что посещение мессы, не обязательно с получением даров, передает благодать Божью. В сущности, получение тела и крови Христа было для многих слишком устрашающим, но простое присутствие имело огромное религиозное значение. Посещение мессы, нахождение в присутствии Божьем, когда Его тело и кровь находились на алтаре, имело религиозное значение в двух аспектах. Оно было воротами к Божьему расположению вообще, а это прежде всего означало ворота на небеса. Мессу можно было посещать для себя; ее также можно было посетить от имени умерших, которые сейчас страдали свое временное наказание в течение долгих лет в чистилище. Мессу можно было служить от имени умерших. Многие семьи копили и копили деньги, чтобы им хватило денег купить особую мессу за кого-то из родных, чтобы этот человек мог быстрее прийти на небеса, и не оставался бы так долго в чистилище. Также важно помнить, что мессу служили для того, чтобы принести силу Божью в деревню, чтобы Божья сила присутствовала, защищая от существующего зла. Считалось, что месса приносит много пользы не только для вечной, но и для повседневной жизни. До нас дошли рассказы из позднего Средневековья, что люди доставали облатку изо рта, прятали ее где-то у себя и приносили домой, может быть для того, чтобы положить в суп больному члену семьи, может быть, чтобы прибить над дверью свинарника, для отпугивания бесов, чтобы в супе была свинина в течение всей зимы.

Посреди мира, в котором поклонение сосредотачивалось на ритуальных подходах к Богу, к мессе, и к святым через различные виды молитв, было несколько особых видов поклонения. Многие из них были пассивными, например, посещение мессы, но некоторые из них были активными, и важность многих из них возросла в период позднего Средневековья, когда у людей было больше времени и больше денег, которые можно было потратить на религию. Состоятельные семьи могли тратить деньги на религию. Быстрое развитие церковного искусства, которое испытывала церковь позднего Средневековья, было во многом обязано росту поклонения, особенно среди тех, кто был достаточно состоятелен, чтобы строить алтари. Они дарили своим Церквям алтари, где могли служить особые мессы, прежде всего, за семьи дарителей. Особенно, городские Церкви добавляли дополнительные алтари, когда семьи воздвигали алтари для того, чтобы

служить мессы за мертвых. Если ремесленники были недостаточно богаты, чтобы купить собственные алтари, их гильдии часто покупали алтари, где можно было служить мессы за отдельных членов гильдии. Некоторые люди, которые не были членами гильдий, также объединялись в братства, хотя в братства входили также члены гильдий. Эти братства, популярность которых возрастала в период позднего Средневековья, были страховыми обществами. Они брали на себя расходы по погребению, а иногда даже поддержку вдов и сирот своих членов. Они также практиковали совместные молитвы, а также часто занимались добрыми делами милосердия для жителей селения, также совместно, но они сосредотачивали свое внимание на мессах за своих членов.

В позднем Средневековье были также важны паломничества. Обычно паломничество предпринимали, чтобы приобрести индульгенции. Люди посещали особые места, особые алтари, чтобы получить помощь от болезней и освобождение от чистилища, а иногда также ради краткого отдыха. Лютер критиковал паломничества, так как они отвлекали людей от занятия своим призванием. Крестьянину мог потребоваться год, чтобы вместо помощи в возделывании земли в деревне, отправиться в какое-нибудь дальнее место. Любимым местом были Рим, а также Сантьяго де Компостелла в северной Испании, куда были принесены кости Св.Иакова. Одним из любимых мест паломничества для немцев был Кёльн, куда мародерствующая армия принесла из Милана кости Трех Волхвов или Трех Царей, во времена Высокого Средневековья.

Также особенно важными среди немцев были места паломничества, посвященные поклонению телу Христову в причастной облатке. Например, в деревне Виленах, в Бранденбурге, в церкви произошел пожар. Согласно легенде, вся церковь сторела, но чудесным образом сохранилась облатка. Предприимчивые жители Виленаха отстроили свою Церковь и объявили, что сила Божия присутствует там особым образом, потому что тело Христово не было уничтожено огнем, хотя пожар сжег все вокруг Него. Виленах стал популярным местом, куда люди ходили, чтобы особым образом ощутить присутствие Божие и иметь особый доступ к Нему.

На исповеди, священники продолжали предписывать другие виды удовлетворения, не только такое ритуальное удовлетворение, но также удовлетворение простого милосердия, совершения добрых дел для ближнего. Притязания религии на жизнь людей продолжали расти, продолжали расширяться в период позднего Средневековья. В то же время, нужно отметить, что как вероятно и во все эпохи истории Церкви, антиклерикализм был силен, и он играл важную роль в подготовке сцены для Реформации среди простых людей. Было много причин, почему люди не особенно любили своих местных священников, и много причин, почему они были особенно недовольны высокопоставленным духовенством. Через Альпы к простым людям просачивались истории о злоупотреблениях в Риме, о nepотизме и сексуальной распущенности, злоупотреблениях богатством. Роскошь, в которой жили высокопоставленные служители, возмущала жителей Германии, которые чувствовали себя угнетенными, когда папские сборщики налогов оказывали давление на местных епископов, чтобы поднять сборы для различных церковных проектов.

Но более непосредственно, у людей были проблемы с местными священниками. Прежде всего, существовала проблема некомпетентности. Священники часто были из той же местности, где находилась деревня. Часто они были необразованны, иногда даже неграмотны. Они узнавали что-то о мессе от какого-нибудь священника. По рекомендации местного дворянина, местный епископ ординировал их, чтобы служить в Церкви, ведя литургию, часто без какого-либо знания о проповедовании, или пасторском душепопечительстве.

По крайней мере с тринадцатого века и далее, приходским священникам в Германии был навязан целибат. Усилия по навязыванию Целибата начались значительно

раньше. В результате, священники имели любовниц, а в средневековой деревне, конечно же, не было секретов. Так что лицемерие на виду у всех также беспокоило жителей деревни. В определенном смысле, священник оказывался в невозможной ситуации. Ритмы языческой жизни означали, что люди презирали мужчину, у которого не было сексуальных способностей. И все же закон Церкви навязывал воздержание среди священников, поэтому, его проклинали в глазах людей, если он воздерживался, и проклинали, если он не воздерживался. Поэтому, когда Мартин Лютер пришел с призывом к Евангелию, что включало свободу от бремени средневековой религии, и также предлагало новый взгляд на то, что значит быть священником; и то, что сами люди должны быть священниками, и то, что служащие священники должны быть пасторами; это было маленькое чудо, и люди хотели это слушать.

Лютер, конечно, был не первым, кто пытался что-то сделать против этого упадка и проблемы качества средневековой религии. Конечно, этот "аппетит к Божественному", который ощущали европейцы периода позднего Средневековья, предполагает, что все население было заинтересовано в попытке реформировать Церковь еще раз. Но также среди лидеров Западного христианского мира этого периода был интерес к реформе. На высших уровнях Церкви слишком немногие были заинтересованы в реформе, но среди людей, конечно, предпринимались определенные усилия, чтобы улучшить, а не ухудшить религиозную жизнь.

Одним из самых важных примеров этой жажды реформы, было движение, называемое "Братья общинной жизни". Движение "Братьев общинной жизни" началось как движение мирян в Нидерландах на рубеже пятнадцатого века. Оно больше привлекло внимание к Самому Христу. Его благочестие в основном выражалось в труде Фомы Кемпийского "О подражании Христу". Этот вид благочестия отказался от многих суеверий этого периода. Он меньше сосредотачивался на ритуальных делах поклонения, и больше на делах любви к ближнему. Братья общинной жизни особенно интересовались образованием, чтением Библии и проповедью вести Писания. В своем личном благочестии они подчеркивали чувство смирения с несколько мистическим оттенком, и кротости, что повлияло на Лютера через школу в Магдебурге, в которой он учился.

В течение Средневековья появлялись также более радикальные группы инакомыслящих, группы, восставшие против традиций Церкви. Они пришли к такому взгляду на Библию, который не признал более позднее протестантское понимание оправдания через веру, как часть вести Библии. Эти группы были крайне моралистичны, не видели того, что христианская жизнь исходит из упования на Бога. Они часто были антиклерикальными, потому что возникали в социальных группах, пытавшихся отстаивать свои права. Они прежде всего обращались к ремесленникам, недавно пришедшим в города, чтобы заниматься ремеслами и развивать производство, например, ткачество. Поскольку они были антиклерикальны, они выступали против оружия, которым пользовалось духовенство, чтобы подчинить людей, таинств, в особенности мессы. Часто они были милленаристами. Влияние и численность этих групп сократилась (хотя их влияние и численность никогда не были велики) в конце пятнадцатого века, когда реформа приняла более естественное и нормальное направление, выражавшее стремления и желания народа.

В этом всеобщем духе религиозного усердия и недовольства, Лютер родился, учился и был послан на свой путь реформирования Церкви.

Лекция IV. Евангелический прорыв Лютера

Одним из самых интересных, но может быть тщетных диспутов среди ученых двадцатого века, изучающих Лютера, был так называемый спор о *Turmerlebnis*.

Turmerlebnis - это немецкое слово, обозначающее "Переживание в башне". В августинском монастыре в Виттенберге, где жил Лютер, была башня. В сущности, именно в этой башне Лютер предположительно пережил евангелический прорыв, прорыв к Евангелию, который вызвал Реформацию. Над датировкой этого евангелического прорыва в течение многих часов ломали головы многие ученые, но это привело к очень малым результатам, по крайней мере, в первой половине двадцатого века.

В так называемом, Лютеровском Ренессансе, или Ренессансе изучения Лютера, в начале этого века, одним из важных вопросов, было определить, что составляло Евангелие, которое провозглашал Лютер. В добавление к этому, существовал своего рода романтический интерес узнать, когда именно Лютер пережил некий волшебный момент, в котором ему стало ясно все богословие. Однако, нет никакого первоисточника, указывающего на такой волшебный момент. Из того, что мы знаем о личности Лютера и его развитии, созревание его понимания богословия было медленным. В теологическом смысле не было удара молнии, хотя возможно, он и пережил удар молнии на пути к пониманию и провозглашению вести Иисуса Христа. Римско-католический ученый Хартманн Грисар, на рубеже этого века, был уверен, что некий магический момент должен был быть. Некоторые утверждения Лютера, возможно, указывают на особый момент в развитии, который он считал важным. В 1539 г. он датировал его двадцатью годами раньше, 1519 годом, но большинство ученых начала этого века хотели найти более раннюю дату, в 1510-х годах, возможно, в 1513, когда он читал лекции по Псалтири.

В 1960-е и 1970-е годы ученые выдвигали все больше и больше аргументов за более позднюю дату, некоторые находили этот критический момент в лекциях по Посланию к Римлянам, 1515 и 1516 года, а другие сосредотачивались на 1518 и 1519 годах. Конечно, Лютер открыл что-то о благодати Божией довольно рано. В сущности, некоторые недавние исследования предполагают, что даже в его самых первых лекциях 1509 года по "Сентенциям" Петра Ломбардского можно найти сильный акцент на благодати Божией.

Наконец, богословие Лютера согласовалось в 1518 и 1519 с его пониманием "обетования" и "веры", "оправдания" и "истинного различия между Законом и Евангелием". Отдельные кусочки и части этой головоломки были сложены такими учеными, как Урас Сарниваара, американский ученый финского происхождения, в своей книге "Лютер открывает Евангелия"; немецкий ученый Эрнст Бизер, в своей книге "Fides et auditu"; и Лоуэлл С.Грин в своем труде о том, "Как Меланхтон помог Лютеру открыть Евангелие". Отчасти, эта путаница происходит из того факта, что определение евангелического прорыва Лютера дается не столько Лютером, сколько нами, отдельными учеными, имеющими различное понимание того, что важно в действительности, что действительно существенно, и что действительно полезно в богословии Лютера.

Так что, определение богословского прорыва Лютера дается больше с точки зрения наблюдателя двадцатого века, чем с точки зрения самого Лютера. Нам нужно признать, что в действительности было два ключевых вопроса, и те две стороны ключевого вопроса Лютера: Как я могу оправдаться в глазах разгневанного Бога? Первый из этих вопросов: Поскольку я чувствую, что отделен от Бога своим грехом, поскольку я ощущаю свою вину, как я могу обрести прощение грехов? Первоначально, Лютер должен был признать, что его собственные дела не могут принести ему мир, не примиряют его с Богом. Медленно он должен был приходить к пониманию, читая труды Августина и других, что Бог прощает лишь из чистой благодати.

Затем был второй аспект этого вопроса: как я могу остаться праведным в глазах Божьих; как я могу быть уверен, что прощение будет продолжаться? В начале всего процесса прихода к Библейскому пониманию Евангелия, у Лютера было понимание благодати, которое мы можем назвать "теорией выключателя". Он верил, что когда он

ходил к отцу-исповеднику и получал отпущение грехов, в нем включался свет благодати, и он был угоден Богу; и если бы он умер, то попал бы на небеса. Совершение смертного греха выключало свет, и если бы он умер прежде, чем обратился к священнику, чтобы получить отпущение грехов (прежде, чем его грехи снова были бы прощены), он оказался бы в аду.

Этот второй аспект вопроса очень важен: как я могу быть уверен, что останусь в Божьей благодати. Как я могу быть уверен, что Божье расположение будет сиять мне вечно? Ко времени начала своих лекций о Псалтири, Лютер уже шел по пути понимания прощения лишь по благодати. Его понимание полного спасения лишь по благодати - уверенности в спасении, уверенности в том, что он обретет покой на руках Иисуса Христа, от Которого никто не отделит его - развивалось медленно. Оно развивалось, когда он больше пользовался дарами библейских гуманистов и глубже понимал библейские тексты. Это помогло ему выйти из состояния угнетенности, которое мучило его из-за греха, в нежность и яркий свет Божьего прощения в Иисусе Христе.

На пути к этому прорыву к Евангелию, достигшему апогея около 1518 и начала 1519 года, было несколько важных шагов. Прежде, чем рассмотреть эти элементы, мы должны повторить факторы, которые повлияли на евангелический прорыв Лютера и привели его к пониманию Евангелия.

Рассматривая эти элементы, мы прежде всего признаем, что было два отрицательных элемента: схоластическое богословие и монашество. Номиналистская или оккамистская система, которую Лютер изучал, как студент богословия, лишь подтвердило в его уме народное благочестие тех дней. Лютер боролся с учением Габриэля Биля о том, что Бог дает свою благодать тем, кто сделал все, что может, действуя из чисто природных сил. Большинство людей думают, что они делают все, что могут; это нетрудно. Если все дело было в том, чтобы делать все, что мы можем, большинство из нас были бы в хорошей духовной форме. Но не Лютер. И Лютер не был уникален в его дни. В монашеской литературе развился особый жанр для рассмотрения того, что называлось скрупулезность. Лютер был особенно чувствителен, и знал, что самые лучшие из его дел все равно были как запачканная одежда. Он знал, что пытаться сделать все возможное, было за пределами его понимания, но он все еще не определил это точно. Он был уверен, что не имел этой первоначальной благодати, необходимой для совершения добрых дел, которые обеспечили бы благоволение Божие. В 1515 и 1516 гг. Лютер, наконец, прямо отверг концепцию Биля о делах, которые в вас, о совершении всего возможного, для того, чтобы добиться излияния в вас Божией благодати, чтобы произвести те добрые дела.

Лютер придавал исключительное духовное значение схоластическому, оккамистскому, номиналистскому пути понимания спасения. Его духовное бремя вынудило эту систему взорваться под ним. Мы можем понять его гнев, когда он на всю оставшуюся жизнь обратился против схоластического богословия. Многие из его современников не находились в таком плену схоластического богословия. Они не основывали на нем весь свой духовный мир, и поэтому, когда выступали против него, делали это намного менее страстно, чем Лютер. Для Лютера заблуждения схоластического богословия были поистине делом жизни и смерти. Он реагировал против них с ожесточением.

Во многих отношениях схоластическое богословие лишь укрепило его прежнюю веру в монашество. Монашество предлагали людям тех дней, как лучший путь - не единственный, но лучший путь предстать перед Богом, разгневанным на грешников, чтобы Он мог простить грешников и примириться с ними. Лютер возложил все свои надежды на систему монашества. Он отдал всю свою жизнь, всю свою энергию, системе монашества. Он бросил юридический факультет; он до некоторой степени отдался от отца, чтобы стать монахом. Чтобы стать монахом и идти по монашескому пути, он

пожертвовал многим. Это не сработало. Он возложил на него весь свой духовный вес, и оно взорвалось под ним. Он также обратился против него с ожесточением.

Евангелический прорыв Лютера существовал на фоне этих двух элементов средневекового богословия и благочестия: схоластики и монашества. Эти два отрицательных элемента определили его путь к Евангелию! Не схоластический метод, а именно содержание оккамистского богословия, направлял его на собственные добрые дела, и содержание монашеской жизни также направляло его на спасение самого себя, делая добро. Нужно понять эти два элемента, если мы хотим полностью и правильно воспринять, чего же искал Лютер и против чего он выступал, совершая свой прорыв к Евангелию.

Как происходил этот евангелический прорыв? Он происходил через людей. Христианское богословие развивается в христианском обществе, и для Лютера это происходило как через живых людей, так и через мертвых. Ибо общение христиан друг с другом проходит не только с теми, которых Бог поместил в ту же эру, в которой мы имеем благословение жить, но также и с христианским прошлым, с христианской традицией.

Два человека были особенно важны в богословском развитии Лютера. Один был современник Лютера, дворянин и глава августинского ордена, Иоганн фон Штаупитц, которого мы уже упоминали во введении о жизни Лютера. Он был саксонским дворянином, родился в 1469 году; он умер в разочаровании и отчуждении от Лютера в 1524 г. Часто наставники, обнаруживают, как между ними и их самыми смелыми учениками, которым приходится жить в другом поколении, развивается дистанция. Фон Штаупитц учился в Кёльнском и Лейпцигском университетах. Он вырос в августинском ордене, стал Доктором Библии в 1500 г. и помог организовать Виттенбергский университет в первом десятилетии шестнадцатого века, будучи деканом его богословского факультета. Он также изучал богословие и книги Габриэля Биля и был под влиянием Биля. Он также был под влиянием Фомы Аквинского, и читал немецких мистиков, которые также окажут влияние на Лютера.

Лютер обязан Штаупитцу за то, что тот дал ему утешение среди жестоких борений души, которые он испытывал, и следовательно за то, что тот привел его ко Христу. Кстати, Штаупитц помог Лютеру понять, что покаяние - это не ряд добрых дел, которые мы делаем, чтобы удовлетворить Божьи требования, но покаяние это, в греческом смысле слова *metanoia* - изменение наших склонностей. Покаяние - это не удовлетворение Бога, а получение дара Божьей любви, которая изменяет сердца и умы. Этот дар от Бога обращает нас из нашей греховности, от наших ложных богов, из нашего идолопоклонства, из упования на вещи, которые сотворены Богом, вместо упования на Самого Бога. Бог обращает нас к такой вере, такому упованию на Бога, которые могут успокоиться у Него на руках, как маленький ребенок. Поэтому, Лютер смотрел на раскаяние уже не со средневековой точки зрения, как на доброе дело подготовки. Он смотрел на него просто, как на печаль и боль, которую чувствуют грешники в страхе перед гневом Божьим, убивающим их и, таким образом, делающих их способными принять новую жизнь через Иисуса Христа.

Фон Штаупитц выразил Евангелие для Лютера в двух основных моментах: прежде всего, он утверждал спасение лишь на Божьем избрании грешника. Штаупитц говорил, что ничто в нас не может заслужить первоначальную Божью благодать. Только Бог выбирает нас, а не умиловляющие дела, только Бог, избирая нас, приносит нам Божью благодать и спасение. Во-вторых, Штаупитц уделял особое внимание крови Христа. Именно заслуги Христа, именно жертвенная смерть Христа и Его воскресение могут умиротворить боль и ужасы совести, раздиравшие Лютера. Лишь в Иисусе Христе и Его крови грешники могли найти утешение.

Штаупитц развивал эти идеи не только под влиянием Биля, Фомы Аквинского и

мистиков, но и под влиянием богослова, именем которого был назван его орден, самого Св.Августина. Августина не часто читали в августинском ордене. Многие богословы этого ордена действительно лишь на словах упоминали своего отца, Августина, но избегали полностью выражать его понимание благодати. Очень рано в своей карьере, Лютер обратился к Августину, и прочел у него, что Бог прощает грехи лишь по благодати. Лютер пошел дальше Августина, так как Августин не слишком хорошо понимал греческий язык. Поэтому, он не понимал оправдания, как возрождающего слова Божия и действенного слова Божия, изменяющего грешника через Божью проповедь. Вместо этого, он верил, что праведность, оправдание состоит в человеческих делах. Поэтому, он учил, что оправдание - это на самом деле возрождение способности христианина творить добрые дела, так как грехи не засчитывались, не вменялись в вину грешнику. Но, эта благодать Божия затем производила праведность в добрых делах.

У Лютера было другое понимание праведности. Он различал два вида праведности, и верил, что обновление христианской жизни - есть плод-результат Божьего дара праведности, праведности веры, праведности состояния детей Божьих. Лютер хвалил Августина, но он также заметил однажды, что Августин не совсем правильно понимал Павла. Тем не менее, Августин помог ему понять и увидеть благодать Божию в Иисусе Христе, и благодать Божьей благодати, как единственную причину нашего спасения.

По мере того, как Лютер двигался к зрелому пониманию Евангелия, на него оказали влияние две группы людей. Одна группа жила в прошлом, другая в настоящем. Избранные мистики, традиции мистицизма позднего Средневековья повлияли на понимание Лютером Божьей благодати. Величественная мистическая традиция, восходящая к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, не оказала большего влияния на богословие Лютера, хотя он, конечно же, знал Дионисия и, вероятно, знал труды других "высоких" мистиков немецкого Высокого Средневековья.

Прежде всего, на Лютера повлияли более недавние мистические богословы. У них был своего рода практический, земной мистицизм. Посреди ужасных борений, которые Лютер переживал в своей совести, французский богослов-номиналист Жан Жерсон, показал ему, как обретение помощи Христа помогает ему достичь мира в своей совести. В противоположность высокой мистической традиции, Жерсон подчеркивал, что важен не столько приход ко Христу каким-то почти физическим путем, но важно получение помощи через Христа, через труд Христа, через то, что сделал Христос. Жерсон жил в конце четырнадцатого, начале пятнадцатого века. Его близкий современник, немец Генрих Таумер, также принес Лютеру подобную пользу, направив его внимание лишь ко Христу, и ни к чему иному.

Мистическое произведение неизвестного автора позднего Средневековья, так называемая *Theologia Deutsch*, также подчеркивала эту идею. Первое, особенно важное произведение Лютера, было по существу отредактированным вариантом рукописной версии этой "Немецкой теологии", *Theologia Deutsch*.

С другой стороны, Лютер отвергал высокий мистицизм, с его философскими размышлениями и романтической доктриной поглощения души во Христе, в результате чего индивидуальность теряется. Однако, он заимствовал ряд элементов из *Theologia Deutsch*, особенно те элементы, которые подчеркивали для него, что истинный путь ко Христу проходит через отчаяние над грехами собственной души.

Психолог Эрик Эриксен проанализировал личность Лютера, но без большого успеха. Его анализ недостоверен и неточен, так как Эриксен пытается поместить человека Средневековья в рамки двадцатого века. Он пытается поместить средневекового немца в рамки современного американца. У нас просто нет достаточного количества данных, которые были бы необходимы, чтобы провести психологический анализ Лютера (хотя у нас есть о нем больше данных, чем о многих людях его эпохи). Более того, нам нужно

быть более чувствительными к культурным различиям, отделяющим Лютера от наших дней.

Хотя психологический анализ Лютера Эриксоном стоит очень немногого, личность Лютера, конечно же, сыграла свою роль в увлечении Лютера мистикой. Он был очень чувствительным человеком, с очень глубоко укоренившимися и сильными чувствами личной ответственности и вины. То, что мы можем прочесть о нем, предполагает, что у него были постоянная борьба и душевные трудности, которые мы могли бы назвать депрессией. Я предполагаю, что именно потому, что Лютер был так глубоко погружен в эту очень личную проблему, и в это глубокое личное чувство собственного достоинства перед лицом Божиим, он мог так ясно видеть Божью благодать. Воистину, из глубин он воззвал к Богу. Theologia Deutsch помогла ему дать голос этому чувству отчаяния. Он говорил о погружении себя в ад и само проклятие. Он говорил, что признает, что Бог поступил бы справедливо, если бы это сделал, и поэтому, Лютер славил Бога за осуждение в ад такого нечестивого грешника, как Мартин Лютер. В этой абсолютной глубине отчаяния, он всецело бросился к Божьей благодати. Он мог полагаться только на Божью благодать, и нашел свое утешение, видя себя беспомощным ребенком на коленях своего Небесного Отца. Именно в чтении Theologia Deutsch и в издании для читающей аудитории "Теологии" именно этого мистического направления, Лютер двигался к своему евангелическому прорыву.

Библейский гуманизм также помог ему в движении к новому пониманию Евангелия. Он помог Лютеру изучать библейский текст на языках оригинала, вместо латинского перевода Вульгаты. Это знакомство с тем, что хотели сказать писатели Библии, глубоко повлияло на его богословие, сформировало и изменило его.

Библейский гуманизм - это движение, которое развивалось в Италии в четырнадцатом веке, когда стали уделять все больше внимания античным источникам, как языческим, так и христианским. Профессор Льюис Шпитц выделил три поколения в развитии библейского гуманизма, когда он развивался по северную сторону Альп. Он уделил особое внимание Германии, но мы можем проследить подобную модель во Франции и в Англии. Где-то в третьей четверти пятнадцатого века, ученые с севера ездили учиться в Италию, и там их охватил новый энтузиазм в изучении древних языков. Они привезли этот энтузиазм домой. Первое поколение немецких гуманистов сосредоточило внимание на том, чтобы достать материалы для изучения античного греческого, античной латыни, а позднее также иврита. На первой стадии северного гуманизма основное внимание уделялось созданию словарей и грамматик, изучению синтаксиса, того, как функционировал язык.

К концу пятнадцатого века, второе поколение немецких гуманистов, грубо говоря, современников Лютера, или несколько старше его, уделяли больше внимания содержанию литературы, поскольку, они теперь могли читать с помощью улучшенных лингвистических и грамматических инструментов. Это второе поколение включало во Франции Жака Лефевра Д'Этапля, а в Германии - Эразма Роттердамского. Оно также включало Иоганна Рейхлина, работавшего не только над содержанием средневековой еврейской литературы и Писания, но также над грамматиками и другими лингвистическими средствами.

Третье поколение немецких гуманистов было важно для Лютера и Реформации. Они были студентами Лютера. Эти люди стали тем, что мы можем назвать "ударные войска Реформации", так как они использовали свои знания языков Библии вместе со взглядами Лютера на Евангелие. Это третье поколение немецких гуманистов соединило богословие Лютера и гуманистические методы изучения Библии в мощный инструмент реформы Церкви.

Сначала Лютер, вероятно не слишком серьезно воспринимал новое движение,

которое было вокруг него, библейский гуманизм. Он обучился у номиналистов схоластическому методу, и считал, что если пользоваться инструментами логики и хорошим переводом (который по его мнению существовал в виде перевода Иеронима, Вульгаты), то есть все, что необходимо знать. В 1513-1515 годах, когда он читал лекции по Псалтири, он определенно пользовался грамматикой Рейхлина по основам иврита, а также обращался к комментарию Рейхлина по семи покаянным псалмам. Он начал серьезно воспринимать изучение древних языков, греческого для Нового Завета, и иврита для Ветхого Завета, чтобы добраться до подлинных библейских идей. Фон Штаупитц помог Лютеру понять покаяние, как изменение склонности, в соответствии с греческим словом *metanoia*, и понимание Штаупитца было подтверждено комментарием Рейхлина к Пс.30:1, где он показал, что еврейское слово "shuv" означает обратиться.

Самым важным отдельным библейским гуманистом для Лютера до прихода Филиппа Меланхтона в Виттенбергский университет был несомненно Эразм. В конце концов, они разошлись во мнениях. Уже рано, у Лютера были подозрения, что он и Эразм были не на одной длине волны. Но сначала, они выражали взаимное восхищение друг другом, и Лютер использовал ряд инструментов, разработанных Эразмом для изучения Библии. Очень быстро Лютер купил первое печатное издание греческого текста Нового Завета, которое Эразм подготовил к печати в 1516 году. Лютер также пользовался аннотациями Эразма к Новому Завету, как источником развития понимания Нового Завета. В этих Аннотациях Эразм подчеркивал весть Штаупитца, относительно значения латинского слова "poenitentia", покаяние. Он также помог Лютеру понять природу оправдания, так как он различал между двумя латинскими словами, используемыми для провозглашения праведности в оправдании. Сам Эразм не пошел дальше своих лингвистических открытий, и не развил концепцию юридического оправдания, оправдания через Слово, что совершил Лютер. Тем не менее, Эразм дал материалы, из которых Лютер построил свое понимание коренной концепции оправдания в посланиях Павла.

Прибытие Лютера к полному пониманию Евангелия достигло вершины в конце 1518 или 1519. Недавние исследования отметили, что повышенное внимание Божьей благодати уделяется в богословии Лютера уже в 1509 г., когда он читал лекции по "Сентенциям" Петра Ломбардского. К концу 1512 года, он мог говорить о Христе прежде всего, как о Спасителе, а не о судье, когда готовил свои первые библейские лекции по Псалтири. Он был уже полностью готов поставить понимание благодати в центр своего богословия. Но в начале 1513 года Лютер еще понимал благодать средневековым образом: он считал ее чем-то, что Бог добавляет к природным способностям человека, чтобы произвести добрые дела, необходимые для спасения.

В нескольких местах его комментария к Псалтири - в заметках Лютера, которыми он пользовался для лекций - мы видим акцент на безвозмездном прощении грехов через благодать Иисуса Христа, которая обращает грешника (на августинский манер) от греха к обновленной жизни. Это еще не зрелая лютеровская концепция прощения, оправдания, спасения, но важный шаг в этом направлении. Лютер также привлек в союзники Августина в битве против богословия Габриэля Биля, когда он читал лекции по Посланию к Римлянам в 1515 и 1516 гг. Богословие Лютера создается в плавильном тигле, соединяющем ветхозаветное богословие Псалтири, в центре которого - сила Божия и любовь Божия к Его народу, и богословие Послания к Римлянам, сосредоточенное вокруг жертвенной смерти и торжествующего воскресения Иисуса Христа, когда оно проявляется через таинство крещения и через прощение грехов в жизни христианина. В лекциях по Посланию к Римлянам Лютер часто цитировал Августина. Он начал выходить за пределы Августина к более полному пониманию силы Слова Божия в Писаниях. Он возрастал в своем понимании проповеди слова Божия в Писаниях и в понимании оправдания через

веру.

Мы упоминали, что первый из 95 тезисов подчеркивал, что вся жизнь христианина - есть жизнь покаяния. Лютер сосредоточился на Рим.6:3-11, и на словах о смерти и воскресении в Крещении как центре Божия действия для нас, когда Он принес смерть и воскресение Иисуса Христа Своему народу. В 1518 и 1519 годах, начиная с лекций по Посланию к Евреям, в проповеди о двух видах праведности и в некоторых других лекциях и книгах, Лютер шел к более полному пониманию природы Божия действия, как обетования, как оправдания, которое вырабатывает веру, и которое можно понять в контексте истинного различия между Законом и Евангелием.

Через Филиппа Меланхтона Лютер пришел к пониманию, что Божье Слово спасения есть Слово обетования. Это означает, что это Слово, которое не может быть проверено. Это Слово абсолютной уверенности, это Слово от Бога, который не возьмет Свое Слово назад. Это Слово, которое возвращает в верующем глубоко укоренившиеся, жизненно важные упование, доверие и уверенность в Боге, Который выразил Свое обетование в воплотившемся Слове, в Иисусе из Назарета. Это Слово оправдывает, это Слово делает грешника праведным. Это Слово обетования есть Слово действия. Это есть Слово возрождения. Грешник становится праведным в глазах Божьих, потому что Бог сказал так в Своем обетовании. Он сказал так, потому что преодолел человеческую греховность и смерть в лице Своего Сына, Иисуса Христа, пошедшего на крест и воскресшего из мертвых, ради Своих людей. Понимание Лютером оправдания зависит от его понимания Слова Божия. Это Слово от Бога - не просто указатель, или описание того, что делает Бог. Оно есть поистине Божий инструмент, оно есть средство, которым Бог действительно творит Свою волю. Поэтому, Лютер верил, что когда Бог говорит: "Вы оправданы через Иисуса Христа", мы действительно праведны. Может быть только один ответ на это обетование. Мог бы быть ответ неверия, но обетование действительно вызывает в нас веру. Обетование вызывает в нас упование на обетование - потому, что нам дается упование на Того, Кто обещает. Лютер понял, что вся христианская жизнь покаяния - есть жизнь, проживаемая в вере, проживаемая в уповании на Бога.

Этим Словом обетования можно легко злоупотреблять. Павел признал это в Рим.6:1, когда он сказал (после того, как прославил благодать Божию и подчеркнул, как необусловлена любовь Божия в 3, 4 и 5 главах Послания к Римлянам): "оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?" Он отвечает на свой вопрос: "нет, мы не можем, потому что мы изменились, мы были крещены; мы новые люди в Иисусе Христе". Мы умерли, как грешники и получили новую жизнь. Но Лютер признавал, что для того, чтобы правильно понять это обетование, его нужно понимать в контексте различия между законом Божьим, предъявляющим требования, и поэтому осуждающим грешника и Евангелием Божьим, в котором грешник вовсе не имеет никакой роли, кроме, как принять, кроме, как получить дар веры, кроме, как уповать.

Евангелический прорыв Лютера состоит в комплексе идей вокруг слов обетование, оправдание, вера, понимаемых в контексте представлений Слова Божия. Это Слово принимает форму закона, который осуждает, и Евангелия, которое дает новую жизнь.

Лекция V. Основные принципы Лютера. "Теология креста"

Когда христианские богословы изучают библейский текст и связывают его проблематику с окружающим миром, они часто не замечают, что действуют в рамках определенной концепции, набора предпосылок. Эта подоплека их мысли часто не проявляется ясно. Тем не менее, эти основные принципы всегда определяют форму или способ, которым они переносят весть со страниц Библии и представляют ее людям в своем времени и на своем месте. Предмет этой и следующей лекции - основные принципы

мысли Лютера. Мысль Лютера не может быть понята, если не признать того, что его мышление имеет структуру, направлявшую и формировавшую способ, которым он учил конкретным доктринам Писания в своем историческом контексте в течение всей своей жизни.

В разные периоды своей жизни Лютер называл два набора предпосылок, "теологию креста" и два вида праведности "нашей теологией". Оба эти элемента существовали в критический период 1518 и 1519 гг., когда его богословие достигало завершенной формы. Эти основные принципы или ориентиры, заложенные им в комплексе идей, сосредоточенных вокруг "теологии креста" и двух видов праведности, продолжали формировать его мысль до самого дня смерти. В этой лекции мы рассмотрим "теологию креста", которую Лютер назвал в 1518 году "нашей теологией".

Религиозный мир Лютера был миром, наполненным славой различного рода. Противоположностью "теологии креста" была средневековая "теология славы". Лютер сталкивался со славой христианского мира, христианской мысли, двумя различными способами. Прежде всего, он сталкивался со славой человеческого разума в схоластическом обучении, от которого он страдал в Эрфуртском университете и в Виттенберге. Сначала Лютер просто рассматривал славу человеческого разума, человеческого логического доказательства, как способ, которым действует Бог. Затем, в 1510-е годы, он признал, что особенно влияние метафизики Аристотеля, исказило библейскую весть, когда ее передавали многие схоластические богословы его дней. Поскольку он страдал под бременем схоластики, он восстал против славы человеческого разума. Он вернулся к простой детской вере. Именно о такой вере говорят библейские писатели, о ней говорит Иисус в словах: "Если не будете как дети, не войдете в Царство Небесное". (Мф.18:3).

Второй вид славы, с которым Лютер столкнулся в средневековом благочестии, благочестии, с которым он рос, была слава человеческого усилия, слава человеческих дел. Он столкнулся с этим видом "славной" тропы к Богу, особенно в благочестии своего монашеского ордена. Вес его духовного бремени привел к тому, что именно этот вид славы был разбит и уничтожен. Его надежды спастись с помощью монашеского образа жизни провалились под грузом бремени его совести. Лютер был действительно сокрушен, как славой человеческого разума, так и славой человеческого усилия, или человеческих дел. Но никакая из них не помогла ему избежать этого бремени.

Когда он все глубже и глубже погружался в библейскую весть, когда он преподавал Писание в начале и в середине 1510-х годов, Лютер боролся с "теологией славы", которую представляла своему народу средневековая Церковь. Это была славная Церковь. Ее целью, по крайней мере, на официальном уровне, была слава, которая могла сравниться с политической мощью и политической властью окружающего мира. Церковь хотела, чтобы ее воспринимали серьезно, в том смысле, как это может понять общество, в смысле славы, помпы и церемоний, мирских церемониалов и княжеских дворов вокруг нее. Но она также хотела, чтобы ее воспринимали серьезно, как славное учреждение, имеющее власть, подобную княжеской. Из-за исторических обстоятельств, окружающих распад Римской Империи с пятого по седьмой века, Папа играл важную, существенную, и иногда благотворную роль в политическом порядке в Европе.

Лютер отверг славную Церковь подобного рода. Он по-новому определил Церковь в своем понимании христианской жизни. Истинная Церковь - есть страдающая Церковь, Церковь, гонимая теми, кто противостояли Евангелию, потому что не могли его терпеть. Сокрушенный различными видами славы в средневековой Церкви, Лютер обратился к "теологии креста".

Впервые он в краткой форме выразил "теологию креста" на Гейдельбергском диспуте в 1518 году. В 1518 году августинский орден проводил собрание своих членов в

Германии и по приказу папских властей вызвал Лютера приехать на это Гейдельбергское собрание и объяснить, почему он устраивает такие беспорядки в Церкви. В серии тезисов, которые Лютер представил там, он сформулировал подход к библейской вести, который он назвал "теология креста".

Первый из этих тезисов непосредственно противостоял всем человеческим усилиям спасти человека от его грехов. Он противостоял славе человеческих дел. Лютер говорит, что закон Божий, который говорит нам, что делать и требует от человека исполнения, есть самая благотворная доктрина в жизни. Однако, он не может продвинуть человека по его пути к праведности. Наоборот, закон Божий препятствует ему на пути к праведности. Под этим, Лютер имел ввиду, что когда мы ставим в центр собственные дела, мы всегда будем лишь не соответствовать совершенству, которое Бог в первую очередь установил для человека. Далее он констатировал "еще в меньшей степени, человеческие дела, совершаемые снова и снова с помощью естественных правил, ведут к цели праведности".

Третий из тезисов, которые он подготовил для Гейдельберга, утверждал, что человеческие дела всегда кажутся привлекательными и добрыми; и добрые дела хороши на своем месте. Тем не менее, они могут обернуться в смертный грех, ибо, как объяснял Лютер, они часто совершаются без веры в Иисуса Христа. Таким образом, они совершаются без центра нашей человеческой сущности, данной нам Богом. Хотя дела Божьи всегда кажутся непривлекательными и представляются злыми (здесь Лютер думал прежде всего о жертвоприношении Иисуса Христа, Его Сына), тем не менее, они имеют вечную ценность. Лютер также думал о "низких" делах повседневной жизни христианина: менять пеленки, готовить еду для других людей, ухаживать за умирающими больными. Именно эти дела, которые кажутся непривлекательными, а иногда и злыми, поистине имеют чрезвычайную ценность. Ибо дела Божьи - это не заслуги, как-будто бы безгрешных людей, говорит он. Дела Божьи - это скорее дела Бога, потому что Бог являет нам Свое присутствие в них и через них.

Основная мысль первых шести тезисов в Гейдельбергском Диспуте Лютера - опрокинуть славу человеческого усилия, славу человеческих дел. Лютер продолжил эту тему в тезисах 13-18, когда рассматривал рабство или свободу человеческой воли (генеральная репетиция для предмета нашей девятой лекции, рабство или свобода воли). Лютер писал в своем тринадцатом тезисе, что после грехопадения, свобода воли существует лишь номинально. В сущности, свобода воли ушла, и мы можем выбирать лишь делать дела без Бога. Мы, конечно же, можем выбрать делать дела, которые морально правильны, но без Бога они не угодны Богу. Без веры в Бога они совсем не угодны Богу. Человек, который верит, что может обрести благодать, делая то, что есть в нем (фраза Габриэля Биля) "добавляет грех к греху", так что становится виновен вдвойне - и из-за несовершенства дел, и из-за надменности и самонадеянности по отношению к Богу. Он не только делает внешне добрые дела, которые недостаточны, чтобы угодить Богу, поскольку они несовершенны. Он также полагается на это дело, а это - вина идолопоклонства. Он виновен в поклонении собственным делам, виновен в уповании на собственные дела для спасения. Вместо этого, говорит Лютер в восемнадцатом тезисе, "мы должны полностью потерять надежду на нашу возможность угодить Богу, для того, чтобы мы могли быть готовы принять благодать Христа". Настоящий богослов, говорит Лютер в двадцатом тезисе "это тот, кто постигает видимые и явные дела Божьи, видя их через страдание и Крест. В страдании и Кресте, Бог приближается к нам, чтобы явить Себя".

Обратимся теперь к анализу элементов, которые Лютер развил из Гейдельбергских тезисов, в объяснении к этим тезисам, опубликованном в 1518 году, а затем в общем развитии его богословия в течение последующей четверти века. Мы обсудим этот подход

к библейской вести в четырех темах: 1) влияние "теологии креста" на наше понимание откровения Богом Самого Себя. 2) природа нашей веры и наши отношения с Богом через веру через призму "теологии креста". 3) выражение "теологией креста" библейской доктрины искупления через смерть для греха и через воскресение во Христе. 4) "теология креста" как жизнь умирания и воскресения под крестом в повседневной жизни освященного верующего.

Первый из четырех пунктов "теологии креста" касается нашего учения о Боге. Важнейшее различие здесь - это различие Лютера между скрытым Богом и явленным Богом. Скрытый Бог есть Бог, как мы себе Его представляем. Это есть Бог, каким мы хотели бы Его видеть. Немецкий философ девятнадцатого века, Людвиг Фейербах, был атеистом и сказал: "Человек создает Бога по своему образу". В определенном смысле Фейербах, который много читал Лютера, перекликается здесь с точкой зрения Лютера (если мы ограничим его замечание людьми, стремящимися найти Бога вне Иисуса Христа). Грешники действительно создают или творят своих богов по своему образу. Скрытые боги, созданные человеческими измышлениями, противоположны Богу креста. Тот бог, которого мы изобретаем своим умом - это бог славы. Мы хотим бога силы, бога могущества, особенно, если он на нашей стороне. Но Лютер говорил, что истинный Бог во всей Своей славе скрыт. Он скрыт за облаком собственной славы, и творение никогда не может постичь сердце Творца. Конечно, падшее творение не может этого сделать. Падшее творение никогда не может даже вообразить, что должно быть за облаком Божьей славы. Падшее творение не может вообразить, каков в действительности Бог.

Понимание грешником скрытого Бога - это, в сущности, отражение наших собственных чувств, наших собственных падений, наших собственных страхов. Поскольку люди часто сердятся друг на друга, за то, что не соответствуют собственным ожиданиям, их воображаемые боги - это обычно боги гнева. Поскольку люди часто видят, насколько они ненадежны, их воображаемые боги иногда капризны и непредсказуемы. Поскольку люди хотят все делать по-своему, чувствовать свою окончательную ответственность за свое окончательное благополучие, воображаемые нами боги - это обычно боги, требующие исполнения и совершения дел от грешных людей. "Теология славы" предназначена, чтобы создать путь к спасению, который включает некоторый, а возможно, большой человеческий вклад.

Изображение Бога в том, что мы можем назвать "естественная теология" - это изображение нас самих, увеличенное на экране облаков Божьей славы. В противоположность скрытому Богу, есть явленный Бог, Бог, как Он представляет Себя нам (как любил говорить Лютер) в колыбели и на кресте. Этот явленный Бог есть Бог, который говорит с нами прежде всего, как воплощенное Слово, Иисус из Назарета, второе лицо Святой Троицы. Явленный Бог есть Бог, который также говорит с нами в Своем вдохновенном Писании. Этот явленный Бог открывает Себя (как говорит Павел в 1Кор.1:18-2:9) в юродстве и бессилии креста Христова. По словам Павла во 2Кор.12:9, явленный Бог - это Бог "чья сила совершается в немощи". Нам важно помнить, что эта Божья сила совершается в Его собственной немощи, когда Он идет на крест, чтобы освободить нас от смерти, которая посещает всех грешников. Но этот Бог являет Себя также в нашей немощи, когда мы, как слабые люди соучаствуем в слабости этих бедных и угнетенных душ, которых Бог поместил вокруг нас.

Воистину, Бог явил Себя, укрывшись в колыбели, в кресте и в гробнице, где лежало Божественное тело. И все же, это юродство - есть высшая мудрость, выше любой человеческой мудрости. Лютер проповедовал, что это бессилие креста Христова - есть сила Божия. Она открывает себя в торжестве мертвого тела, воскресшего из гробницы, чтобы сказать последнее слово, чтобы, как сказал бы Лютер, посмеяться последним, когда Он поглотил смерть. Последнее место, где человеческие сила и мудрость стали бы искать

Бога - это в яслях, в пеленках, или на кресте, на пути к могиле. Но именно там, учит Лютер, наш Бог открывает, каков Он в действительности. Там Он открывает Свою безусловную и абсолютную любовь к падшим грешникам.

Богословие Лютера предполагает, что в сущности можно найти Бога лишь, как явленного Бога. Он не отрицал, что мы видим отблески Бога в природе. Он не отверг естественное богословие полностью. Но он не много думал о ценности этого отблеска Бога. В Писании, в воплотившемся Слове, в человеческом языке об этом воплотившемся Слове, взятом из Писания, когда оно проповедуется и провозглашается, в сакраментальных формах Слова Божия, у крещальной Божьей купели и в Его евхаристическом пире, там и только там, Бог присутствует, чтобы явить Себя, учил Лютер. Другие описания Бога говорят нам больше о нас самих, чем о Нем.

Как отметил Лютер в Шмалькальденских артикулах, Бог не желает иметь с нами дело, кроме, как через Свое вечное Слово и Таинство. Что бы ни приписывали Святому Духу вне этого Слова и Таинства - от дьявола. Вы узнаете проблему: такое понимание Бога помещает Его вне человеческого контроля. Он обращается к нам. Он призывает нас придти к Себе. Он приглашает, и Он привлекает нас в Свою семью - а мы можем только ответить. Бог пришел, чтобы спросить Адама: "Где ты?"

Бог определил наше надлежащее место перед Собой, согласно "теологии креста", согласно лютеровской концепции явленного Бога. Бог определил, что составляет нашу праведность. Некоторые христиане считали это учение Лютера чрезмерным возвышением Бога, а поэтому, угрозой нашей человеческой сущности. Но Лютер верил, что признание места Бога превыше нас, как нашего Творца, не отрицает, а скорее, подтверждает нашу человеческую сущность. Явленный Бог также открывает, что значит быть такими людьми, какими создал нас Бог. Таким образом, Лютер признавал, что дает своим слушателям доступ к Богу, когда он толковал Слово Божие для Его людей, в проповеди, когда он передавал Слово Божие через отпущение грехов, в разговоре со своим цирюльником, или со своей женой и детьми. Возможно, Лютер сказал: "Когда вы сказали: "Иисус", вы сказали все".

Второй момент "теологии креста" сосредоточен на том, как мы узнаем этого слабого юродивого Бога. Вы помните, что сказал Павел в 1Кор.1 и 2, что иудеи требуют знамений, показа или доказательства. А греки хотели мудрости. Они хотели логического объяснения. И иудеи, и греки хотели знать, кто есть Бог и каков Он на основе процесса, который люди могут контролировать через свой разум. Они хотели связать Бога своими условиями. Я думаю, мы можем понять эту ищущую доказательств ментальность, какой обладали и иудеи, и греки, когда хотели и искали знамений, доказательств того, что Иисус был Мессия. Они хотели логически понять, постичь, а значит контролировать, что означает пришествие Бога во плоти человека.

Иногда Лютера обвиняют в полном изгнании человеческого разума. Но это не так. Лютер верил, что Бог так спланировал человека, что мы можем многое узнать через знамения, через опыт и через эмпирический способ познания. Лютер был убежденным защитником того, что он называл использование рационального анализа или человеческой логики в качестве "служанки". Лютер также признавал, что и человеческая логика и поиск человеческих значений полезны в определенных областях горизонтальных измерений человеческой жизни. Но они не играют никакой роли в вертикальном отношении, в отношении к Творцу, который просто предьявляет на нас права, когда говорит к нам в Своем Евангелии.

Лютер мог быть довольно антропоцентричен, говоря о роли веры в наших отношениях с Богом. Он всегда понимал, что вера есть дар от Бога. Его никогда не покидало понимание, что Бог также управлял нами, чтобы мы слушали Его, слушали Его слово, узнавали о Нем. Лютер учил в своей "теологии креста", что ни человеческий глаз,

ни человеческий разум не управляют нашим доступом к Богу. Бог управляет этим доступом. Бог создает этот доступ через Свое Слово. Бог говорит, а человеческое ухо слушает; человеческое сердце отвечает на это Слово Божие верой. В своем катехизисе Лютер писал: "Я не могу своим собственным разумом, или силой поверить в Иисуса Христа, моего Господа, или придти к Нему. Бог должен выйти из укрытия. Скрытый Бог должен стать явленным Богом по собственной инициативе. Бог открывает Себя в обетовании. Самой Своей сущностью обетование приглашает веру. "Теология креста" учит, что мы можем познать Бога не через эмпирические доказательства или логическое рассуждение, но только через веру, веру, которую явленный Бог создает внутри нас.

Эта вера, которую Он создает в нас через Свое Слово полагается на юродствующий и немощный подход Бога к нам в страдании и смерти Своего Сына. Вера, как ее понимал Лютер, есть по определению не объективное и бесстрастное знание. Скорее, вера активна. Она обречена со своим объектом; это есть знание, соединяющее верующего с его объектом; познание в библейском смысле, интимное знание мужа и жены. Вот, почему Павел пользовался (и Лютер повторил использование) метафоры мужа и жены, для отношений народа Божия и Небесного Жениха, Иисуса из Назарета. Эта вера обнимает свой объект, как невеста обнимает жениха, как ребенок держится за отца или мать.

Ибо вера основана на знании слова, которое противоречит нашей логике существования, сохранения жизни, потому что оно учит, что мы обретаем жизнь, теряя ее. Мы теряем жизнь, пытаясь цепляться за то, что мы имеем в земном царстве. Знание такого рода, это знание веры, это знание, отвечающее на обетование, выносит нас из царства, в котором мы сохраняем чувство контроля над собственными судьбами. Вера оставляет нас на милость Божью. Современные психологи говорят нам, что вера или доверие - это одно из важнейших слов в человеческом языке. Лютер признавал это, несмотря на то, что не пользовался благами современных психологических систем. Эта вера основана лишь на слове от Иисуса. В этой вере центр жизни верующего просто в Боге, в Его Слово, в воплотившемся Слово, в Слово, которое Он дает нам в обетовании прощения наших грехов.

С точки зрения Лютера, он не считал знамения благословения особым знамением присутствия Божия (хотя также важно отметить, что он был не просто человеком, ненасытным к наказаниям; он верил, что христиане будут страдать, но он не находил утешения в своем страдании). Он был холодно реалистичен относительно зла страдания в злом мире. Для Лютера, ни знамения благословения, ни знамения страдания не могут доказать, что мы находимся в спасающих отношениях с Богом. Христиане просто уповают не на свои чувства, и не на внешние знамения, а на обетование Божие.

Лютер видел Слово Божие, как приходящее к нам во всех своих различных формах. Это Слово приходит к нам со страниц этих Писаний; оно приходит в проповеди, в словах утешения ближнего-христианина, в обетовании Крещения, в обетовании Вечери Господней, и в обетовании отпущения грехов. Во всех этих формах, которые принимает Слово, Лютер видел единственное возможное заверение для отдельных верующих. Лютер любил перекликаться со словами Св.Павла, говоря: "Ты - Божье дитя, и ничто не может отлучить тебя от любви Божией во Христе Иисусе" (Рим.8:39).

Третий момент "теологии креста" сосредоточен на том, что Бог сделал на кресте. Он искупил грех; Он поглотил смерть; Он вернул жизнь своему народу. Лютеровское понимание искупления сосредоточено на немощи и юродстве креста и на Божьем успехе и торжестве, когда крест поглотил смерть, побив смерть в ее собственной игре и вернув жизнь Своему народу. Ученые в двадцатом веке уделяли много внимания тому, как лютеровское понимание дела искупления входит в большие дебаты, начатые шведским теологом Густавом Ауленом, когда он противопоставил друг другу так называемое понимание искупления "Христос-Победитель" и понимание искупления как

"заместительного удовлетворения".

Лютер сформулировал собственное понимание искупления. Оно сочетает элементы мотива Христа-Победителя и мотива заместительного удовлетворения во что-то, что ученые часто называют его концепцией "радостного обмена". Концепция радостного обмена - это простая концепция. Жизнь грешных людей, мертвых в преступлениях и грехах, восстанавливается лишь потому, что Бог обменивает нашу греховность на праведность Христа. Мы живем лишь потому, что Христос умер с нашими грехами на спине, потому что Христос похоронил наши грехи в своей гробнице. Он положил их в Свою гробницу, которая есть единственное место во вселенной, куда больше не смотрит наш Небесный Отец. Вторая половина этого обмена в том, что Христос, Который взял на Себя наш грех, дал нам дар Своей праведности, невинности и жизни. Он разделяет с нами жизнь, которую Он имеет власть опять принять в Своем воскресении.

Лютер никогда не уставал говорить, что в Иисусе неправильное делается правильным, смерть уступает место жизни, потому что у Бога есть собственный путь совершения дел. "Теология креста" предполагает, что смерть на кресте есть тропа к жизни. Все должно быть потеряно, чтобы все могло быть обретено вновь. Окончательный результат этого обмена в том, что мы, погребенные и воскресшие со Христом в Крещении (Лютер любил Рим.6 и Кол.2), сонаследники с Ним, также как мы страдаем вместе с Ним и ожидаем участия в Его славе (как сказал Павел в Рим.8:17).

Лютеровская "теология креста", когда она говорит об искуплении, выносит смертный приговор любым человеческим притязаниям на заслуги. Вся слава человеческих усилий и дел проходит. "Теология креста" выносит смертный приговор любой попытке сделать человеческие дела предметом наших отношений с Богом. Оно оставляет человеческие дела в царстве отношений между двумя людьми.

Грешники не управляют своей судьбой. Ибо грешники мертвы в смысле силы для созидания своей жизни в любом важном существенном смысле. Лютерова "теология креста" провозглашает смерть грешникам, но это прежде всего смерть для греха. Ибо оно также провозглашает наше воскресение к новой жизни во Христе. Таким образом, это смерть самой смерти. Это объявление, которое освобождает твари от угрозы смерти, и тем самым дарует нам подлинную человеческую свободу. Христиане больше не должны погрязать в виновности, ибо они были посланы на крест, как виновные люди. Вместо этого они должны ликовать в своей свободе жить согласно своей человеческой сущности, жить той жизнью, к которой предназначил их Бог, прежде всего потому, что их человеческая сущность была восстановлена через смерть и воскресение Иисуса Христа.

Четвертый момент, который мы можем анализировать в "теологии креста" - это понимание Лютером повседневной христианской жизни. Жизнь ученичества, учения у Христа и следования за Ним. Есть жизнь под крестом, как говорит Иисус в Мф.16. Наши кресты не спасают; они не спасают других, и они не спасают нас самих. Они лишь служат ближнему.

Кресты повседневной жизни, страдание, переживаемое нами в контексте бытия ближнего по отношению к окружающим, передают любовь Христову другим в греховном мире страдания. Когда мы берем наши кресты и следуем за нашим Господом, как Он призвал нас делать в Мф.16:24, мы живем человеческой жизнью, как ей нужно жить, если благая и милостивая воля нашего Небесного Отца должна восторжествовать над злом. Только таким образом Богу удалось преодолеть зло. Ни наше обладание благословением, ни наш опыт страдания не определяют, угодны ли мы Богу. Это определяет Его Слово, когда оно приходит к нам в различных формах. Мы не удивляемся, когда наша вера действительно ведет нас в дни внешнего мира и процветания. Мы также не будем удивляться, когда она дает нам мир среди страдания, среди битвы с сатаной, среди нашего облегчения страдания ближнего, нуждающегося в присутствии Христа, выраженном в

наших любящих руках и наших любящих словах.

Эта жизнь под крестом - не просто внешнее страдание. Есть также своего рода внутреннее страдание. Из-за грешника в нас, который все еще хочет бороться против Христового призвания служить. Жизнь под крестом распинает адские привычки. Мощный серп закона сочетается с нашей уверенностью в смерти Христа, поэтому у нас нет нужды защищать себя эгоистичными делами, чтобы обеспечить себе жизнь. Нам больше не нужно превозноситься над другими через исполнение эгоистичных обычаев. Наоборот, жизнь под крестом дает рост небесным обычаям. Вера воспринимает, что удалось совершить Богу для восстановления благости жизни через Свое самопожертвование, через Свое самоотречение. Вера воспринимает то, что Богу удалось сделать и торжествовать в Своем подчинении человеческим нуждам в Своем страдании, в Своем добровольном служении нам.

Христиане всегда имеют искушение ожидать получения результатов от несения креста. Мы хотим нести крест, чтобы получить быстрое решение для нужд ближнего. Иногда мы даже не возражаем против несения креста, пока мы видим некоторую отдачу, и видим эту отдачу довольно быстро. Однако, иногда Бог в Своей мудрости позволяет нам просто стоять в стороне, не в состоянии исправить жизнь тех, с кем мы несем крест вместе.

Христианам может также придти искушение в одиночку нести кресты других, вместо того, чтобы делить их с другими в обществе. Иногда это приемлемо, иногда нет. Бог создал нас, чтобы жить в обществе, и иногда мы призваны участвовать в крестах других братьев и сестер, еще с другими братьями и сестрами по вере. Это было понимание Лютера, понимание, которое снова избежало славы человеческих дел, или в страдании, или в успехе, в том, что мир считает успехом. Конечно, Лютер понимал, что христианская жизнь испытывает постоянную угрозу сатаны, но именно эта жизнь торжествует, когда провозглашает Слово и волю Божию и живет, согласно им.

Понимание Лютера в 1518 году исходило непосредственно из его стремления к евангелическому прорыву. Лютер считал принципы "теологии креста" фундаментальными для своего богословия в течение всей своей жизни. Таким образом, когда жизнь продолжалась, когда он переживал внешние тревоги и угрозу (даже, если это и не было гонением), Лютер признал, что эти принципы жизненно важны для истинного понимания всей библейской вести. Поэтому, он формировал все, что делал в своем толковании Слова Божия, согласно этим принципам.

Один пример "теологии креста" - это рассмотрение Лютером мученичества. Мученичество - это любимый предмет в течение всей христианской истории. Древняя Церковь использовала мучеников, как символ готовности жертвовать за веру и таким образом, свидетельствовать о важности веры для верующих. Действительно, в течение средних веков мучеников прославляли, как важных героев Церкви. Им даже приписывали роли в Божьем домостроительстве спасения из-за заслуг, которые им приписывали средневековые христиане.

В эпоху Реформации некоторые христианские писатели вновь обратились к рассмотрению мученичества. Для них, мученичество было не средством угождения Богу или средством привлечь внимание Бога, а свидетельством о Божьей истине. Вообще, на мученичество смотрели просто, как на зло сатаны, как на гнет бесовских сил. Лютер тоже также смотрел на него. Он осуждал тех, кто предавал мученичеству христиан, протестантов, лютеран, его последователей за открытое свидетельство о Евангелии, об Иисусе Христе. Однако, в отличие от большинства других авторов, писавших о мучениках, Лютер также смотрел на мученичество, как на благой дар Божий, данный всей Церкви, а также самому мученику. Лютер прославлял Бога за то, что Он позволил его последователю, англичанину Роберту Барнсу насладиться даром мученичества, и тем

самым, стать драматическим образом сопричастным благодати Божьей, когда он свидетельствовал, жертвуя собственной жизнью. Даже последователи Лютера, придававшие большое значение мученикам, не уловили этого отблеска лютеровской "теологии креста", что Бог приходит в немощи и юродстве, даже в немощи и юродстве отдания собственной жизни, ради веры, чтобы творить Его дело, распространять Его Слово, провозглашать его торжество над злом.

"Теология креста" рассказывает нам о Боге, Который становится сопричастен нам, но в юродствующем и немощном образе, образе младенца, образе мертвеца, образе Тела, воскресшего из мертвых. Эта весть, эта теология, это провозглашение благодати вмешательства Бога в наш мир в Иисусе Христе, наполняет лютеровское понимание Евангелия и отразилось во всей жизни Лютера, в том, как он провозглашал Евангелие Иисуса Христа людям своих дней и своей эпохи.

Лекция VI. Основные принципы Лютера. Два вида праведности

В 1518 году Лютер назвал "теологию креста" "нашей теологией". В 1535 году, когда он опубликовал лекции, прочитанные о Послании к Галатам в 1531 и 1532 годах, он написал предисловие, в котором сказал: "Наша теология есть различие между двумя видами праведности". Он назвал эти два вида праведности "активной" и "пассивной", и объяснил, что различает эти два вида праведности для того, чтобы не смешивать мораль и веру, дела и благодать, мирское общество и религию. В сущности, рассмотрение Лютером различия между двумя видами праведности было не ново в 1535 году.

Уже в тот период, когда он решительным образом двигался к своему евангелическому прорыву, один из его основных трактатов был назван "О двух видах праведности". В 1518 и 1519 годах он много думал об этом различии. Почти одновременно он также написал трактат, озаглавленный "Три вида праведности". В о трех видах праведности он проводил различие между добрыми делами христианина и добрыми делами тех, кто не движим любовью Христовой, назвав последнее "гражданская праведность". Лютер признавал, что эти два вида праведности, добрые дела христианина и добрые дела неверующего, есть в сущности послушание одному и тому же закону, дела одной и той же структуры, которую Бог записал в сердцах людей.

В 1535 Лютер начал обобщение рассуждений, или главной вести Павла в его Послании к галатам с вводного рассмотрения двух видов праведности. По существу, Лютер различал четыре вида праведности. Он начинает, говоря: *"Павел рассуждает так. Апостол хочет утвердить доктрину веры, благодати, прощения грехов, или христианскую праведность. Он хотел рассмотреть эти темы для того, чтобы мы могли иметь совершенное знание и знать разницу между христианской праведностью и другими видами праведности"*.

Нам следует понимать праведность как то, что делает нас правильными, как то, что описывает, что значит быть человеком, быть человеком в особых отношениях или особым образом. Прежде всего, говорит Лютер, есть политическая праведность; есть способ правильного бытия как субъекта или гражданина. Политическая праведность предписывается человеческими гражданскими правительствами. Это хороший вид праведности. Конечно же, человеческие законы могут быть написаны человеческими правителями против закона Божия. Но когда политическая праведность соответствует Божьему плану для нашего человеческого существования, она хороша, и христиане должны следовать ей.

Во-вторых, существует церемониальная праведность. Лютер приводит в качестве примера традиции средневековой церкви. Он отмечает, что родители и учителя могут без

опасности учить этой праведности, до тех пор, пока они не приписывают ей никакой силы принести удовлетворение за грех, умиловить Бога, или заслужить благодать. Церемониальная праведность, исполнение церемоний церкви, хорошо и угодно Богу до тех пор, пока это делается с верою в Иисуса Христа. Эти церемонии следует использовать для моральной дисциплины, для наставления в вере, для упорядочения того, как происходит молитва и восхваление у христиан. Лютер признавал важность ритуала в человеческой жизни и в человеческом обществе; до тех пор, пока ритуал проводится надлежащим образом, это правильно, но это не спасающая праведность.

Есть другая, более фундаментальная праведность: моральная праведность, праведность закона, праведность Декалога. Это праведность человеческого поведения. Эта праведность, управляющая отношениями Божьих тварей, в особенности людей, друг к другу, горизонтальным отношением одного человека к другому. Лютер говорит, что это не "спасающая праведность".

Спасающая праведность, праведность, которая снова делает нас истинными людьми, есть праведность веры, или христианская праведность. Лютер предупреждает, что этот вид праведности нужно очень тщательно отличать от всех других видов праведности, потому что все они противоположны этому виду праведности. Они исходят из другого источника. Они исходят из императорских законов, или традиций церкви, или Божьих повелений о человеческом поведении по отношению к другим людям. Праведность, которая делает нас детьми Божьими, другого рода. Это праведность, которая выражается в вере. Это праведность, которую Бог дает нам через Христа, без дел. Таким образом, это просто пассивная праведность. Это не политическое послушание; это не соблюдение церемоний; это и не моральное поведение. Это праведность детей Божьих, потому что Он дал нам новое рождение.

В предисловии к "Посланию к Галатам" Лютер продолжает далее объяснять нашу праведность перед Богом: *"Здесь мы не делаем ничего, ничего не делаем, мы только получаем и позволяем кому-то еще действовать в нас, то есть Бог действует в нас"*. Таким образом приемлемо назвать праведность веры, или христианскую праведность, "пассивной", потому что это праведность, сокрытая в тайне, и мы не понимаем ее падшей греховной природой, потому что мы хотим быть главными. Даже христиане не понимают ее. Лютер говорит "даже христиане", и он говорит здесь из собственного начального опыта. *"Даже христиане не хотят постичь, что они праведны, что они хороши лишь только через дар Божий"*. Мы могли бы обобщить то, что сказал здесь Лютер, посмотрев на два отношения, в которых праведность обретает форму для Лютера.

В первом виде праведности, праведности горизонтальной сферы нашей жизни, мы имеем дело с человеческим поведением. Это внешняя, измеримая, активная праведность, это праведность человеческого поведения. Если мы хотим правильно понять Лютера, нам лучше всего рассмотреть этот вид праведности, сосредоточившись на том, куда падает бремя, куда падает ответственность, для того, чтобы обеспечить праведность людей. Праведность Божия предписания, Божия закона Божий план того, как мы относимся к другим людям, падает на нас, когда мы греховны, мы пойманы в нашей греховности; когда мы не способны выполнить то, чему учит Бог, как Бог сотворил и сформировал нашу жизнь, и это бремя сокрушает нас. Главный результат сосредоточения на горизонтальной праведности в том, что закон Божий становится ужасным, сокрушающим бременем. Снова цитата из обобщения Лютером подхода Павла в Послании к Галатам - Лютер пишет:

"Такова человеческая слабость в нашей нищете (под грехом), что в ужасах совести и в опасностях смерти мы не смотрим ни на что, кроме наших собственных дел, нашего собственного достоинства и закона. Когда закон показывает нам наш грех, к нам на ум немедленно приходит наше прошлое; и грешник и его великое беспокойство ума вопиет и

говорит себе: "О под каким проклятием я живу. Если бы я мог жить дольше, тогда я исправил бы свою жизнь". Таким образом человек не может удержаться от того, чтобы не смотреть на активную праведность, то есть, свою собственную праведность; и он не может перевести свой взгляд на пассивную праведность, христианскую праведность. Он просто успокаивается в этой активной праведности, праведности человеческого поведения."

Затем Лютер приводит наблюдение о практической повседневной жизни, отражающее его опыт. Конечно же, оно отражает его личность с его скрупулезным вниманием к тому, исполнил ли он закон совершенно. На основе собственного опыта он говорит: *"Сатана приходит, чтобы воспользоваться нашей природой. Сатана увеличивает и отягощает в нас эти мысли. Потом нашей совести невозможно избежать более серьезного беспокойства, заключения и испуга. Ибо для человеческого разума невозможно получить никакого утешения в самом себе, или взирать только на благодать. Для греховного человеческого разума невозможно отвергнуть все рассуждения о делах. Сделать это - свыше человеческих сил и мыслей"*.

Лютер был убежден, что он узнал, что такое христианская пассивная праведность, только через работу Святого Духа. Для человека невозможно это сделать. сделать это - даже свыше силы закона Божия, Его предписания для нас. Согласно Лютеру, закон лучше всех вещей в мире. Он признавал, что закон, план человеческой жизни, как ее следует жить, есть благой дар Божий. Но он не может принести мир перепуганной совести. Он делает эту совесть еще более печальной, он ведет эту совесть к отчаянию. Лютер ссылается на Римл. 3:17 : "Грех становится крайне грешен посредством заповеди". Снова из собственного опыта Лютер учил, что Божьи требования к человеческому поведению, бремя Божьих предписаний через Его план человеческой жизни в 10 Заповедях, накладывает на грешника ужасное, сокрушающее бремя.

Лютер говорит, что закон благ, потому что план, который он предписывает, хорош: он есть благое творение Божие, которое Бог создал, когда Он создал Адама и Еву в саду Эдема. Но из-за греха этот закон сокрушает нас. Прежде всего мы должны оглянуться на Бога, сотворившего нас, если мы захотим понять, что мы истинно достойны, что мы истинно праведны через Иисуса Христа. Прощенные грешники получили то, что прежде всего получили Адам и Ева: дар жизни, угодной Богу, под благодатью Подателя жизни. Таким образом, наша вертикальная праведность есть производное Божьей любви; и это божия любовь, когда Он жертвенно дает нам Себя в Иисусе Христе.

Эта любовь Божия вызывает в нас упование и веру. Но само упование есть дар; само упование есть нечто такое, что мы не можем создать самостоятельно. Лютер называет это пассивной праведностью. Это праведность отношения; это не праведность поведения. Это праведность, которая не измерима, тогда как внешние добрые дела, вытекающие из нас, можно измерить. Наоборот, она есть, в сущности, бытие детей в присутствии Небесного Отца. Так что здесь бремя лежит на Боге.

Именно Бог проявляет инициативу к этим отношениям, точно так же как родители проявляют инициативу к своим отношениям с детьми. Именно Бог дает жизнь, учил Лютер, именно Бог дает новое рождение тем, кого Он призывает быть Своими детьми. Это новое рождение приходит через Иисуса Христа. Бедствующая совесть не имеет средства против отчаяния и смерти, кроме как держаться за обетование благодати, предлагаемое во Христе. Это есть праведность веры, это пассивная христианская праведность. Затем совесть может сказать: "Я не ишу активной праведности; мне следует иметь и исполнять эту праведность, но я заявляю, что даже если она у меня есть, и даже если я ее исполняю, я не могу уповать на нее. Я не могу предстать пред судом Божиим на ее основании".

Здесь мы видим влияние традиции Скота и Оккама *"Таким образом, как*

верующее дитя Божие, я отлагаю от себя всю активную праведность, всю мою собственную праведность, или праведность Божия закона, и принимаю лишь пассивную праведность, которая есть праведность благодати, милости и прощения грехов". Так говорит совесть Мартина Лютера. Затем он продолжает и добавляет, что это праведность Христа и Святого Духа. *"Мы не исполняем ее; мы получаем ее. Мы не имеем ее, но мы принимаем ее. Она втекает в нас, другими словами, когда Бог Отец дает ее нам через Иисуса Христа".*

Она наша через Иисуса Христа. Здесь Лютера нужно понять в его средневековом контексте. Джон Дунс Скот учил принципу: "ничто сотворенное не обязательно должно быть принято творцом". Творец есть создатель горшка (Римл. 9). Творец есть тот, кто решает, приемлемо ли что-то для него, или нет. Лишь в своей полной свободе (которая поистине становится для нас благодатью, согласно Скоту и Уильяму Оккаму), Бог принимает грешников, которых Он избрал как своих детей. Лютер использует термин "оправдание" вместо термина Скота "принятие". Но именно в контексте обучения в оккамистской школе он может сказать: *"Даже если бы я исполнил дела закона, даже если бы я смог совершенно соблюсти Божьи заповеди, это не было бы основанием, на котором я устоял бы перед Богом. В этом случае я скорее уповал бы на свои дела, чем на Бога".*

Пассивная праведность, которой учит здесь Мартин Лютер, это праведность, состоящая только в даре, который дает Бог. Адам и Ева были праведны не потому что были хороши: они были хороши, потому что Бог создал их хорошими, и поэтому они производили праведные дела. Благодать, или праведность, которая была у них, была даром Божиим, когда Он создал их, чтобы гулять и беседовать с Ним в саду, когда Он создал их, чтобы они были Его детьми, когда Он создал их, как людей, желая, чтобы они были с Ним в этих отношениях.

Лютер расширяет это в апологии из предисловия к комментарию к Посланию к Галатам. Земля сама не производит дождь. Земля не заслуживает дождь. Земля не способна приобрести дождь собственными силами. Она не может поклоняться дождю и призвать на себя дождь. Она не может заставить дождь пойти. Она получает дождь, как небесный дар.

Подобным образом эта небесная праведность дается нам без всякой заслуги или дела с нашей стороны. В столь же малой степени, как сухая земля сама по себе способна исполнить достойные дела, для того, чтобы обрести благословенный дождь, так мало мы можем совершить нашими собственными силами и делами, приобретая эту Божественную, небесную, вечную праведность. Другими словами, мы вовсе не можем привлечь ее к нам. Мы можем обрести ее лишь через безвозмездную передачу и неопикуемый дар Божий.

Поэтому высшее искусство и мудрость христиан не в том, чтобы сосредотачиваться на законе; но наоборот, игнорировать обвинения закона. Учитывая знание того, что мы есть в глубине нашего сердца, учитывая спасение, высшее искусство и мудрость христиан - это игнорировать дела, игнорировать активную праведность, и просто впитывать этот замечательный, этот чудесный дар Божий. Но мы согрешили; мы лишены славы Божией, непрерывно убеждал Лютер своих слушателей, опять отражая собственный печальный опыт. Таким образом, он говорит нам, что эта праведность дается нам, грешникам, только через Христа; Он снимает наш грех, поглощая его в Себе и похоронив его в Своей гробнице, берет нас с Собой в новую жизнь через воскресение.

Снова цитата из комментария к Посланию к Галатам: *"Эта праведность означает ничего не делать, ничего не слышать, ничего не знать о законе или делах, но знать и верить только тому, что Христос взошел к Отцу. Он сейчас невидим. Он сидит на небесах по правую руку Отца, но Он там не как судья. Он там, как Тот, Кто стал за нас*

мудростью, праведностью, освящением и искуплением от Бога. Другими словами, Он обменял на нашу греховность Свою праведность, Свою святость, Свою свободу от греха". Лютер говорит, что это значит: "Он наш первосвященник. Он ходатайствует за нас. Он царствует над нами и Он царствует в нас по благодати".

Когда Христос в центре нашей жизни, когда мы уповаем на Него, когда наша вера держится за дар праведности, который Он дает, мы больше не обращаем внимания на грех. Мы больше не чувствуем ужаса или угрызений совести. Греху нет места в этой христианской праведности. Мы просто стоим перед Богом, зная, что мы - Его дети. Если мы снова сосредотачиваемся на собственной греховности, если мы снова впадаем в грех, тогда совесть и страхи снова появляются, и эта праведность - уже не наша и мы не можем ей наслаждаться. Мы потеряли из вида благодать: Христос скрыт и не виден.

Но, повторяет Лютер, Христос снова призывает нас к той вере, которая спасает. Там полная и совершенная радость в Господе и мир сердца: *"Хотя я грешник, согласно закону, осужденный праведностью закона, я не отчаиваюсь. Я не умираю, потому что Христос, Который живет, есть моя праведность. Он есть моя вечная жизнь, Он есть моя небесная жизнь. В этой праведности у меня больше нет никакого греха. У меня нет совести, которая угнетает меня. Я не имею над собой угрозы смерти"*.

Да, воистину Лютер говорит: *"Я грешник по отношению к моей нынешней жизни и ее праведности, сын Адама. Здесь закон обвиняет меня, здесь царствует смерть, здесь она пожирает меня."* Но евангелие отдает первенство другому центру. *"У меня есть другая праведность, другая жизнь, которая есть Христос. Моя жизнь есть Христос, сын Божий, и Он не знает греха и смерти. Он знает лишь праведность и вечную жизнь. Ради Него это мое тело будет воскрешено из мертвых и избавлено от рабства закона и греха. Оно будет освящено вместе с духом..."* Поистине Лютер учил, что люди христовы все еще переживают собственную греховность, но перед лицом Бога они праведны, получив через радостный обмен со Христом дар жизни, праведность и благодать.

Лютеровское различие двух видов праведности является фундаментальным для понимания всего его подхода в богословии. Оно создает для Лютера два следствия, два принципа действия для выработки и воплощения в жизнь теологии, которую Бог представил нам в Библии. Первое следствие Лютеровского различия между двумя видами праведности - это истинное различие между Законом и Евангелием.

Закон и Евангелие для Лютера были не просто двумя доктринами, которые можно было бы изложить рядом друг с другом на одной странице, или о которых вы могли бы рассказать друг за другом на экзамене. Наоборот, они есть действующие, активные, работающие принципы, относящиеся к падшему человеку на различных этапах его существования. Поэтому закон и евангелие, хотя они взаимно дополняли друг друга в Эдеме, стали теперь различными словами Божьими. Конечно же, это противоречие заключается не в Боге, ибо Его первое слово было словом пассивной праведности. Оно было словом, в котором мы пассивны. Это было слово Евангелия: *"Я - твой Бог, ты - мое дитя."* Затем Бог дает благой дар, который повелевает, что исполняет дитя. Это есть слово закона. Ясно, что это следствие двух видов праведности.

Первое слово Божие, слово, которое Лютер назвал евангелием, возлагает бремя на Бога, как нашего Отца, подателя жизни, нашего Творца. Это слово дополняется словом, которое говорит нам, как жить благой жизнью. В этом втором слове Божиим бремя, центр, поведение возложено на нас. Лютер определяет Закон как благое слово, которое становится плохим словом для тех, кто его не соблюдает. Это слово, которое дает надлежащий план для человеческой жизни, но это также и слово, которое говорит об этом плане со словами осуждения. Оно оценивает нас. Всегда, когда закон и грешник встречаются, грешник может получить хорошее наставление о том, как жить благой жизнью, но грешник также услышит слово оценки. Это слово оценки всегда говорит:

"Твоя жизнь не так хороша, как могла бы быть". Это слово закона возлагает бремя на нас; оно оценивает наше поведение. Это слово оценки сокрушает и осуждает нас. Бог приходит с новым словом евангелия, с новым словом, которое снимает бремя с грешника, сокрушенного законом, и возлагает бремя на Бога, на Бога, когда Он приходит во плоти человека.

Лютер мог говорить о двух использованиях закона, хотя лютеране обычно считают, что он рассматривает закон в трех различных аспектах. Лютер называет первое использование закона политическим или гражданским использованием закона. В этом гражданском или политическом использовании закона, закон заставляет, погоняет, побуждает людей поступать правильно. Закон дает план человеческой жизни. Затем он также заставляет или принуждает нас к практике внешнего соблюдения закона. Лютер говорит, что это гражданское или политическое использование закона хорошо и уместно в горизонтальной сфере жизни. Именно оно поддерживает порядок в обществе, которому угрожает распад из-за человеческой греховности.

Однако это использование закона может стать бесовским, если мы возьмем то, что предназначено для гражданского порядка, для порядка в горизонтальном мире, как нечто, что также должно сделать нас праведными перед Богом. Это не сработает. Лютер говорит: *" Наш порядок никогда не может быть достаточно совершенен, потому что человеческим поведением нельзя никоим образом угодить Богу"*. Бог доволен нами из чистой благодати. Он смотрит на нас благосклонно просто потому, что хочет смотреть на нас благосклонно. Человеческий разум никогда не сможет проникнуть в глубины этого Божия суждения.

Второе использование Закона, согласно Лютеру, есть его сокрушающее или осуждающее использование. Это использование оценивает нас и указывает нам, что мы не смогли быть воистину и полностью людьми в малом, а также в большом, в нашей вере и уповании на Бога.

Лютер не говорит, что есть также третье использование закона, использование информации, которую дает закон, в христианской жизни, чтобы помочь христианскому принятию решений. Некоторые ученые 20-го века, изучающие Лютера, в частности Вернер Элерт из Германии, учили, что у Лютера не было третьего использования закона, что он выводил информацию, которую дает закон, из первого, политического использования. Филипп Меланхтон, коллега Лютера в Виттенбергском университете, учил третьему использованию закона, и большинство учеников Лютера использовали это тройственное деление закона Божия в своих системах обучения. Важно отметить, что Лютер конечно же ясно смотрел на закон Божий для получения информации. Однако он очень четко различает наше исполнение дел Божьих в первом использовании закона (которое побуждает через принуждение), и наше получение информации из закона для повседневной христианской жизни, которая мотивирована Евангелием.

Он определенно вовсе не понимал закон как мотивирующий фактор в христианской жизни. Христиане творят добрые дела из свободного и радостного духа, сказал один из его учеников. Они творят добрые дела из любви Христовой, как говорит Иоанн в своем Первом Послании: *" Мы любим, потому что он первым возлюбил нас"*. Так что Лютер всегда понимал, что информационное использование закона всегда приходит к людям, которые мотивированы Евангелием. Иначе, если закон принуждает или заставляет нас, это не истинная праведность, исполненная в вере. Поэтому, это есть пустое исполнение. Даже христиане иногда оказываются под принуждением закона и действуют не из правильных побуждений.

Мы не спасены чем-то, что есть в нас: мы спасены пассивно нашим даром Христовой праведности. Но Христова праведность приходит к нам через возрождающее слово Божие, через слово, которое прощает наш грех, снимает с нас бремя и возлагает его

на Христа. Поскольку Лютер понимал, что способ, которым Бог обращается к нам, очень земной и очень реалистичный, и он обращен к жизни, которой мы действительно живем, он настаивал на том, что в богословском отношении, закон для грешника должен всегда предшествовать евангелию. В Эдеме евангелие предшествовало закону. Там евангелие назвало нас детьми Божьими, Божьим творящим словом, и потом оно сказала нам, как жить. Но сейчас, когда мы живем как грешники, не слушая Бога, именно закон приходит к нам сначала, потому что закон должен подготовить нас, увидеть нашу нужду в слове евангелия о прощении и новой жизни. Прежде всего, тому, что Лютер называл старым Адамом, Старым Человеком, нужно услышать этот закон, чтобы понять свою нужду в евангелии. Только когда человек достаточно сокрушен или подавлен законом, перепуган грехом, жаждет утешения, этот человек способен понять евангелие. Лютер пишет: *"Затем для меня наступает время убрать закон и активную праведность у него из вида, и представить перед ним через евангелие пассивную праведность, которая исключает закон, но показывает обетование Христа, пришедшего ради обреченных, ради грешников"*. Он говорит, что человек, который полагается на что-то, что Бог сотворил, вместо самого Бога, человек, который полагается на собственные дела, на собственное благочестие, не заинтересуется никаким даром от Бога. Он не нуждается в нем.

Человек должен быть подавлен законом, человек должен быть перепуган грехом, человек должен жаждать утешения. Затем приходит евангелие, благая весть Иисуса Христа, Того, Кто дает нам жизнь, благая весть о том, что Бог решил избрать нас Своими детьми. Это слово, которое может прийти только после того, как закон оставил свою отметину, после того, как закон разрушил гордыню этого грешника, который думает, что может жить без Бога. Грешник должен быть сокрушен, прежде чем это различие между законом и евангелием сможет воздействовать таким образом, что евангелие станет словом жизни для нас.

В добавление к этому следствию истинного различия между законом и евангелием, лютеровское понимание двух видов праведности имеет второе следствие; второй действующий принцип. Его часто называют действующим принципом двух царств. Мне не нравится это выражение, поскольку у Лютера было два набора двух царств. Лютер говорил о царстве Божием, противостоящем царству Сатаны. Он также говорил о двух царствах, которые мы называем двумя правительствами или двумя областями.

Конечно, Лютер понимал, что вся жизнь человека есть поле битвы между силами Сатаны и силами Бога. Он также описывал поле, на котором есть две области, два правительства. Человеческая жизнь имеет два вида отношений, два измерения, два набора отношений. Лютер описывал вертикальные отношения как правительство или область Божьей правой руки. Он часто называл его небесной областью. Здесь Бог управляет нами как личностями, ядром нашей сущности. Здесь Он говорит нам благое слово Своего евангелия и призывает нас быть Своими детьми. Мы отвечаем верой. Это вертикальное отношение, вертикальная область, правительство правой руки, есть отношения Божия слова любви и нашего ответа верой или упованием.

С другой стороны, область левой руки - так же благая и богоугодная область (то, что Лютер называет Божьим земным правительством) - это та часть человеческой жизни, где мы относимся друг к другу, а также и к остальному Божию творению. В этой области левой руки, в этом земном правительстве, Бог говорит слово закона. Он планирует нашу жизнь для нас. Он говорит нам, как нам следует жить и вести благую жизнь. То, что имеет значение в области левой руки - это наши дела. Ближнему нет дела, почему мы имеем побуждение сделать что-то доброе, когда мы вовсе не собираемся этого делать. Он хочет, чтобы ему служили. Он хочет получить услугу, которую Бог предназначил нам оказать. В этой области левой руки Бог совершает то, что немецкий богослов двадцатого века Дитрих фон Бонхёффер назвал Его "предпоследним" благом. Он совершает это

предпоследнее благо как через христиан, так и нехристиан.

В вертикальной области только слово Божие, только вера в Иисуса Христа, только проповедь христианской церкви могут утверждать то, что есть последнее благо. Но в предпоследней части нашей жизни, в горизонтальной области, и верующие, и неверующие могут совершать внешне добрые дела Божьи, поддерживать порядок в обществе и служить друг другу. Лютер называет это гражданской праведностью или политической праведностью. Это то, что Лютер называл первым использованием закона. В этой области Бог установил особый план, через который Его люди служат как Его "маски" (Лютер использовал латинский термин "larva Dei", "маски Бога"). Рука Божия провидения приходит через членов семьи, которые готовят еду друг для друга, через булочника и мельника, которые дают нам приют. Он приходит через правителей, которые поддерживают порядок, через граждан, которые платят налоги.

Праведность в этой области не играет никакой роли в вертикальной области. Эти две области ни в коем случае нельзя смешивать. Лютер учил, что Бог запланировал человеческую жизнь в этой горизонтальной области чтобы исполнять Его волю и давать Его любовь, заботу и внимание друг другу. Лютер понимал Божий план для жизни человека во многом так же, как и его современники. Лютер не был здесь новатором; он перенял средневековую социальную теорию.

Средневековая социальная теория учила, что структура человеческой жизни происходит в трех "состояниях", и в этих трех состояниях, дома (в которых люди жили и работали вместе, в семьях), в государстве (политический аспект нашей жизни) и в церкви (религиозный аспект нашей жизни) присутствует Бог. В каждом из них Бог исполняет Свою волю, даже в падшем мире, чтобы люди могли наслаждаться лучшей жизнью, чем жизнь под властью греха во внешнем и горизонтальном аспектах. Лютер считал, что роль христиан в управлении и в заботе о семьях не отличается от той роли, какую имеют и нехристиане. Лютер также считал возможным, что в политической области и в области семьи и профессии, неверующие могут сделать жизнь скорее лучше, чем хуже. Ему приписываются слова, что он предпочел бы жить под властью неверующего турка, который знал бы, как управлять, который имел бы навыки хорошего управления в мирской области, чем под властью верующего христианина, который был бы некомпетентен. (Очевидно, что этот принцип не может применяться в церкви.) Он признавал, что нет особого христианского способа менять пеленки, хотя он надеялся, что отцы и матери-христиане будут менять пеленки с особой любовью. Но технология выполнения обязанностей, обязательств, ответственности, жизни в горизонтальной области даны как верующим, так и неверующим одинаково.

Эти два действующих принципа - истинное различие между Законом и Евангелием и различие между двумя областями - вытекают из основного принципа Лютера, который мы называем двумя видами праведности. Если в богословии Лютера есть что-то уникальное, то оно заключается в этих двух наборах предпосылок - "теологии креста" и различии между двумя видами праведности.

Лекция VII. Отправная точка Лютера. Первая заповедь

В богословии Лютера есть много возможных отправных точек. Поистине, богословие Лютера можно назвать теологией Бога: личность Бога, Бог, явивший Себя как Иисус из Назарета, Бог, гнев Которого пылает против человеческой греховности. Бог, любовь, милость, непоколебимое милосердие которого приходят, чтобы избавить нас от нашей греховности и восстановить нас для полного наслаждения нашей человеческой сущностью.

Богословие Лютера - это теология Бога-Творца, создавшего Адама и Еву, и через

них - все человечество. Он есть Бог, пришедший искупить все человечество в Иисусе Христе. Этот Бог действует через Свое Слово, через средства благодати, чтобы вернуть людей к Себе, в Свою семью, в Свою церковь и к служению всему миру.

Как профессор Ветхого Завета, Лютер находил в Ветхом Завете весь совет Божий, и его образ Бога во многом формировался в очертаниях ветхозаветной мысли. Возможно, но по простому совпадению для будущего развития богословия, он начал свою работу над Писанием перед студентами с толкования Псалтири. Он погрузился в ритм псалмов, в их крики о помощи, в их крики о милости, в их величественную хвалу Творцу, Который был виден в каждое мгновение, Творец, Который придет как искупитель Своего народа. Ритмы умирания и воскресения, о которых пел Псалмопевец, запечатлелись в разуме Лютера.

Это сосредоточение на Боге, на Боге во всей Его силе и во всей Его благодати, отчасти отражает оккамистскую основу Лютера. Оккамисты, в частности школа Габриэля Биля, подчеркивали, что Бог есть абсолютная сила. Этот Бог, по своей абсолютной силе, был абсолютно ничем не связан. По мнению Биля и других оккамистов, Он связал Себя заветом обетования. Лютер отвергал выражение "завет", потому что как он узнал из рассмотрения этой концепции у Габриэля Биля, он считал, что завет - это всегда соглашение, которое дает слишком много власти человеку. У него не было благ современных исследований Ветхого Завета, понимающих заветы как дары.

Бог Лютера, как и Бог оккамистов, не был связан вечным законом, и поэтому, Он был полностью независим от всех человеческих дел. Лютер взял ветхозаветный образ творения, как горшка, и Творца, как горшечника. Он переключался с использованием этого образа Павлом в Рим.9, когда он говорил о Боге-властелине, Творце всего, Который есть Бог и останется Богом. И все-таки, учитывая все, что мы говорим о ветхозаветных корнях мысли Лютера, мы должны помнить, что Лютер никогда не пытался понять Бога отдельно от Христа. Он видел Христа, изображенного в предвестиях Ветхого Завета, начиная с Быт. 3:15 и его обетования о сокрушении головы змея тем, кто будет ужален в пяту. На протяжении всего Ветхого Завета, достигающего вершины в образе страдающего раба в Ис. 53, Лютер находил пророчества, указывающие на грядущего Мессию.

Конечно же, Бог Лютера был Троица. Троица говорила в Ветхом Завете как Бог Отец, Который назвал людей Своими, Который сделал Свой избранный народ Своей семьей. Лютер подчеркивал, что Бог есть Господь, Господство любящего Бога, Который был Спасителем Своего народа, Который пришел избавить их от рабства в Египте, пришел, чтобы быть с ними на протяжении всего их странствия, поселил их на родной земле, данной им во владение. Эти ветхозаветные ритмы постоянно оказывали влияние на толкование Лютером Нового Завета, и на его проповедь Евангелия в целом.

Лютер верил, что мы знаем Бога только через Его Слово. Человеческие измышления о скрытом Боге не были частью его богословия. Лютер верил, что слово сотворения, слово, сказанное Богом для того, чтобы вызвать людей к существованию, повторяется в первой заповеди. В Большом Катехизисе он задавал вопрос: "Что такое вся Псалтирь как не размышления и упражнения на основе первой заповеди?" Когда он проповедовал жителям Виттенберга в 1528 году, он сказал, что Десять Заповедей, прежде всего Первая Заповедь, учат, что Бог хочет быть нашим Богом. Они сообщают нам, что Бог хочет освободить нас от всякого зла. Они учат нас, что Бог хочет дать нам всякое благо. Все Писания, говорил Лютер, можно суммировать в Первой Заповеди.

Первая Заповедь - это повеление особого рода. Я могу приказывать вам (словами Лютера, описывающими Пятую Заповедь "не убивай") помогать и содействовать ближнему в конкретных физических нуждах. Я могу приказывать вам не прелюбодействовать. Я могу приказывать вам не воровать. Вы можете повиноваться. Вы можете принять осознанное решение не убивать, а наоборот делать конкретные дела человеческой доброты.

Существует даже определенная степень человеческого контроля над дальнейшим применением, которое наш Господь вкладывает в эти заповеди. Я могу приказывать вам не ненавидеть, и вы можете работать, по меньшей мере, над тем, чтобы уменьшить отношение ненависти. Я могу приказывать вам не испытывать похоть, и вы можете сознательно сопротивляться похоти. Но повеление не иметь других богов - это повеление иного рода, особенно, если мы поймем, что оно означает больше, чем разрушить идола. Заповедь не иметь других богов, кроме Яхве, нашего Бога, есть заповедь, которую Лютер обобщил и описал в своем объяснении в Кратком Катехизисе, как заповедь "бояться и любить Бога и уповать на Него превыше всего". Бояться, любить, и в особенности уповать - это то, что я не могу приказывать вам делать. Я не могу приказывать вам: "Доверяй мне!". В сущности в современном английском языке "доверяй мне" (trust me), скорее предполагает, что я не достоин доверия, чем то, что мне нужно доверять.

Я не могу заставить вас доверять мне. Я думаю, что вы не можете даже заставить себя доверять мне. Конечно, если бы вы и я вместе осматривали пещеру и свет бы погас, а наш фонарь не работал, вы могли бы заставить себя доверять мне, если бы я сказал: "Доверьтесь мне! У меня превосходное чувство ориентирования!". Вы могли бы схватить меня за руку и сказать: "Мне приходится доверять Колбу". Но я не могу заставить вас доверять мне, и я не думаю, что вы можете заставить себя доверять мне. Я должен быть достоин доверия. Я должен вызвать доверие в вас. Я должен создать в вас доверие к себе, таким путем, который является некой тайной даже для психологов.

Лютер понимал, что повеление доверять Богу, как Богу, не иметь других богов, это не столько заповедь, сколько требование. (Конечно же, это предписание того, как должно быть, если мы хотим полностью наслаждаться своей человеческой природой, если мы хотим полностью жить как люди, которыми Бог хочет нас видеть). Но это повеление есть в то же время дар, дар от нашего Небесного Отца. Заповедь не иметь других богов есть объявление нашего Творца о желании Быть нашим Богом, нашим единственным Богом. Это желание Творца быть нашим единственным Отцом. Это Его заявление о том, что мы - Его дети.

Воистину, эта заповедь есть и дар и требование. Она описывает сердце человеческой жизни. Когда мы не уповаем, мы не являемся теми людьми, которыми Бог хочет нас видеть. Таким образом, Лютер понимает Первую Заповедь и в смысле Закона и в смысле Евангелия. Она требует и возлагает бремя на нас. Она информирует нас; она обвиняет и сокрушает нас. Она говорит нам, что когда мы не ставим Бога в центр нашей жизни, мы погибли. Мы не живем полноценной человеческой жизнью. Мы не являемся тем творением, которым нас создал Бог. Мы мертвы в самом нашем центре. Но Лютер понимал эту заповедь также и как весть Евангелия. Она есть благая весть о том, что Бог думает, что Он наш Отец, что Он - наш Бог, что Он - наш защитник, промыслитель, наш Господь и наш Спаситель. Она есть дар бытия Его детьми. Поэтому, когда мы слышим эту Божью заповедь в своем грехе, мы слышим Божий гнев: "Ты имел других Богов, кроме Меня". Когда мы слышим ее как верующие, мы слышим Его обетование быть нашим Богом.

Лютер понимал Первую Заповедь как эхо того творящего Слова Божия, которые извлекло нас из праха, вдохнуло в нас дыхание жизни, сделало нас теми людьми, которыми Он хочет нас видеть. Нам важно понять, что завет, который дает нам Бог, воистину, есть дар. Он не спрашивал; Он просто дал. Это чистая благодать. Лишь потому, что Бог хочет облагодетельствовать нас своим стойким милосердием, этот Бог сказал нам: "Да не Будет у тебя других богов кроме Меня!" Он повелевает не спрашивая нас. Он предъявляет на нас права, права на нашу сущность, подобно тому, как предъявляют права наши человеческие родители.

Наше поведение не является результатом соглашения. Бог не приглашает нас

заклучить с Ним сделку об условиях бытия, как Его дети, так же как наши родители не звали нас за кухонный стол и не спрашивали, хотим ли мы стать их ребенком. Они не предлагали дать нам рождение в обмен на то, что мы столько-то недель будем выносить мусор, столько-то лет мыть посуду, столько-то поддерживать их в старости. Они зачали нас и дали нам рождение не спрашивая нас. Когда наш Господь описывал, как войти в Царство Божие, Он мог бы сказать: "Подобно купцу, который может заключить удачную сделку с Богом". Он мог бы сказать: "Подобно рабу, который исполнит совершенное послушание". Он мог бы сказать: "Подобно спортсмену, который записался в команду Бога". Однако Он сказал: "Подобно крошечному младенцу". Когда наш Господь говорил с Никодимом о том, как войти в Царство Божие, Он мог бы объяснить Никодиму, что это является по-другому. Он мог бы объяснить, что человеку нужно просто подписать контракт, если он хочет войти в Царство Божие и остаться там. Однако, Он описал это как рождение, как "рождение свыше", как "новое рождение". Лютер подхватил эти слова, чтобы подчеркнуть, что наше бытие как детей Божьи есть просто получение от Него дара жизни, без какой бы то ни было предшествующей заслуги или достоинства в нас. Это пассивная праведность, о которой он говорил, описывая два вида праведности.

Божье повеление в Первой Заповеди есть основание того, что Он делает в последующих девяти заповедях: все выражения нашей человеческой сущности в восхвалении Его слова, Его имени и Его Субботы, в заботе о ближних, подобной Божьей заботе, в послушании родителям и другим начальствующим, в заботе о теле, сексуальности, имуществе и чести ближнего, не желая ничего того, что Бог не дает нам. Все эти повеления даны нам и помещены в нашу жизнь не по образцу ребенка, а по образцу взрослого человека.

Снова мы видим, что Лютер понимает Десять Заповедей в контексте двух видов праведности. Лютер объясняет, что значит исполнять обязанности взрослых людей в наших горизонтальных отношениях в своем Кратком Катехизисе. Когда он начинает объяснение каждой из заповедей, он перекликается с объяснением Первой Заповеди. Первая Заповедь просто означает, что "мы должны бояться и любить Бога, и уповать на Него превыше всего", превыше всех вещей, сотворенных Богом. Каждое последующее объяснение заповеди начинается с эха Первой Заповеди. Именно потому, что мы боимся и любим Бога, мы не раздражаем нашего ближнего и не вредим ему, но помогаем и поддерживаем его в каждой нужде, объясняет, например, Лютер заповедь "не убивай". Конечно, в греховном мире есть другие побуждения: мы можем не убивать - мы можем помогать ближнему и поддерживать его в каждой физической нужде - потому что мы хотим, чтобы ближний так же обращался с нами, или мы боимся, что нас поймают полиция, если мы убьем ближнего, Которого мы действительно хотели бы убить. Есть множество возможных побуждений, некоторые из них довольно благородны и хороши. Мы можем хотеть служить ближнему, потому что нам приятно быть добродетельными; но истинная человеческая жизнь всегда и во всем исходит и проистекает из наших страха и любви к нашему Богу.

Лютер истолковывает, что означает бояться и любить Бога в нескольких местах, и он уверяет нас, что страх действительно связан с тем, что мы боимся. В верующем это страх ребенка, который признает, что Бог более велик, чем мы. Из этого страха и из этой любви, которая отвечает Богу, исходят истинно добрые дела. Конечно же, эти добрые дела не совершенны во всех деталях, но они приемлемы для нашего Бога, потому что это дела Его детей, совершаемые из любви к Нему. Точно так же, как родители не обращают внимания на недостатки в рисунке маленького ребенка, который например не умеет хорошо рисовать, так и Бог принимает дела своих детей, полезные в горизонтальной области, даже не рассматривая их как возможные основания для заслуг в вертикальной области.

Лютер понимает Первую Заповедь как объявление Бога о том, что Он - наш Отец. Бог настаивает на том, что мы - Его дети. У Лютера была очень сильна доктрина о провидении, которая отразилась в его целостном понимании и истолковании Певой Заповеди как он представил его в Большом Катехизисе. Его понимание Первой Заповеди поистине неотделимо от понимания начальных прошений Молитвы Господней и понимания первого Артикула Символа Веры. В четвертом прошении, "хлеб наш насущный дай нам на сей день", и в своем объяснении первого артикула Символа Веры, Лютер подчеркивает, что наш благой Бог заботится о каждой нашей нужде.

Чтобы описать Божье провидение, он строит ряд концентрических кругов. Он исповедует в Большом Катехизисе, что Бог прежде всего дает мне меня - мое собственное "я". Существование меня и всех тварей есть дар Божий. Он дал мне, снова и снова исповедует Лютер, мое тело, мою душу и все, что относится к телу и душе: мои члены, все, что составляет физическое тело, а также мой разум, и мое понимание. Лютер критикует использование разума как "господина", хозяина в теологии. Однако, о восхваляет разум как слугу христианина, даже в теологии; и он видит для разума господствующую роль в горизонтальной области, где он считает его драгоценным даром Божьим. Вокруг меня Он поместил дары пищи, одежды и крыши над головой, а так же семью - как в широком, так и в узком смысле. Этот Бог, Который любит нас, обеспечил нас имуществом, всем, что мы имеем, что дано для использования во славу Ему через служение ближнему.

Лютер приводит другой круг Божьей заботы и провидения, в который он включает хорошее правительство, а также хороших друзей и верных соседей, хороших работников и работодателей. Он проводит еще один круг, включающий и то, что обеспечивает мир и покой в нашей жизни, например, временный мир, физическое и умственное здоровье, дисциплину, чувство порядка в обществе, и чувство собственного достоинства. Он включает даже хорошую погоду, как один из тех даров Божьих, которые ежедневно являют нам Его любовь, заботу и внимание. Лютер добавляет, что Он не только дает нам это как наш творец и промыслитель; Он сохраняет их для нас именно тогда, когда мы в них нуждаемся. Мы можем, конечно, думать, что Бог не является благим промыслителем, по крайней мере, для некоторых людей, когда мы видим разбитое и разорванное состояние человеческих жизней среди гражданской войны и голода, землетрясений и греха того или иного рода. Тем не менее, Бог говорит, что Он присутствует со своими людьми в самых тяжелых испытаниях, и даже в самых худших искушениях. Лютер, подхватывая Его слово, говорит: "Он сохраняет все это, и Он защищает нас перед миром всех опасностей", хотя и не всегда от всех их воздействий. "Он защищает нас и сохраняет нас среди всяческого зла", и может быть не со всем утешением, которое мы хотели бы получить, указывает Лютер, ибо его "теология креста" воспринимает угрозы зла в мире, обезумевшем от греха, с крайней серьезностью и полным реализмом. Тем не менее Лютер исповедует (вопреки этим проявлениям), присутствие, защиту, сохранение нашего Бога.

Как он объясняет в своем толковании первого артикула Символа Веры, Бог делает это из отеческой Божественной благодати и милости, без каких - либо заслуг или достоинств в нас. Даже в Эдеме люди не должны были делать определенные дела, для того чтобы заслужить расположение Бога. Расположение Бога создало Адама и Еву. В своих милости и милосердии, Бог воссоздал Свой избранный народ. Они просто существуют без каких-либо заслуг. Когда они живут свою жизнь согласно Его плану, Его закону, их жизнь становится лучше, а не хуже. В послушании ему мы ощущаем психологический мир в большей степени, чем мы могли бы, если бы нападали на стену плана закона Божия. Однако, мы имеем все, что имеем, без каких-либо наших заслуг или достоинств, а только из Его чистой отеческой Божественной благодати и милости. то верное, любящее присутствие Бога, Творца является центром и ядром всей мысли

Лютера о библейской вести.

Мы отвечаем верой, упованием, как объяснял Лютер Первую Заповедь в Большом Катехизисе. На первый взгляд кажется, что он удивительно антропоцентричен. Он начинает свое объяснение с определения слова БОГ. Бог это то, к чему мы обращаемся за всяким благом, и в чем мы находим прибежище во всякое время нужды. Он продолжает комментировать: *"Иметь Бога - это ничто иное как уповать на Него и верить в Него всем нашим сердцем. Только упование и вера сердца создают и Бога и идола. Если ваши упование и вера правильны, тогда ваш Бог есть истинный Бог. С другой стороны, если ваши упование и вера ложны и неправильны, тогда вы не имеете истинного Бога. Ибо эти двое связаны вместе: упование и Бог. Я говорю, что то, к чему прилепляется и на что уповает ваше сердце, действительно является вашим Богом"*. Лютеровское определение Бога кажется удивительно антропоцентричным, и все-таки, на самом деле, он вовсе не антропоцентрично. Действительно, он серьезно относится к позиции человека. У него есть некая хорошая психологическая интуиция, когда он говорит, что центр нашей жизни находится не в том, что вы делаете, не в человеческом поведении: центр вашей жизни находится в том ядре вашей сущности, которая определяется в отношении с тем, кому вы больше всего доверяете.

Хотя Лютер не пользовался фразой "последнее упование", мы все же можем говорить, что это доверие или вера, которые здесь описывает Лютер, это то упование, та вера, которые имеют своим объектом то одно, что определяет ядро нашей сущности. Как говорит Лютер в своем объяснении Первой Заповеди в Большом Катехизисе, у вас есть бог, думаете ли вы, что вы атеист, или нет. Есть какое-то ядро вашей сущности, определяющее для вас, кто вы есть. Это нечто будет отражаться в действиях, которые вы совершаете в горизонтальных отношениях. Что бы ни было в центре вашей жизни - это есть ваш Бог. Если ваша вера, упование правильны, им будет дан дар правильного объекта для этой последней веры нашей жизни: Яхве, Бог, явивший Себя во Христе. Если ваше сердце прилепляется и уповает на что-то, что создал Бог, тогда ваша вера ложна и вы в плену своего греха. Вы стоите под сокрушающим осуждением закона Божия.

Лютер описывает, что ядро человеческого отношения к тому, что в высшей степени важно в нашей жизни, в сущности составляет страх, любовь и упование. Очень часто, последователи Лютера говорили, что этот страх есть просто благоговение перед величию нашего Творца и величию Его любви. Но у Лютера здесь есть признание на основе собственного опыта, и его библейских убеждений, которые он вынес из своего изучения Писания, что грешники никогда полностью не преодолевают боязнь, даже когда они знают, что ничто не может отлучить их от любви Божией во Христе Иисусе. Возможно, лучшее Лютеровское описание - это описание ребенка, который знает, что этот массивный человек, возвышающийся над ним - его отец, отец, любящий его. Но он также знает, что не всегда хорошо себя ведет, и также знает, что этот отец намного больше его. Поэтому, это благоговение всегда немного смешано со страхом, пока мы являемся одновременно грешниками и святыми в этой жизни. Этот страх всегда ощущается в контексте любви Божией, вызывающей любовь в нас. Мы любим, потому что Он сначала возлюбил нас. Лютер исповедовал, что ответ человеческой любви на любовь Божию охватывает все наше существо. Он учил, что любовь есть выражение нашей полной зависимости, и наш восхищенный ответ. Грешник обращается к Богу и отвечает любовью, поглощающей все наше существо.

В этой любви, говорит Лютер, ядро нашего бытия выражается в нашем уповании. Возможно, вы знакомы с паботой современного психолога, Эрика Эриксона, который так много сделал для понимания человеческой жизни современными американцами. Эриксен указывает, что в первые два года человеческой жизни, мы находимся где-то в спектре между доверием и недоверием. По мере нашего движения по жизни, эта фундаментальная

ориентация, которую дали нам родители и другие люди за первые два года жизни во многом определяет наше счастье, наше чувство того, кто мы есть, наше чувство мира в этой жизни. То, что обнаружил Эриксен на основе своих исследований или проекций человеческой жизни в культуре Северной Америки нашей эпохи, подтверждает то, что Лютер испытал в собственной жизни, он обратился к "упованию" как центральному слову в разговоре о человеке.

Точка зрения Лютера была в том, что вся человеческая деятельность исходит из отношения, из ориентации, веры. Понимание Лютера было противоположно многим современным, сосредоточенным на себе, понятиям "самоактуализации" в той или иной форме. Нам нравится сосредотачиваться на человеческих достижениях. "Кто вы?" - это вопрос, на который мы часто отвечаем, говоря о том, где мы работаем, что мы сделали, чего мы достигли. В противоположность этому, Лютер считал, что наша центральная сущность дарована нам через дар упования на истинного Бога, явившего Себя в Иисусе Христе. Упование такого рода - это упование ребенка. корни нашей сущности заключаются в нашей способности как дитя "найти убежище в Боге". Затем мы выражаем свою сущность и как дитя, которое славит Его в вертикальном отношении, и как взрослый, который славит Его, служа нуждам ближнего среди других людей.

Лютеровская концепция веры не просто пришла к нему из его средневекового обучения и наследия. Вера была не столь важным словом, не столь центральным словом, для средневекового понимания образа действия Божьей благодати. Вера часто приравнивалась к "простому верованию" - хотя я не уверен, что термин "простое верование" означает в действительности, когда мы говорим о Боге, Который встречает нас утверждением, что Он умер за нас, что Он умирает, чтобы любить нас, что Он дает нам, Он предлагает нам, Он дарует нам дар новой жизни. Я не знаю, что было бы здесь "простым верованием". Я думаю, что вы, возможно, можете "просто верить" в то, что Наполеон был разбит русскими зимой 1812 года, но я не понимаю, как можно реагировать на заявление этого любящего Бога, говорящего к нам с креста "простым верованием". Но таким было определено, с которым работал Лютер, когда он рос.Его коллега, Филипп Меланхтон, указал ему, что греческое слово pisteuo не просто означает "простое верование". Оно означает, пользуясь латинским термином, fiducta, а не fides, "простое верование"; как определяли его современники Лютера. Fiducta есть то упование, которое воистину прилепляется к Богу и находит прибежище в Нем. По мере того как Лютер очень тщательно прокладывал свой путь к библейскому пониманию веры, он пришел к признанию благодати этого Бога, Который желает быть нашим Небесным Отцом, когда повелевает нам не иметь других богов, кроме Него. Эта вера и упование такого рода охватывает все наше существо. Она ставит всю нашу сущность взрослого человека по отношению к другим людям, когда Бог призывает нас любить их и заботиться о них.

Когда Лютер впервые подробно рассматривал свою доктрину оправдания, в трактате, написанном в 1520 году и озаглавленном "свобода христианина", он писал, что эта вера не может не проявляться в добрых делах. Там он писал: "*Никакое доброе дело не оправдывает нас. Только из-за Божией благодати мы способны творить добрые дела*", но затем он писал: "*Никакое злое дело не осуждает нас*", ибо мы уже стоим под осуждением неверия, которое производит злые дела. Злые дела нашего стремления защитить себя, показывают недостаток доверия к истинному Богу и уверенности в Нем. Дела, будь то добрые или злые, это только плоды отношения, которое является ядром нашего существования.

В то же время, в трактате "Свобода Христианина" Лютер учил, что вера и дела неразделимы. Мы должны их различать, ибо вера есть сердце отношения с Богом, которое спасает благодатью Божьей, как дар Божий. дела, которые Он призывает нас делать и поручает нам в горизонтальной области, хотя они и не имеют вовсе никого значения перед

Богом, неотделимы от этой веры, ибо они вытекают из этой веры. Мы имеем мир в наших сердцах, однако, лишь через понимание того, что мы освобождены от всякой заботы о собственном спасении. Только когда мы понимаем, что нам не нужно бояться и защищать собственные дела, ты освобождены от обвинения закона, от обвинения греха и господства Сатаны. Только тогда мы будем свободны, чтобы признать, как исполнять это бремя по отношению к нашему ближнему, которые Господь дал нам, когда Он обязал нас любовью, поддерживать и любить ближнего.

Лютер взял библейский текст, который мы находим в предисловии к Десяти заповедям, и использовал его в заключении, как сумму, как кульминацию, чтобы выявить смысл, который имеют для нас все заповеди. В определенном смысле, то что он называл заключением заповедей, хорошо обобщает то, во что он верил о Первой Заповеди. Вы помните слова Господа "Ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость да тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои". Это слово из Исх. 20, для Лютера, подводило итог всему.

Лютер писал: *Поэтому, давайте хорошо усвоим Первую Заповедь. Давайте поймем, что Бог не будет терпеть никаких суеверий, никаких верований в ложных богов, никакого упования на какой-то другой объект. Бог не требует от нас ничего большего, чем сердечное упование на Него. Тогда мы будем на правильной стезе и идти вперед; тогда мы будем пользоваться всеми Божьими дарами, точно так же, как сапожник пользуется своей иглой, своим шилом, своей дратвой. Мы пользуемся ими для работы, но иногда откладываем в сторону. Или как путник, пользуется гостиницей, пищей и постелью, но только для своих временных нужд. Каждый человек живет на своем месте в жизни в горизонтальной области, согласно Божьему порядку. Пусть каждый человек не позволяет никакому из этих благих даров Божьих становиться господином или идолом",* то есть становиться главным источником нашей сущности и безопасности. Мы остаемся, сказал бы Лютер, детьми Божьими, а не детьми своей профессии, или детьми наших удовольствий в путешествии, или детьми любого другого из благих даров Божьих.

Ибо Лютер признавал, что самые бесовские искушения приходят не тогда, когда дьявол искушает нас совершить то, что есть зло само по себе, а когда он искушает нас использовать благие Божьи дары как средоточие зла, сделав из них идолов. Лютер говорит об этих словах, в которых Бог обещает наказать преступление грешников, но являет милость к тем, кто имеет дар любви и упования на Него. *"Хотя эти угрозы Бога ужасны, намного сильнее утешение в обетовании, которое заверяет в милости к тем, кто прилепляется к одному Богу".* Лютер понимал, что способность прилепляться к Богу, как Божий дар, действовать через Святого Духа в человеческих умах и сердцах.

"Намного сильнее чистая благость и чистое благословение для тех, кто прилепляется к Богу, и для их детей, идущих по их стопам, которым так же дан дар веры. Конечно, если мы желаем всех благ во времени и в вечности, это должно двигать и побуждать нас ставить Бога в центр наших сердец с совершенной уверенностью, поскольку Божественное величие приходит к нам со столь милостивым предложением, столь сердечным приглашением, столь богатым обетованием". Именно в этом обетовании Лютер жил всю свою жизнь. В этом богатом обетовании Бога, дающего себя нам как нашего Творца и нашего Отца, Лютер прожил всю свою жизнь.

Лютер жил этой жизнью в уповании, которое, как он верил, было даром о Бога, но не в уповании, которое он мог создать сам. Святой Дух создал в нем это упование через то же самое обетование, которое было явлено в Иисусе Христе. Иисус Христос, упование на Него: это два неразделимых дара. Наш Бог, наша вера, эти два неразделимых дара, были впервые даны в Эдеме, когда Бог сказал: "Я - ваш Отец, вы - мои дети". Они были даны

снова на кресте и в пустой гробнице, когда Христос снова воззвал к нам, как к детям Божиим. Мы теперь неотделимы от Его семьи, приведены в эту семью Святым Духом, Который, как третье лицо Святой Троицы также говорит нам: "Да не будет у тебя иных богов, кроме Меня. Бойся и люби Меня, и уповай на Меня превыше всего".

В этом Боге, в этом обетовании, во всем этом образе жизни, Лютер нашел все, что значит быть человеком, все что значит иметь Бога, истинного Бога, Иисуса из Назарета, выражение любви Яхве к нам.

Лекция VIII. Антропология Лютера и его доктрина греха

Лютер радовался тому, что он дитя Божие. Он был очень высокого мнения о человеке, как о любимом творение Божьем, как о соправителе сотворенного мира, облеченном важными обязанностями и ответственностью. Часто думают, что Лютер был не особенно высокого мнения о человеке. Поскольку Лютер так серьезно относился к греху, и поскольку иногда он говорил о нас такие ужасные вещи, как о грешниках, у людей часто создается впечатление, что он презирал нашу человеческую сущность. Отчасти, он говорил плохо о падшем человеке потому, что он был столь высокого мнения о том, что означает быть человеком. Он был высокого мнения о человеческих возможностях даже без Евангелия, без веры. Он считал, что язычники могут быть, то что он называл граждански праведными, что они могут соблюдать своего рода "гражданскую праведность", которая, поистине, принесет обществу больше пользы, чем вреда. Но он также считал, что даже этим граждански праведным людям не хватает лучшей части их человеческой сущности. Лучшая часть человеческой сущности была в том (как мы уже сказали), чтобы бояться и любить Бога и уповать на Него превыше всего.

Лютер бился над тем, чтобы правильно описать концепцию образа Божия. В толковании Книги Бытия, в последние годы своей жизни, и также в некоторых других местах, он стремился описать этот образ. Если его определять как просто отношения с Богом, тогда он полностью утерян теми, кто пребывает в грехе. Если его определять как человеческие характеристики, сходные с Божественными характеристиками - такие как способность к рассуждению или к любви - этот образ был поврежден призывом греха, но не уничтожен.

С другой стороны, говорил Лютер, у сатаны тоже есть память, у сатаны есть воля и у сатаны есть разум. Они не могут быть полностью образом Божиим. Это не может быть сердцем образа Божия. Что же тогда в Адаме и Еве, когда они жили в Эдеме, действительно представляло собой то, что имеет в виду Библия, когда она говорит об образе Божиим? Лютер предполагал, что у Адама и Евы была удовлетворенность расположением Божиим. Они были в мире. Они наслаждались Shalom (еврейское слово, обозначающая мир). Они наслаждались тем чувством гармонии, которое Бог желает видеть у всех людей. Это означает жизнь, какой она должна действительно быть, в порядке, который хотел иметь Бог. Адам и Ева имели полное благочестие, полную гармонию с волей и духом Божиим. Это значит, что у них не было страха; они не имели понятия о смерти, не имели понятия о непослушании или о беспорядке в человеческой жизни. Они просто покоились в мире Божьем, который Он давал им своим присутствием, когда они гуляли и беседовали в вечерней прохладе.

Лютер верил, что человеку было дано очень особое место венца творения, через дар "владычества", управления над землей ради Господа и вместо Бога. Лютер признавал, что это владычество не было таким исполнением власти, которое наш Господь назвал "языческим" (Марк 10). Он признавал, что оно было заботой о творении. Он признавал, что люди были призваны отображать Божью любовь и заботу друг на друга и на все неодушевленные творения. Лютер считал, что исполнение этого владычества было

потеряно через грехопадение. Он мог бы сказать, что после падения человек имел титул владычества, но больше не исполнял власть владычества. Наоборот, природа обернулась против человека.

Прежде чем оставить предмет образа Божия, я думаю, нам важно отметить взгляды Лютера на женщин. Лютер проявил разительный контраст, разительное изменение по сравнению с точкой зрения Средневековья и эпохи Возрождения, что женщины - низшие существа и лишь необходимое зло. Лютер настаивал на том, что Адам и Ева были сопричастниками одной и той же благодати. Они имели одинаковые умственные способности. Они были партнерами в исполнении владычества, в заботе о своих детях, в заботе обо всем творении.

Лютер считал, что в грехопадении мужчины и женщины пали в равной степени, но результаты для них были различны. Поэтому, он считал, что жены жили в подчинении своим мужьям, но это подчинение не было подчинением, принятым в любви. Он настаивал на том, что мужья и жены должны жить вместе во взаимной любви, взаимной заботе и попечении, привязанности и взаимной святости, так как они служат Богу, заботясь друг о друге. Он настаивал на том, что грех не изменил природы и уз брака.

Он учил, что Адам и Ева жили вместе в мире из трех состояний, трех ситуаций, трех разделений труда. Адам учил Слово, поэтому он представлял собою состояние церкви. Он работал в саду, он возделывал сад, поэтому он отражал образ человека, работающего в мире, в семье и в трудовой жизни. В-третьих, Адам охранял землю, как символ или представитель политических деятелей, которых Бог впоследствии даст людям посреди греховного мира. Эти правители должны были быть теми, кто обеспечивает правосудие и защиту для своего народа. Иногда Лютер также говорил, что Адам и Ева не нуждались в политической власти. Но он также видел в Эдеме (в других местах своих произведений и своего учения) три состояния средневековой социальной теории, в которых они делились Словом Божьим со своими детьми, в которых они работали и возделывали сад, в которых они охраняли и защищали землю в совершенном мире, в полном и целом образе Божьем.

Грехопадение изменило все это. Для того, чтобы понять, как Лютер оценивал влияние грехопадения, мы должны помнить, что он различал два измерения жизни, два вида праведности. Большая часть того, что Лютер говорил о грехопадении, касается вертикального, а не горизонтального отношения (хотя мы должны признать, что эти два отношения никогда нельзя отделить друг от друга). Он конечно же видел, что любовь к ближнему, как ее проявляют, была уменьшена и повреждена, а в некоторых случаях, полностью уничтожена при грехопадении. Но Лютер был прежде всего озабочен разрушением отношения с Богом, любви Божьей и ответа упования. Он был прежде всего озабочен потерей веры в Бога, которая была для него ключом практики всей нашей человеческой сущности. Позиция Лютера часто была в отрицании различных средневековых взглядов на грех. Возможно, он смотрел на грех не просто как на утрату первоначальной праведности, которая служила как своего рода украшение, своего рода дополнение к нашей человеческой сущности. Напротив, он считал, что упование на Бога было ключом, гироскопом, точной ориентации человеческой жизни. Итак, он определял грех как отрицание этой веры. Грех - определяемый как сомнение в Боге и Его Слово - пронизал всю человеческую сущность, и в определенном смысле, разрушил всю человеческую сущность, хотя в горизонтальной области даже неверующие все же могли исполнять добродетельные дела.

В лютеровском толковании Книги Бытия мы получаем краткие представления обо всей его доктрине греха. Здесь он сосредоточил внимание на Адаме и Еве. Быт. 3 была историей бегства и страха. Это была прежде всего история удаления от Бога. Человек повернул в самом сердце отношения с Богом. Решение этого разбитого отношения -

обращения к Богу в покаянии. В Эдеме Адам и Ева сменили ориентир своей жизни, отвернувшись от жизненно важного отношения с Богом, которое было ключом их человеческой сущности. Они сменили ориентир их ключевого отношения с Богом, и тем самым, они сменили ориентир самой жизни. Они перешли из жизни в смерть, отделив себя от источника жизни, самого Яхве. Природа этого искушения для Лютера было сомнение в Боге. Слово Божие, когда Бог говорил с Адамом и Евой, когда они гуляли и беседовали в вечерней прохладе, было кстати, сердцем человеческой сущности Адама и Евы. В этот момент человеческое упование встречало Слово Божие, и тем самым, встречало самого Бога. Грех означал разрушение; он был разрывом этого отношения.

В результате, с этого момента и в дальнейшем, наша практическая человеческая сущность не проистекает из мира, исходящего из упования на Бога. Наша практическая сущность проистекает из страха Божия. Мы, поистине, можем бояться, потому что мы повернулись к Нему спиной. Этот страх исходит из ненависти к Богу, и действительно, "мы можем ненавидеть Бога", потому что Его закон угрожает уничтожить нас. Наша практическая человеческая сущность теперь исходит из нашей попытки избежать Бога, ибо мы хотим жить жизнью на своих условиях, а не на Его условиях, и мы живем в этом страхе. В этом разорванном, ущербном отношении неверия - в отношении, которое обращается к Божьим дарам, а не к самому Богу для чувства важнейшей сущности - мы находим человека, который полностью склонен к своекорыстию. Все другие грехи, все что наносит вред человеческим отношениям в горизонтальной жизни, происходит из своекорыстия, появившегося из-за недостатка упования на Бога. Даже самые благородные из человеческих дел проявляют признаки несовершенств, признаки жизни, которая больше не сосредоточена на источнике совершенного мира, самом Яхве. Наоборот, она сосредоточена на ложном Боге, может быть на самом человеческом поведении.

Лютер не только отмечал, что наши добрые дела несовершенны, но он также отмечал, что они часто извращены, когда мы хотим полагаться на них для восстановления жизни и своего спасения. Лютер расширил свое осуждение гордости и самоудовлетворения, которое происходило от того, что мы отвернулись от Бога. То, что мы отвернулись от Бога, сделало нас мертвыми к Слову и слепыми к плану жизни, который был записан в нашей сущности. В своей гордости и своем самоудовлетворении мы следуем образу действия и плану жизни так, что это уводит нас все дальше от Бога. Это ведет нас к тому, что мы похищаем славу Божию и послушание, которое принадлежит Ему. Мы обворовали Бога через нашу неблагодарность по отношению к Нему, и через наше безразличие к Его Слову. Эту неблагодарность по отношению к Богу Лютер назвал самым постыдным пороком и величайшим оскорблением против Того, кто сотворил нас.

В похищении у Бога Его места как нашего Господа, мы также обворовали своих ближних. Мы используем их и злоупотребляем ими вместо того, чтобы служить им. Мы используем их в собственных целях. Мы превращаем их в подушки, на которые падаем, когда оступаемся в жизни. Мы используем их как заложников, чтобы защищаться от рогаток и стрел других людей. Более того мы похищаем у ближнего то служение, какое мы должны Ему, служение к которому Бог призывает нас, своих людей, оказывать нашим ближним.

В конечном счете это означает, что человек погружается в нераскаянность, потому что нам приходится защищаться от обвинения закона. Эта нераскаянность ведет нас к отчаянию. Мы можем просто признать несоответствие наших планов и наших замыслов, нашей стезе, которую мы проложили. Другая стезя отчаяния - это путь гордости и самодовольства. Мы рассчитываем на себя, на то, что мы способны соорудить хорошую жизнь, через собственные попытки превратить себя в богов. В конце концов, возможно после месяцев и даже лет самообмана, мы приходим к тому же отчаянию.

Лютер отражал собственное отчаяние, пытаясь жить жизнью, которая могла

благодаря человеческому поведению отвергнуть то зло, которое Лютер чувствовал в самом себе. Он знал, как говорить о несчастной совести, об отчаянии несчастной совести, потому что он испытывал это сам. Лютер говорил, что это отчаяние совести бросает обвинения против Бога. Мы, как грешники, хотим вступить в бой против самого Бога. Наша греховность, прежде всего вовсе не хочет быть признанной за грех. Наоборот, она хочет претендовать на праведность, и называет Бога лжецом, когда закон Божий напоминает нам, что наш грех - ошибка, и отрицает нашу человеческую сущность. Во-вторых, наш грех не хочет быть наказан, даже если он греховен он отрицает право Бога наказать его. Он обвиняет Бога и утверждает, что не было иного выбора кроме, как согрешить. Но все эти обвинения не производят впечатления перед лицом всемогущего Бога, закон которого продолжает обвинять нас, осуждать нас, сокрушать нас. В своем грехе, говорит Лютер, мы сменили богов. Мы бежали к дьяволу за прибежищем, потому что мы отказывались найти прибежища в самом Боге. Мы стали послушны дьяволу. Мы стали, как говорит Иисус в Ин.8 , детьми дьявола вместо детей Божьих. Это очень глупо, заметил Лютер. Часть его проблемы с человеческим разумом была в том, что кажется человеческий разум оказался настолько глуп, что избрал дьявола превыше Бога. Падшее творение даже не может признать глубину своего греха. Поистине, часть естественного знания в том, чтобы видеть, что наши неправильные поступки неправильны. Однако, природа глубины нашего падения, природа самого первородного греха (как невозможности бояться и любить Бога, и уповать на Него превыше всего) - это то, что нам может открыть только Святой Дух. Ибо только когда мы признаем, что Бог есть Бог, когда мы признаем, что Яхве явил Себя как Иисус из Назарета, мы можем увидеть, как ложно, как вредно и разрушительно для нашей человеческой сущности сомневаться в Слове Господа.

Лютер считал, что эта греховность есть, прежде всего, смещение ориентации в жизни от Слова Божия. Поскольку мы больше не слушаем Бога, поскольку мы стали глухи к Слову Божию, мы не можем слышать закона Божия. Он был благим словом для нас. Он был даром плана новой жизни. Теперь, под властью греха, он лишь открывает наши глаза на тот факт, что мы предали Бога, что мы лишены славы и не выполнили его требования для жизни. Теперь мы встречаемся с законом, прежде всего не как с другом, а как с врагом. Даже когда мы встречаемся с ним , думая что он наш друг, говорил Лютер, он обратится против нас. Он станет волком, который поглотит нас, хотя мы приручили его, чтобы он стал хорошей домашней собакой. К тому же, эта переориентация против Слова Божия, это сомнение в его обетовании, делает нас глухими к Его Евангелию благодати, и делает нас слепыми к Его отцовскому расположению.

Мы не слышим Его Слова в повседневной жизни, и не слышим правильно Его Слова для нашей основной сущности : Его Слова, что мы - Его дети, и что Он будет нашим отцом. Наоборот, слабое эхо от этого Божьего утверждения, которое доходит до нас, становится ревом разгневанного Бога, ревом рассерженного Бога, голосом осуждения. Первый результат этого - смерть. Лютер очень серьезно воспринимал слово Павла в Рим.6:23 , возмездие за грех - смерть. Он воспринимал это серьезно в обоих направлениях. Грех не может не вести нас к смерти. Более того, для греха нет другого решения , кроме смерти. Грех столь серьезен, грех так глубоко и полно пропитал нашу сущность, что есть только одно решение - смерть. Грех не может быть исправлен. Лютер часто пользовался метафорой очищения, но в конечном счете, она слишком слаба для него. Метафора исцеления полезна, но в конечном счете слишком слаба для него. Его богословие определяется его убеждением, что грех настолько разрушил человека, что человек должен умереть.

Читая Рим.6, Лютер видел, что смерть приходит либо как вечная смерть в аду, либо как дар Божий. Ранее в Рим.6, он читал о даре смерти в крещении, в которой наши грехи

погребены со Христом в Его гробнице. Из крещения также приходит дар жизни, который дается нам, когда мы воскресаем из вод крещения к новой жизни во Христе. Поэтому, Лютер проводил много времени, говоря о смерти, как худшем оружии сатаны. Именно там, в смерти, нужно было встретиться с врагом. Вот почему Иисус Христос должен был пролить свою кровь. Вот почему Он должен был быть послушен до смерти на кресте: потому что только там, победив смерть, можно было низложить всю власть сатаны.

Для Мартина Лютера сатана был очень важной фигурой в обоих измерениях человеческой жизни. Лютер предупреждал против искушений сатаны отпасть от любви к ближнему, поскольку Бог призвал нас любить ближнего. Прежде всего, он предупреждал против искушения сатаны усомниться в благом и совершенном Слове Божьем, которое заверяет нас в том, что мы - дети Божьи. Во взгляде Лютера на дьявола была ужасная серьезность. Историк догматики в начале двадцатого века Рейнхольд Зееберг писал : " Дьявол Лютера имеет больше адского могущества, чем средневековый дьявол. Он стал более серьезным, более сильным и более ужасным". В самом деле, недавний анализ жизни Лютера Хейно Обермана сосредотачивается на теме "человек, застигнутый между Богом и дьяволом ". Не было нейтральной земли, не было безопасной гавани, между Богом и собственным "я". Вся жизнь падшего человека - это жизнь, загнанная в конфликт. Поэтому она должна быть жизнью постоянного обращения Святым Духом назад к Богу. Конфликт между Богом и сатаной был до смерти: до смерти власти сатаны над Божьими людьми и до смерти грешников, которые должны умереть для греха, чтобы они могли ожить в Иисусе Христе.

Согласно Лютеру, сатана и Бог непосредственно сражаются друг с другом. В повседневной жизни верующего, они сражаются в маленьких уголках повседневной жизни. Сатана заключает союз с окружающим нас миром и с нашей плотью. Лютер очень серьезно воспринимал искушения из всех трех этих источников : дьявола, мира и нашей плоти. Дьявол подобен рычащему льву, по словам святого Петра и хочет нас поглотить. Он хочет поглотить нас не только искушениями своих "черных" бесов, которые приходят к нам и говорят: "Разве грех не приятен?" Он приходит к нам прежде всего в форме "белых" бесов, похожих на ангелов, похожих на людей с благими намерениями, людей с подлинными нуждами, но они искушают нас идти или действовать так, что это не служит Богу. Другими словами, он приходит, чтобы извратить нас посреди повседневной жизни. Наше собственное желание, наша собственная оценка человеческой жизни, наш собственный заблудившийся разум не действуют хорошо. Наша собственная плоть ведет нас творить волю сатаны, а не Бога. Сатана приходит через мир, который говорит нам, что на самом деле грех - это нормально. Мир предполагает, что некоторые виды греха необходимы для блага ближнего, для благосостояния города, для процветания мира. Сатана приходит, чтобы увести нас от Бога, через искушения к греху.

Он также приходит к нам через несчастья и испытания наших тел и духа. Он приходит к нам, чтобы предложить, что нам лучше идти его путем, чем Божьим. Он приходит, чтобы предложить, что его путь есть Божий путь. Поэтому, христианин должен всегда остерегаться лжи сатаны, ибо сатана, как говорит Иисус в Ин. 8, есть отец лжи.

Лютер отмечал , что особенно в церкви нападки сатаны на Бога особенно сильны. Прежде всего он нападает на Слово Божие через извращение доктрины и жизни церкви. Лютер провел много времени в критике церкви, потому что верил, что именно церковь привела его под власть сатаны. Церковь извратила Слово Божие. Церковь, где Слово Божие должно было провозглашаться в безопасности и истине, исказила Слово Божие. Лютер учил, что нет никакого человеческого установления, на которые мы можем положиться точно так же, как нет никаких человеческих добрых дел, на которые мы можем положиться. Только Слово Божие, только Евангелие может защитить себя. Любая форма человеческой власти, выраженная в поведении или исполнении, раньше или позже,

обречена на падение и неудачу. Это относилось к жизни средневековой церкви. Вот почему Лютер верил, что он был призван принести в церковь весть покаяния, реформы учреждения.

Сатана также нападает на Слово Божие через преследование. Это преследование может исходить извне церкви. Церкви пришлось принести в жертву мучеников во славу Божию на алтарях римских преследователей в античной империи. Сам Лютер испытывал гонения изнутри церкви. Лютер отмечал, что именно сама церковь стала средством сатаны, чтобы затащить Евангелие в подполье, пытаясь устранить Евангелие.

Уже в начале 1520-х годов его последователи стали подвергаться гонениям из-за политического положения в Германской Империи. Не так много лютеран подверглись гонениям, по сравнению с последователями Жана Кальвина во Франции или с приверженцами протестантских взглядов в Англии во время царствования Марии Тюдор. Тем не менее, Лютер с большой болью сознавал тот факт, что сама церковь стала орудием сатаны и подавляла Евангелие. Он видел в этом одно из лучших свидетельств того, что власть сатаны была, поистине, жива и здорова в его время. Но он так же воспринимал преследование своей проповеди, как знамение того, что Бог не допустит Своей церкви и Своему Слову не быть услышанными человеком. Даже вопреки гонителям Бог подтвердит свое присутствие в Слове, провозглашенном ради жизни своих людей.

Лютер также признавал, что сатана нападает на отдельного христианина через благой Божий дар - Слова закона. Сам Лютер подвергался преследованиям сатаны в своих "Anfachtungen". В этих "духовных битвах", в этом духовном беспокойстве, которое почти разрывало его на части психологически, именно сатана приходил к Лютеру, чтобы отвергнуть Евангелие, чтобы помешать ему воспринимать Евангелие серьезно. Лютер снова и снова предостерегал против слушания закона Божия, когда он становится голосом сатаны. Под этим он подразумевал, что он продолжает обвинять грешников в грехе, после того как грешник был определенно принят на руки Христа, в общение нашего Бога Отца. Лютер с болью сознавал, что закон Божий, хотя он есть Божий дар, может поистине стать худшим орудием самого дьявола. Лютер видел в законе информацию, которую он дает о том, как жить благочестивой жизнью. Однако, он слишком хорошо знал, что голос закона в устах сатаны - это голос разрушения. Это голос отчаяния. Это голос, уводящий людей от Бога. Поэтому, Лютер снова и снова убеждался в том, что только бедный, окруженный, кающийся грешник может слушать Евангелие. Лишь оно восстанавливает ядро сущности, которая снова дает верующим силы бояться и любить Бога, и уповать на Него превыше всего.

Поистине, нам важно понять, как Лютер заставлял работать истинные различия между законом и Евангелием в повседневной жизни верующего. В жизни как верующего, так и неверующего, закон Божий формирует и побуждает внешние деяния, которые служат нуждам ближнего. Бог может добиться гражданской праведности от язычников. Неверующие тоже могут внешне соответствовать закону Божию. Лютер не сбрасывал со счета важность и благодать гражданской праведности такого рода для горизонтальной области. Лютер ценил человеческий разум, поскольку он обнаруживал, как любить ближнего, как строить хорошее общество, как сохранять общество людей внешне благочестивым образом. Это было очень важно для Лютера. Но в конечном счете, важность этого была вторична, ибо Лютер признавал, что в сердце всех проблем самого лучшего человеческого общества - заблуждение и ошибка в сердце нашей сотворенной сущности. Это наш отказ признать Творца как Господа, Создателя нашей жизни.

Лютер был убежден, что такого рода греховность пронизывает все наше существо. Поэтому, мы не можем основывать веру на гражданской праведности, исполненной нами самими или другими людьми, поскольку грех будет всегда вновь заявлять о себе. Поэтому, он верил, что вся жизнь христианина есть жизнь покаяния. Он верил, что даже

жизнь в гражданском обществе есть жизнь подъемов и падений, пересмотра и изменения, и снова падения. Ибо грех, как инструмент сатаны, вновь заявляет о себе и вновь разрушает жизнь. Лютер верил, что в действительности у человека нет выбора потому, что мы рождены в этой греховности.

Лютер верил, что человеческая воля связана. Он считал, что она не связана в горизонтальной области, где у нас есть свобода выбора во многих отношениях: выбор друзей, выбор пищи и т.д. Лютер не отрицал выбора в повседневной жизни. Но Лютер осознавал, что в отношениях с Богом, он никогда бы не смог по своей собственной воле бояться и любить Бога, уповать на Него превыше всего. Он хотел быть совершенным человеком, который знает, что Бог создал его по Своему образу. Он хотел жить жизнью, которая проистекает из совершенного страха и любви к Яхве и упования на Него превыше всего прочего. Он никогда не мог это сделать. Его воля была связана цепями своекорыстия и самодовольства. Она была связана цепью - отвернуться от Бога.

Чтение Лютером слов Писания убедило его в том, о чем говорит Иисус в Ин.15: "Не вы меня избрали, а Я вас избрал". Поэтому Лютер соглашался с Господом, что он не избрал Бога, а принял Его целиком и полностью как дар. Именно на основании опыта собственной греховности Лютер пришел к своему убеждению о рабстве воли. Это также произошло из-за чтения Писаний. Они учили его о человеческом бессилии и неведении, а также о высшей Божественной силе Бога. Только сила Божия воссоздает человека по Его образу через Иисуса Христа также, как один лишь Бог сотворил мир в начале.

Лютер пришел в христианский мир не только с новым взглядом на Божию благодать, как она действует через веру в человеке. Лютер пришел в христианский мир не только с дьяволом, имевшим больше адского могущества, чем средневековый дьявол. Он пришел в христианский мир с вестью о человеке, которая реалистически оценивала, насколько плохим стало наше положение через грехопадение. Лютер обрел это понимание потому, что у него был взгляд на человека, который очень серьезно воспринимал, насколько хороши мы были в Эдеме, насколько велик в самом деле Божий дар человеческой сущности. Поэтому Лютер знал, как чудесно обетование Божие восстановить эту человеческую сущность через смерть и воскресение в Иисусе Христе, на основании Его страданий и Его страстей, Его самопожертвования на кресте и Его возвращения к жизни. Для Лютера Слово Божие всегда возвращается к Иисусу Христу. Каждая доктрина во всем теле доктрины должна соотноситься с Евангелием, в котором мы встречаем Иисуса из Назарета, Бога, пришедшего в человеческой плоти. Он стал человеком, чтобы избавить нас от умирания во грехе, чтобы через Него мы могли умереть для греха и воскреснуть для такой жизни, какую дал нам Бог в начале. В этом есть ключ к лютеровской антропологии и доктрине греха.

Лекция IX. De servo arbitrio и порабощение воли

Среди самых важных эпизодов жизни Мартина Лютера, оказавших влияние на его будущую деятельность, был разрыв с великим гуманистом Эразмом Роттердамским. Эразм, вероятно, являлся самым известным интеллектуальным деятелем своего периода. Он редактировал греческую рукопись Нового Завета и опубликовал первое печатное издание Нового Завета в критическом виде. Он подготовил парафразы и аннотации к Новому Завету. Поэтому трудно переоценить его вклад в библейские исследования этого периода. Вдобавок, большую часть своей жизни он редактировал труды древних родоначальников христианства и был пионером в области патристики на севере Альп. На сцене интеллектуальной жизни Северной Европы в 1510-е годы возможно не было более известного человека, когда появился Лютер.

Прежде всего можно говорить о взаимовлиянии, существовавшем между Эразмом

и Лютером. Лютер и вправду пользовался переводом Нового Завета, сделанного Эразмом. В период 1516-1518 гг. он активно пользовался его аннотациями и другими библейскими комментариями. Некоторые недавние исследования указывают на то, что и Лютер влиял на Эразма. Например, в вопросе силы Евангелия, по некоторым источникам складывается впечатление, что взгляды Лютера в действительности повлияли на Эразма, когда он готовил свои комментарии к библейским текстам. В плане личном их взаимоотношения вначале были дружественными. Эразм приветствовал приход Лютера в ряды тех, кто призывал к реформе. Когда были напечатаны 95 тезисов Лютера, именно Эразм послал их друзьям в Англию для обсуждения и распространения. Лютер несомненно ценил работу Эразма, как ученого, хотя надо признать, что уже в 1516 г., на довольно ранней стадии использования материалов Эразма, Лютер отмечал у него, как у богослова, определенные недостатки. Как считал Лютер, тот не понимал разницы между праведностью веры и праведностью закона. Здесь мы видим насколько важным было понимание Лютером двух видов праведности для всей его богословской инициативы. Довольно рано Лютер уловил это расхождение с Эразмом в данном вопросе. Эразм просто не понимал, что праведность перед Господом полностью является даром и не имеет ничего общего с благочестием человека.

Взаимоотношения между ними ухудшались постепенно. В 1518 и начале 1519 Эразм был все еще доброжелателен и полагал, что и он, и Лютер борются за общее дело реформирования церкви. Но после кризиса Лейпцигской дискуссии, когда руководство церкви стало более резко противодействовать Лютеру, интерес Эразма охладел. В конце 1519 - начале 1520 он до определенной степени дистанцировался от Лютера. К зиме 1521 г., когда Лютер был отлучен, Эразм обратился против Лютера. Он видел в Лютере угрозу своей программе реформ нравственности и официальных институтов церкви. Будучи представителем более старшего поколения христианских или библейских гуманистов, Эразм жаждал корректировки нравственного тона церкви, улучшения деятельности ее институтов ради простых христиан и самого благовестия. Он не понимал богословской реформы, что для Лютера было гораздо важнее реформы нравственной позиции и институтов церкви (хотя эти вопросы и не были чужды Лютеру).

Видя угрозу собственной умеренной программе реформ церкви из-за призыва Лютера к более глубоким доктринальным переменам в жизни церкви, Эразм почувствовал, что должен отойти от Лютера. И в конце концов он сделал это в связи с обсуждением вопроса свободы выбора или порабощения воли. Часто эти дебаты называют по латыни "De servo arbitrio" (зависимость выбора). Но дебаты начались с резкой критики Эразма в адрес Лютера. Его первое публичное, формальное расхождение с Лютером нашло отражение в трактате 1524 г., озаглавленном "О свободе выбора" (De libro arbitrio). Лютер сначала не был склонен отвечать, но в 1525 г. стал активно участвовать в дебатах. Эразм ответил в 1526 опубликовав "Hyperaspistes". Здесь, на публичных слушаниях, дискуссии закончились, хотя вопросы все еще оставались актуальными.

Лютер сказал, что благодарен Эразму, так как Эразм дошел до сути вопроса. Одним из способов, которым Лютер мог описать суть своей программы реформ был именно вопрос полного всевластия Господней благодати и полного порабощения грехом человеческой воли в иерархии вертикальной связи. Написанный Эразмом трактат "De libro arbitrio" и написанный Лютером "De servo arbitrio" - более значительные и сложные труды, чтобы свести их простому обсуждению или дискуссии о порабощении или свободе воли. Мне бы хотелось сделать обзор ряда интерпретаций, появившихся за последние годы, с тем, чтобы помочь вам лучше понять дискуссию между Лютером и Эразмом.

Американский иезуит отец Джон О'Малли предположил, что эти книги Эразма и Лютера были написаны на фоне любви Эразма к "неразрывности" и интеллектуальной и эмоциональной увлеченности Лютера "прерывностью". Эразм был предан хорошей

литературе, хорошей учебе, хорошему и святому образу жизни. Его недогматический подход был реакцией на резкость, непоследовательность, отрывочность жизни. Он полагал, что наилучшим решением многих неразрешимых проблем была уклончивость. Он посвятил себя простой святости любви и прощения. Он обращался к великим истинам Писания, явно призывавшим к праведной жизни. Он подчеркивал неразрывность своего учения с традицией церкви. Он постоянно подчеркивал, что желает светского мира. Но даже критикуя злоупотребления Папы Римского в церкви и подвергаясь гонениям и критике со стороны священнослужителей, он придавал огромное значение необходимости подчинения Папе Римскому в рамках единой церкви.

С другой стороны Лютер, по мнению О'Малли, испытал в своей жизни много "прерывности". Мы уже обсуждали его разрыв в прошлом с монашеством и схоластикой. Он обращался к монашеству и схоластическому богословию для решения своих глубоких духовных проблем. Это не помогло. Прерывность, характерная для его жизни, имела место и когда церковная иерархия отлучила его, а правительство империи осудило его, как находящегося вне закона. О'Малли также отмечает, что наблюдаются элементы прерывности в диалектической природе богословия, в противопоставлении, конфликте между законом и евангелием, а также в его "остаточной" эkkлесиологии (в которой церковь описывается как бедная немногочисленная паства богоизбранного народа, а не как церковная иерархия).

О'Малли предполагает, что оба ученых имели разный уровень образования. Корни Эразма уходили в гуманистическое прошлое, в котором ценились гладкость риторического стиля, отсутствие прерывности в общении. Лютера учили мыслить по доброй схоластической традиции в контексте "sic et non" (да и нет). Он искал истину в столкновении спорных идей в силу своего схоластического образования.

Германский историк Генрих Борнкам сделал до определенной степени аналогичный анализ. Он сосредоточил внимание не на концепциях "неразрывности" и "прерывности", а на "вере против разума". Эразм, по мнению Борнкама, в действительности искал интеллектуальной гармонии. Это означало по Борнкаму "разумную" картину и Бога, и человека. Он нашел удовлетворительное решение проблемы порабощения или свободы воли в доктрине, утверждавшей, что много Божьей благодати и небольшое количество человеческой свободы приводят к спасению.

В работе американского римско-католического историка Джеймса Трейси предполагается, что у Эразма было двойственное понимание этих вопросов, касающихся воли. В его собственных трудах наблюдается конфликт. В некоторых его работах благодать играет большую роль, в других - несколько меньшую (хотя всегда благодать занимает более высокое место по сравнению с человеческой свободой и человеческими поступками). Сам Эразм боролся с проблемами, связанными с древним вопросом о вкладе Господнем и вкладе человеческом в спасение души.

Борнкам считает Лютера более реалистичным. Реформатор рассматривал реальность под несколькими углами, а не с позиции всего лишь одной точки зрения, как пытался это делать Эразм. Он был очень озабочен защитой величия и всемогуществом Господа. Его Бог был Богом Ветхого Завета и он подчеркивал важность признания того, что весь мир - в руках Господа. Однако он серьезно рассматривал реальность человеческой дилеммы и чувство ответственности, сопутствующего человеку. Он также признавал человеческое бессилие, неспособность поступать лучшим образом, как Габриэль Биль учил Лютера.

Для Эразма критически важным в оценке человека была практическая сторона благочестия, добрые дела человека. Как указывает Борнкам, прежде всего, Эразма интересовала практика повседневной жизни.

Для Лютера, основные черты человека: вера, доверие - были критически важными

для его физического состояния. Еще одно аналитическое исследование проделал американский лютеранский богослов Готфрид Кродель. Анализируя дискуссии по вопросу свободы или порабощенности воли, Кродель в самом начале отмечает, что как Лютер, так и Эразм были библейскими богословами. Они вкладывали всю свою энергию в то, чтобы понять текст Писания. Для Кроделя то, что мы наблюдаем в "Di libero arbitrio" и в "Di servo arbitrio" есть спор о природе библейского богословия. Критически важным в оценке и спорах о природе библейского богословия является вопрос порабощенности и свободы воли. Метод Эразма в основном состоял в описании откровения, рассмотрения библейского текста и простых комментариев поверхностного смысла. Эразм всего лишь хотел сделать текст Библии полезным руководством к жизни полной любви и добродетели, по подобию жизни Христа.

Лютер хотел, чтобы богословие проникло в Писание, чтобы Писание рассматривалось в целом и смысл каждого отдельного текста рассматривался через весть Писания, в центре которого - Иисус Христос. Так же, как и Борнкам, Кродель утверждает, что метод Лютера не был методом рационального описания, но методом утверждения. Он считал, что богословие не является просто описанием, не просто деятельностью ученого, но исповедальной деятельностью, формирующей саму жизнь человека.

Немецкий ученый Ульрих Асендорф отметил важность этого спора аналогичным с Кроделем образом. "Утверждение, - говорит Асендорф, - и подтверждение веры (со стороны Лютера) находится в противоречии со скептицизмом Эразма, полагавшегося на разум и силу свободной воли. Обе концепции в споре взаимоисключают друга друга. Асендорф рассматривает дебаты, как своего рода прелюдию или предвестника противостояния религии и разума в современном мире. Асендорф далее замечает, что просвещенный разум способствует постоянному оттачиванию и развитию скептицизма. Богословие различных поколений вплоть до настоящего времени разрывалось между утверждением и скептицизмом. Современные богословские методы рушатся или утверждаются в зависимости от отношения к скептицизму. Лютер же принимает точку зрения, что утверждение является единственным подобающим видом богословской деятельности. Лютер не собирался позволить разуму связать себя в вертикальной системе взаимоотношений, в описании того, что происходит между человеком и Богом. Эразм же хотел всего лишь описать эти взаимоотношения и соответствующие им поступки. По Кроделю и Асендорфу все богословие Лютера было разновидностью экзистенциальной исповеди, на основе его понимания, кем является Иисус Христос и что Иисус значит для падшего человека на основании текста Библии.

Этот вид экзистенциальной исповеди также являлся ключевым в анализе дискуссий, проведенном финско-канадским богословом Арне Сиирала. Профессор Сиирала считает основным вопросом этих дискуссий - вопрос о характере Божественной власти, проявляющейся в жизни человека. Эразм, в соответствии с выводами Сииралы, желал традиционного авторитета церкви в вопросе обучения. Он видел церковь в качестве интерпретатора Писания. Хотя у него самого были столкновения с руководителями церкви, он, тем не менее хотел, чтобы церковная иерархия отвечала за основную интерпретацию Библии. Он полагал, что истина Божья доступна человеческому наблюдению, наблюдению со стороны человеческого разума, предчувствующего и понимающего Слово Господне в Библии.

Для Лютера характер Божественной власти не был связан с обучением, проводимом церковью. Он не был связан со способностью человеческого разума понять написанное на страницах Писания. Для Лютера характер Божественной власти был в личных взаимоотношениях с Иисусом Христом, в личных взаимоотношениях веры. Ключевым для него было то, что жизнь человеческая не является независимой, но скорее зависимой. Она полностью зависит от Господа. Следовательно, Лютер признавал, что Бог

присутствует в Слове и что Бог властвует. Разум выполняет роль слуги Откровения, но никогда не становится хозяином.

Эразм был рад возможности публичного разрыва с Лютером. Он хотел показать, что его собственная программа реформ отличается от программы Лютера. Лютер полагал, что порабощение воли было самым подходящим вопросом для демонстрации различия между тем, чему учил он и ошибочными взглядами старой церкви. Поэтому Лютер также приветствовал возможность высказать замечания по важным вопросам. На самом деле он даже сказал, что "De servo arbitrio" - одна из лучших его работ. На мой взгляд эта точка зрения ошибочна. В этой книге Эразм переводит соревнование с Лютером на свою территорию и поэтому искажает и деформирует рассматриваемый вопрос. Лютер показывает себя гораздо сильнее в вопросе предопределения и порабощения воли десять лет спустя в замечаниях к 26 главе Бытия. Читая текст "De servo arbitrio", мы видим, что Лютер действительно высказывает замечания о природе богословия. В этом плане Кродель прав. Лютер признает ясность Писания. Писание не говорит нам все, что мы хотим знать, но рассказывает все, что нам знать необходимо. Христос озаряет весь текст Писания. Он делает это через служение Слова на внешнем уровне и через внутреннее движение Духа. Все откровение, все, что мы в действительности можем узнать о любящем нас Господе содержится в Иисусе Христе. Таким образом никакой рационализм не в состоянии раскрыть тайны Господни. Лишь Его Слово лишь утверждение Его Слова, лишь признание истины Божьей могут привести нас к истине.

В "De servo arbitrio" есть несколько элементов, напоминающих о том, насколько глубоко Лютер ощущал ритм Ветхого Завета. Многие из этих элементов отражают также определенные элементы его прошлого. Его концепция Бога основана на неизменности Бога, Бог неизменно добр и благ, по самой сути своей природы, считает Лютер. Преданность Божья не зависит от человеческих поступков. Бог не капризничает в плане влияния на него совершенных или несовершенных человеком тех или иных поступков. Поэтому основанием, пробным камнем доктрины Лютера о Боге, является эта неизменная благодать, постоянство любви и доброты Бога, дающие верующим абсолютную уверенность по Евангелию в том, что они спасены.

Поэтому Лютер был вынужден критиковать позицию Эразма. Эразм учил (по мнению Лютера), что что свободная воля в действительности неэффективна без Божьей благодати. Но если свободной воле нужно немного Божьей благодати (или, как в действительности учил Эразм, много Божьей благодати), тогда свободная воля постоянно является узницей. Она должна быть рабой, уступающей злу, так как не может сама по себе обратиться к добру. Развивая свою доктрину о Боге, Лютер не отрицал, что Бога, скрытого своим величием, нельзя анализировать. Ключ к пониманию того, что мы должны знать о Боге лежит в способности отличать Бога скрытого от Бога проповедуемого. Бог являет себя, говорит в "De servo arbitrio" Лютер, конкретно в проповедовании церкви. Когда провозглашен Христос, когда Слово доведено до людей, скрытый Бог являет себя через Христа. Христос является сегодня темой всех проповедей ко всем падшим грешникам. Точка зрения Лютера во многом зависит от его понимания присутствия Божьего в устном возвещении Слова, в возвещении таинств, а также в его представлении.

Доктрина Лютера о воле иногда излишне упрощенно понимается, как настолько полное порабощение или лишение, что позиция Лютера кажется совершенно фаталистской. По некоторым отрывкам его труда такое впечатление и складывается. По другим, такое понимание всемогущего Господа как описано в "De servo arbitrio" как будто превращает нас просто в марионеток. Лютер не применяет ложную альтернативу существа со свободной волей или марионетки. Вместо этого он рассматривает человеческое создание во взаимоотношениях с созидающим Богом ни как марионетку, ни как существо со свободной волей. Он описывает поверхностную реальность того, что он

испытал как человек, а не погружается в глубины взаимоотношений между Богом и человеком. Он анализирует себя и других людей на основе своего опыта, как грешного существа.

Мы свободны, говорит он, в горизонтальных связях (он называет это "тем, что находится внизу"). Мы свободны выбирать пищу, супругу или супруга, на которых мы женимся или за которых выходим замуж и т.д. Мы делаем выбор. Мы ограничены в вертикальной связи, говорит Лютер, ограничены отделением от Бога. Впадение в грех означает, что все люди рождаются с неповиновением в сердце. Мы не в состоянии обратиться к добру. Наши попытки обратиться к Богу всегда связаны с личной заинтересованностью, являющейся частью природы человека со времен падения Адама и Евы. Поэтому доктрина Лютера о сути зла начинается признанием того, что многое должно оставаться тайной. Лютер отказывался затронуть вопрос правосудия Господня. Лютер упорно отказывался разобраться почему одни люди спасаются, а другие - нет. Он отказался подниматься на более высокий интеллектуальный уровень для исследования философских вопросов, не рассматриваемых, как он полагал, библейскими авторами. Лютер признавал, что, подчеркивая всемогущество Бога и пытаясь объяснить природу зла, получаешь объяснение, отрицающее полную добродетель Господа. Если подчеркивать добродетель Господа настолько, что Его могущество уменьшается, тогда можно объяснить зло, но получаешь образ Господа меньшего размера, чем то, о котором говорится в Библии.

Рассматривая современную ситуацию, можно предположить наличие трех альтернатив, причем все из них Лютер отвергает. Существует альтернатива, отрицающая, что зло существует, и поэтому мы можем жить с милостивым и всемогущим Богом. Нам трудно согласиться с такой позицией в конце XX века, когда существует слишком много примеров осязаемого проявления зла. По второй альтернативе Бог - всемогущ и допускает зло в этом мире. Здесь Бог действительно представлен всемогущим в мире, где существует зло, но не благим. В третьей альтернативе описывается мир, которым Бог не управляет. Он абсолютно благ и зло, несомненно существует. Но Он просто не всемогущ.

Лютер отверг эти альтернативы. Он отказался решать проблемы правосудия Господня, так как полагал, что библейские авторы также не идут дальше Иова и в конце концов должны смиренно предстать перед Богом и позволить Богу действовать, так как Он сочтет это нужным. Что касается общего понимания зла, Лютер подобающим образом отделил закон от благой вести. Лютер относился ко злу вполне серьезно. Его не смутило обличение закона, рассматривающего нашу праведность как кучу грязного тряпья. Однако он выражал Евангелие как можно более полно в любви Господней через Иисуса Христа, поддерживающего падших грешников. Эта любовь приходит к падшим грешникам с добрым Словом Иисуса Христа, дающего жизнь и прощение через прощение греха.

В "De servo arbitrio" Лютер тщательно и подробно анализирует ряд ветхо- и новозаветных текстов, вызывающих трудности у тех, кто хочет защитить благодать Господню от зла. Лютер провел много времени, работая над вопросом ожесточения сердца фараона. Он учил, что ожесточение сердца фараона Господом не создает зла. Бог представляет возможность злым людям повариться в собственном соку. Он дает им возможность продолжать делать зло, вместо того, чтобы остановить зло, и они еще глубже погружаются, благодаря своим поступкам.

Но далее Лютер снова подтвердил, что Бог использует зло в своих целях. Бог берет на себя все, что злые люди, силы зла и легионы демонов под управлением Сатаны, обрушивают на нас. Он использует это зло в своих целях. К примеру, Лютер сомневался в точном понимании существовавшей в то время угрозы со стороны турок-мусульман Западной Европе. Интерпретируя эту угрозу, он полагал, что турки были как оружием Божьим, так и оружием Сатаны." Он полагал, что турки идут, чтобы творить зло в

неправедных целях, но он также видел в приходе турок и их угрозе западно-европейской цивилизации призыв Господень покаяться, а также Божье наказание народам Западной Европы, вызванное действиями средневековой церкви. Лютер рассматривал людей, рожденных в первородном грехе, рожденных порочными, сталкивающимися выбором в попытке определения библейского понимания зла. Прежде всего мы можем рассматривать вопросы в свете природы вещей. В этом случае совершенно необъяснимо, почему справедливые и праведные люди могут страдать, в то время, как злые процветают. В свете природы вещей или путем интеллектуального толкования, нам не решить проблему правосудия Господня. Во-вторых, мы можем рассматривать эти вопросы в свете благодати Божьей. При этом остается необъяснимым то, что Господь может осудить на пребывание в аду тех, кто сами по себе не могут не грешить. В свете благодати, зная милосердие Господне, мы не в состоянии ответить на вопрос - почему одни спасаются, а другие нет. Мы совершенно правильно полагаем, что Господь никого не осуждает несправедливо. Мы видим, что все заслуживают осуждения. Мы можем удивляться благодати Господней. Мы можем удивляться благодати Господней. Мы можем изумляться потрясающему проявлению любви Господней к избранному народу. Но мы не в состоянии понять, почему мы грешим и почему существует зло. Лишь грядущий свет славы Господней откроет справедливость нашего неспасенного Господа.

Однако сейчас мы живем в благодати и в "De servo arbitrio" много говорится об Евангелии. В нем много говорится про понимание Лютером человеческой дилеммы и о том, как Господь помогает решить ее. Доктрина Лютера о порабощении воли ни в коей мере не предназначалась для принижения рода человеческого. Он рассматривает ее лишь как реалистическую оценку греховного человека, на основе своего собственного падения. Как он пишет в Малом Катехизисе, по своему разумению или желанию он не мог поверить в Иисуса Христа, как Господа. Он не мог придти к Христу своими силами. Поэтому он считал, что бесполезно думать, что люди, как говорил Габриэль Биль могут только на основе естественных возможностей поступать наилучшим образом, чтобы получить достаточно Божьей благодати, получить ее больше для того, чтобы попасть в рай.

Вместо этого, сказал Лютер, человек всегда полностью зависим от Бога - даже в Эдемском саду, вне греха. Человек сегодня находится в тенетах греха и полностью зависит от спасения Господня. Лишь Господь может восстановить свободу человека, потерянную в Эдемском саду. В бегстве к Богу Лютер бежал от доктрины свободы воли, явно тягостной для него. В частности понимание им возвещенной Павлом доброй вести об Иисусе Христе в Послании к Римлянам 3,4,5 и 6 привело к отрицанию им того, что воля может быть свободной. Он мог найти мир, утешение и убежденность лишь у Отца Небесного, только у подножия креста, на котором был распят Иисус.

Жизнь Лютера была полна страха и духовных тревог. Лютер искал убежища, где бы он мог укрыться от этих страхов, от испытаний духа, разрывавших его на части. Если бы он полагался на свою волю, то несомненно провел бы остаток жизни в страхе перед Господом, который знал, что этот человек, Мартин Лютер, не использовал правильно свободу воли. Он понимал Евангелие так - Бог пришел к нему, человеку с порабощенной волей, и освободил его через Иисуса Христа.

Чтобы лучше понять доктрину Лютера о предназначении или доктрину избрания, нам следует перейти от "De servo arbitrio" к некоторым комментариям к главе 26 Бытия. Здесь мы видим, что понимание Лютером избрания или предопределения можно в действительности понять лишь в контексте соответствующего разделения Закона и Евангелия. Иногда Лютер приближается к позиции двойного предназначения и говорит, что Господь, подобно глиняных дел мастеру, изготавливает глиняный сосуд для разрушения так же, как и для славы. В главе 26 Бытия имеется более подробное

объяснение того, как христианам применять доктрину предопределения в повседневной жизни. Здесь Лютер отмечает, что нельзя говорить о незаслуженной милости к тем, кто подпадает под действие Закона, но, тем не менее, высокомерно пытается спасти себя сам. Вместо этого, говорит Лютер, доктрина избрания должна проповедоваться верующим, с единственной целью - укрепить твердость верующих.

Если те, кто находится под действием Закона, но не может воспринять Благоую Весть, так как все еще пытается спасти себя через свободу воли, воспримут доктрину предопределения, то они могут просто истолковать ее как право грешить. Высокомерным грешникам необходимо проповедовать о гневе Божьем, но для тех, кто признает, что они подавлены и не могут сами по себе уверовать в Иисуса Христа или придти к нему, доктрина спасения должна базироваться на прочном фундаменте предопределения Господня в отношении избранных им до основания мира, как говорит Павел в Послании Ефессянам 1. Евангелие заверяет избранных детей Божьих, что ничто не разлучит верующих в Иисуса Христа с нашим Господом и Спасителем. Это доверие никогда не было условием для Лютера; это всегда было даром Господа, который выбрал нас. Уверенность эта базируется на проявлении благодати: в объявлении Благой Вести через крещение, признание отпущение грехов и вечерю Господню. Для отдельного верующего эта избранность в уверенности в явленном слове Божьем, не только записанном в Писании, но и применяемом и возвещаемом верующему в этой жизни.

Лютер был прав: Эразм уловил самую суть. Суть эта - неизмеримое милосердие Господне, безусловная любовь Господня, благодать Господня, полная и совершенная только через его благодать, только через милость им данную. Мартин Лютер нашел утешение, нашел свое новое "я" как дитя Божье, в качестве прощенного грешника. В "De servo arbitrio" содержится возможно не лучшее выражение сути богословской доктрины Лютера, но дается утверждение и признание того, что милосердие Господне - безразлично. Мы находим там утверждение бессилия человека перед Господом без милосердия и благодати Христовой. Для Лютера это было Благой вестью.

Лекция X. Учение Лютера о личности Христа

Иисус Христос был в центре богословской доктрины Мартина Лютера. Его богословское учение можно описать как оправдание милостью через веру. Его также можно назвать теологией Слова. Известно, что он описывал свою богословскую доктрину как богословие двух видов праведности или "богословие креста" и в сжатом виде мы часто описывали его как богословие одной благодати, одной веры и одного Писания. На самом деле наиболее подходящим описанием кажется богословие "одного Христа". Для Лютера Христос всегда был неотделим от двух других личностей Троицы. Обвинение в Христомонизме, то есть сосредоточении на Христе в ущерб Отцу и Святому Духу, неверно. Тем не менее, откровение Господне в Иисусе Христе находится в самом центре его богословия.

Прежде чем рассматривать учение Лютера о Христе, мы должны вспомнить, что он всю жизнь пользовался определенными принципами номиналистической логики. Эти принципы влияли на то, как он выражал свое понимание библейского учения о Христе. В соответствии с номиналистической логикой, описательные термины концепции могут различаться в зависимости от характера рассуждения. Правильный герменевтический порядок при определении смысла - от предмета к грамматике. Предмет исследования определяет грамматику, а не грамматика богословских терминов - язык веры. Суть Господнего обетования во Христе определяет все и это создает ситуацию, в которой для Лютера возможны парадоксы. На самом деле все богословие Лютера основывается на противодействии существующем между откровением Господним в Иисусе Христе и тем

способом, которым человеческий разум распоряжается человеческой жизнью и понимает наш образ сокрытого Бога.

Исследователи отмечали, что в учении Лютера о вере заметны три основных характеристики определяющих этот язык (грамматику) веры. Прежде всего, Лютер подходит к текстам четырех евангелий и сообщениям, содержащимся в них об Иисусе из Назарета, с сильным ощущением исторического реализма. Он воспринимает их сообщения весьма буквально, как описания того, что делал Господь при воплощении Слова. Во-вторых, он рассматривает эти сообщения с позиций сотериологии - учения о спасении души. Он постоянно задает вопрос: что должен сделать или получить грешник, чтобы стать праведным перед Господом? Его все время волнует вопрос спасения. Третье, в своем понимании Иисуса Христа, он систематически настаивает на уникальности Слова, ставшего плотью, Иисуса из Назарета. Он настаивает на необходимости физического воплощения Господня, на вседостаточности Господнего дара спасения в Иисусе Христе. Иисус был уникальной личностью. Господь принимает человеческое обличье именно в виде этой исторической фигуры, этого еврея из Назарета, жившего, как мы говорим теперь, в 1 веке нашей эры. Есть один Иисус, одно откровение Господне, которое превосходит все им сказанное и это - "Слово стало плотью".

Крайне важно понять, что Бог стал человеком, чтобы спасти нас. Бог принял человеческое обличье по необходимости, которую мы не в состоянии объяснить. Как будет отмечено в следующей лекции, Лютер удерживался от попытки понять, выявить и полностью объяснить Господень путь спасения в Иисусе Христе. Но он также убежден, что спасение (по некой таинственной причине) приходит только через воплощение Господа. В-третьих, он верит, что нет другого Бога, кроме Бога, являющего себя в Иисусе Христе. И все, что он хочет, чтобы мы знали, все, что нам нужно знать (не все, что мы хотим знать, но все, что нам знать нужно) есть в Иисусе Христе.

В XVI веке немецкие купцы прикрепляли образец к тюку с товарами для того, чтобы можно было оценить качество товара. Самым распространенным товаром была ткань. При отправке тюка с тканью купцу в другой город, производитель пришивал снаружи на тук кусочек ткани, чтобы потенциальный покупатель мог пощупать ткань и посмотреть как она выглядит. По-немецки это называлось "Ausbund". Лютер использовал эту аналогию, чтобы показать, что сделал Бог в Иисусе Христе. Он дал нам Ausbund, образец, истинный пример того, кем он является и какова его сущность. Этот взгляд отражает "теологию креста": в Иисусе Христе, по Лютеру, мы видим природу Господа. Мы видим его безоговорочную любовь к нам, его безусловное милосердие.

Глядя на личность Христа мы, разумеется, смотрим на Троицу, о которой уже говорили в лекции VII. Лютер вначале выразил определенные сомнения в отношении языка. У него не было Божественной и человеческой природы Иисуса Христа. Иисус и Отец - единое целое. Пользуясь текстом Евангелия от Иоанна и словами нашего Господа: "Я и Отец - одно", Лютер признал, что этот человек является Богом в человеческой плоти. Он подтвердил традиционное догматическое выражение истины, что Бог един в трех лицах, что вторая личность Святой Троицы была воплощена в Иисусе из Назарета. Он подтверждал это, понимал и возвещал это без оговорок в течение всей своей карьеры. На учение Лютера о Троице (и следовательно на учение о личности Христа) в значительной степени повлияли утверждения святых отцов. Лютер естественно использовал труды святых отцов. Они инструктировали его в том, что он читал, и часто пользовался новыми изданиями трудов отцов-основателей христианства. Мы знаем, что он отдавал предпочтение трудам Августина. Несмотря на периодическую критику, он часто цитировал Августина. Греческая Христология также оказала на него значительное влияние и он признал, что Иисус Христос - истинный Бог, равный в величии Отцу и Святому Духу. Он, так же, как и Они, Творец, Искупитель, и очищает нас от греха. Он -

предвечно рожденное второе лицо Святой Троицы. Великолепным образом Лютер сводит вместе человеческую и Божественную сущность Иисуса Христа в рождественском гимне, возможно, написанном Лютером в 1523 г. По нему мы получаем некоторое представление о поэтической традиции древних отцов церкви. Я пользуюсь переводом трудов Лютера (Американское издание работ Лютера, том 53, стр. 240 и 241). Лютер начинает с хвалы: "Иисусу, Христу, Мессии, Мессии - человеку, являющемуся Богом во плоти." "Вся хвала Тебе, О Иисус, Христос, рожденный от девы, Тебя прославляют на небесах. Господи, помилуй... Единородный Сын Божий, в яслях рожденный, скрывающий под смертной плотью непреходящее благо. Господи, помилуй. Того, кого мир не смог согреть, обнимает Мария, Младенец, ставший взрослым, борется в одиночку. Господи, помилуй. В Нем - вечный свет, Он несет новую славу миру. Чудный свет в ночи сияет, превращая нас в детей света. Господи, помилуй". Христология Лютера находится под сильным влиянием Евангелия от Иоанна и апостольских посланий Иоанна.

Из гимна мы видим, что невозможно рассматривать личность Христа, не рассматривая деяния Христа. Непреходящий свет сияет в этом Младенце, лежащем в яслях, в Его смертной плоти; Он делает нас детьми света. "Сын Бога-Отца, сам Богом, гость в этом мире, уводит нас из этой юдоли слез; Он делает нас наследниками Своих чертогов. Господи, помилуй. Пришедший на землю призреть нас и наделить нас богатством на небесах и сделать подобно ангелам в любви своей. Господи, помилуй. Иисус сделал для нас все, чтобы показать Свою огромную любовь. Поэтому пусть возрадуется христианский мир и возблагодарит Его. Господи, помилуй."

В гимне находит отражение постоянный аспект христологии Лютера - слияние учения о Его личности и учения о Его деяниях. Лютер рассматривал христологию, думая о том же, что привело Афанасия и Августина к своим учениям о личности Христа это всегда (и только) связано с вопросом спасения. Говоря словами Лютера: "Если бы Христос был лишен своей Божественной природы, то не стало бы защиты от гнева Божьего и не было бы спасения от суда Его. Бог стал человеком; этот человек есть Бог во плоти для того, чтобы мы спаслись." Лютер пользовался гимном из послания Филиппийцам 2:3, в котором он подчеркивал, что Иисус из Назарета не уповал на свою Божественную природу. Ясно, что Он был Богом и Он заслуживает поклонения и хвалы и послушания всех людей. Этот Бог повиновался до смерти. До смерти на кресте. Здесь Лютер по-новому освещает доктрину о проповедовании характеристик Божественной и человеческой сущности, объясняя, как Бог и человек соединились в богочеловеке, Иисусе из Назарета.

Современный австралийский исследователь Лютера, Иан Сиггинс указывает, что новым у Лютера является то, что Бог обрел человеческую плоть "для меня". Лютер не останавливается на философских вопросах о неподкупности Божьей, которые озадачивали многих богословов в течение всей истории христианской церкви. Для Лютера, все понимание христологии связано с приходом и нахождением Господа среди нас, для нас, "про ми", "про nobis" - для меня, для нас. Оно связано с характером Господа, Его сердцем, Его волей, особенно по отношению ко мне, падшему грешнику. Лютер подчеркивает, что тот, кто видит Христа, видит Отца. Мы иногда говорим, что Лютер является богословом подобно святому Павлу, но это совершенно неверно. Евангелие от Иоанна и вся литература, связанная с Иоанном, в значительной степени повлияли на формирование богословской доктрины Лютера. В вопросе христологии это совершенно ясно видно. Здесь, в Иисусе Христе мы встречаем Господа, в соответствии с "теологией креста". Здесь мы встречаемся с любовью и сердцем Отца, так как Отец послал Иисуса Христа для прощения наших грехов. Августин говорил, что через сердце Христа мы обращаемся к сердцу Господа. Лютер повторял это много раз, но никогда в том смысле, что мы неким таинственным образом, проникаем в сердце Бога сокрытого. В Иисусе мы

видим, что Господь действительно думает о нас. Бог полагает, что мы заслуживаем настолько многого, что он желает пожертвовать собой. Он готов умереть за нас. Связь с Господом не является мистической, но основана на доверии. Она состоит в восстановлении простого доверия, бывшего основой отношений между Адамом и Евой и их Создателем в Эдемском саду. Лютер говорил: "Не знаю другого Бога, кроме Иисуса Христа."

Однако важно признать, что такие заявления не должны рассматриваться отдельно от утверждения Лютером сильной доктрины об Отце и доктрины о Святом Духе. Доктрина Лютера об Отце, как уже отмечалось, особенно заметна в его доктрине создания, но она в значительной степени присутствует в понимании, что Отец посылает Сына, чтобы Свою волю. Святого Духа посылает Иисус. Он исходит от Отца, но затем приходит с вестью об Иисусе Христе, которая вводит Христа и связанное с ним благо в жизнь тех, к кому он обращается посредством милости Божьей.

На самом деле, благодать является ключом к тому, как понимал Лютер приход Иисуса Христа к нам. По Лютеру в этом - весь метод и средства, через которые Святой Дух приносит нам веру и соединяет нас с Христом и Богом-Отцом. Христос явлен как Слово Божие, Слово от плоти, как объяснение Господом своей любви к нам. Христос явлен через Слово апостолов, указанном в Писании и возвещаемым Богоизбранным народам в повседневной жизни и в работе церкви.

Такое представление об Иисусе Христе всегда рискованно. Христианская жизнь - это схватка на поле боя человеческой жизни, схватка между Богом и дьяволом. Самое серьезное проявление ненависти дьявола к Богу и его народу выражается в его реакции на учение об Иисусе Христе. Лютер в особенности подчеркивает два вида оружия, которыми пользуется дьявол, чтобы подорвать веру в Иисуса, как в Спасителя. Во-первых, Сатана склонен обращать наше внимание только на человеческую природу Христа. Если кому-либо кажется излишней сосредоточенность Лютера на Божественной сущности Христа, это может быть результатом того, что Лютер полагал, что дьявол скорее постарается нейтрализовать наше понимание Божественной сущности, а не сущности человеческой. Потому что Бог во плоти несомненно осязаем для нас, когда он описывается в Библии как человек. В некотором смысле гораздо труднее поверить в Него, как в Бога во плоти, чем верить в Него просто, как в человека. Лютер был также осведомлен, что доцетисты настолько подчеркивали Божественную природу, что человеческая природа никогда серьезно не принималась во внимание. Как видно из только что процитированного гимна, он в лирическом тоне описывает человеческую сущность этого Младенца на руках Марии; человеческую сущность тела, положенного во гроб, человека, расставшегося с жизнью. Тем не менее, Лютера особенно беспокоило, чтобы мы не только видели Христа-человека, но также видели в этом Боге, лежащем в колыбели, распятому на кресте, положенном во гроб, истинного Бога.

Второй способ, которым дьявол подрывает нашу веру в Христа, состоит в том, что он способствует поддержанию нами очень ортодоксального, очень библейского понимания личности Христа, без истинного упования на Иисуса. Лютер неоднократно подчеркивал насколько важно, чтобы мы уповали на Того, Кто погиб за нас на кресте, Того, Кто дал нам жизнь, восстав из мертвых.

Я полагаю, что другие протестанты больше критиковали Лютера за то, как он понимал "передачу атрибутов", чем за какой-либо другой аспект его учения о Христе. Лютер же воспринимал свою позицию в вопросе личности Христа, как совершенно библейскую. Выражения, выбранные им для описания взаимоотношений Божественной и человеческой природы Христа необходимы для истинного понимания того, что Библия говорит об Иисусе из Назарета, втором лице Святой Троицы. Он не подчеркивает ни Божественную, ни человеческую природу, но единство одной личности, Иисуса Христа.

Полагая необходимым обращать внимание на эту одну личность и на единство этой личности, он учил, что древняя церковь в своем учении о передаче атрибутов имела ввиду, что и та, и другая природа, оставаясь различными, обмениваются своими характеристиками.

Лютер настаивал на том, что та и другая природа делят между собой Божественные и человеческие характеристики, хотя каждая из характеристик относится лишь к одной природе. В единстве личности это значит, что та и другая природы пользуются этими характеристиками, но лишь одна из них владеет той или иной характеристикой.

В воплощении это означало, что Иисус продолжал обладать всеми атрибутами Бога, но просто не пользовался ими. Если обратиться к главе 2 послания Филиппийцам, то Лютер понимал фразу "Он унижил Самого Себя" иначе, чем большинство святых отцов. Они понимали унижение самого себя как поступок предсуществовавшего Христа в воплощении. Лютер рассматривал его не как единичный поступок, подготовивший Иисуса к воплощению; в этом он видел отношение земного, воплощенного Иисуса. День за днем Иисус продолжал не востребовать, не пользоваться силами, которыми Он владел как Бог: своей премудростью, своей праведностью, своей благодатью, своей свободой. Вместо этого Он занял положение слуги и каждый день подвергался воздействию злых сил. Он потерял силы ради нас. Он взял на себя греховность нашей человеческой природы, взойдя на крест. Его принятие плоти, принятие на себя наших человеческих поступков на самом деле было принятием на себя всех человеческих грехов. Иисус был беден. Это не было похоже на жизнь в бедности на манер францисканцев; это не делалось для того, чтобы выглядеть достойно в глазах Божьих. Он стал бедным, смиренным человеком, не имевшим никакой собственности, так как занял наше место. Он шел по жизни, проявляя лучшие из человеческих добродетелей, милосердие и любовь, выполняя работу слуги, ни на что не надеясь, без каких-либо требований о соблюдении человеческого достоинства (не говоря уже о Божественном достоинстве). Он напоминал страдающего слугу Исаяи. На самом деле Его Божественная сила явлена в совершенных им чудесах, и Лютер понимал эти чудеса, как и все средневековое традиционное богословие, как доказательство Божественного происхождения Христа. Но для Лютера чудеса не были исключительно важными.

Хотя Лютер мог придерживаться средневекового взгляда на то, что чудеса демонстрируют силу Господа, он также придерживался отчасти противоположной точки зрения. Он также видел доказательство Божественной природы Христа в юродстве и бессилии креста. Лишь один Бог мог проявить юродство и бессилие, используя крест для выражения своей мудрости и силы. Лютер особенно хорошо показал себя, проповедуя о страстях Господних. В своих проповедях он выражал веру в то, что Господь явил любовь в своем юродстве и своем бессилии на кресте. В своих проповедях о страстях Господних Лютер очень осторожно обращался с евангельскими текстами. Его очень интересовали детали страданий Христовых, каким образом он пожертвовал собой. Лютер подчеркивал послушание Христа, Его покорность воле Отца, когда Он принимал ради нас позор и страдания. Он сформулировал эту идею, вводя библейское повествование в современное ему общество XVI века. Для Лютера было важным использовать тему страданий. Он пользовался средневековыми моделями и переделывал их.

Часто вопрос страстей рассматривался, как нечто нужное нам для того, чтобы подготовить себя к принятию благодати Господней. Лютер же пользовался рассказом о страстях Господних, чтобы напомнить верующим о даре Христовой смерти и воскресения, и в результате этого проповеди вызывали доверие и приводили к спасению. Лютер использовал пример Христа в рассказах о страданиях Господних, чтобы поговорить о некоторых христианских добродетелях. Акцент в его проповедях делался на законе и евангелии. Он делал это, рассматривая наши грехи через призму принятия Христом

страданий за наши грехи и рассматривая его любовь через призму смерти и воскресения.

Разбираясь в том, кем был пострадавший за нас, Лютер выделял передачу атрибутов и так называемую категорию величественности "genus maiestaticum", описывающую Иисуса, владеющим всей Божественной властью и всеми атрибутами Божественного происхождения, даже в человеческом образе. Лютер постоянно увязывал это величие природы личности Христа с "genus tareinoticon", учением о том, что Бог находится в человеческом обличье, деля с нами нашу слабость, наши страдания, наше унижение.

Акцент на передаче атрибутов у Лютера был связан с поддержкой доктрины спасения. Он не думал о святости Божественной природы. Он считал, что Бог в состоянии сам позаботиться о святости Божественной природы. Ему хотелось соединить в этой одной личности, Иисусе Христе, Божественное и человеческое настолько прочно, что не возникало бы сомнения во власти Бога спасти нас. Он хотел исключить все сомнения о принятии богочеловеком на себя всех зол, все сомнения в уничтожении всех наших грехов и нашей смерти после того, как, положенный во гроб, Он унес с собой грех и смерть.

Лютер использовал свое понимание о передаче атрибутов и в споре с Ульрихом Цвингли по поводу вечера Господней. Важно отметить, что Лютер мог использовать передачу атрибутов в качестве аргумента о том, что человеческое тело и кровь Иисуса Христа могут присутствовать там, где Господь пожелает этого во время вечера Господней. Но также нужно отметить его серьезную обеспокоенность в обсуждении передачи атрибутов и в учении о единстве Божественной и человеческой природы, позволяющем той или другой природе полностью обмениваться своими свойствами. Его озабоченность была озабоченностью пастора. Лютер беспокоился об утешении растревоженного сознания тех, кто нуждается в могуществе Божьем для своего спасения, но кому нужно, чтобы их грехи и все их скорби, особенно скорбь смерти были отделены от них и помещены во гроб Христов.

Один из многих, в которых Лютер прекрасно выражает свое понимание христологии - его лекции об Исае (1544). В этой небольшой серии лекций, написанных Лютером в конце жизни, он суммирует свое представление о личности Христа. Мне хотелось бы подытожить сказанное Лютером об Исае гл.53, о личности этого страдающего слуги, Иисуса из Назарета, ставшего Богом в человеческой плоти ради спасения грешников. Лютер поясняет, что Иисус из Назарета прежде всего был проповедником, глашатаем Слова. Лютер в меньшей степени обращает внимание на Его весть, чем на Его положение глашатая Слова. Все дело Христа понимается как Бог говорящий через Него и он сам - Бог, говорящий с нами. Он - провозвестник и возвещает не только словами, но и всей своей жизнью, смертью и воскресением. Бог пришел ради спасения.

Фигура страдающего слуги выражает парадокс, в котором царь рассматривается как слуга, а слуга - как царь. В конце жизни Лютер все еще использовал "теологию креста". В этом парадоксе Господь, правитель мира, становится Младенцем. Творец мира превращается в преступника на кресте. Создавший небо и землю и управляющий всем есть Тот, Кто выходит из гроба, как воскресший мертвец. В этом представлении о царе, как слуге и слуге, как царе, Лютер снова выразил мнение, что всеми свойствами царя небесного владеет этот смиренный слуга, человек. Но этот слуга служит, а не проявляет свои Божественные качества во славе. Царь имеет качества, являющиеся качествами слуги, и поэтому даже сейчас одесную Господа в Троице - находится человеческая природа Иисуса из Назарета, выступающего в защиту людей.

В исследовании гл.53 Исаии Лютер, разумеется, выделял страдания Христа. Он не привязывал начало страданий Христа к Страстной неделе. Он рассматривал как жертву всю жизнь Христа. Иисус пришел отдать свою жизнь, повинуюсь своему Отцу, выполняя

волю Своего Отца, ведя жизнь, приятную Богу, как избранный слуга Божий. Лютер подчеркивал, что Иисус пришел отдать всю свою жизнь, быть послушным в течение всей своей жизни, пострадать таким образом, в качестве слуги Божьего. Он страдал не просто за распутниц, не просто за мытарей, не просто за "грешников". Лютер подчеркивал, что прежде всего Иисус пришел ради набожных, ради тех, кто был подобен фарисеям, подобен тем, кто был подобен фарисеям, подобен тем, кто во время Его нахождения на земле пытался добрыми делами заработать себе место в раю. Иисус пришел пострадать за тех, кто хочет быть религиозным, тех, кто хочет полагаться на свои собственные религиозные поступки. За них Он принял на себя все грехи падших людей. Не согрешив сам, Он принял на Себя грех; стал для нас "жертвою за грех", как говорит Павел во 2 Послании Коринфянам (5:21), Он взял наш грех, выполняя волю Отца.

Лютер полагал важным подчеркнуть, что Христос принял на Себя все человеческое. Он принял нашу плоть, нашу кровь, и на Его спине даже были слезы наказания за нашу греховность, потому что "Бог не учитывает то, что не признано". Лютер иногда пользовался словами святого отца Григория Назианзина "что не признано, то не спасется". В контексте Христологии это означает, что Бог полностью стал человеком. Ни одна частица человеческого не была забыта. Древняя ересь аполлинаризма, предполагавшая, что часть нашего человеческого мира замещена Божественным Словом, была отвергнута Лютером. Принимая на Себя все человеческое, Он взял на Себя нашу греховность. Это значит, что Он взял на Себя последствия нашей греховности, нашей смерти.

Лютер не уклонялся от фразы, что Бог сам вступил в нашу смерть в качестве второго лица Святой Троицы. Он не был "патрипассионистом"; он не верил, что Бог Отец (или в данном случае Святой Дух) страдал или умер. Эти самые страшные человеческие слова "Боже мой, Боже мой, зачем ты оставил меня?" Лютер понимал, как смерть этого лица, Бога и человека в одном лице, и таким образом, сам Бог вошел в нашу смерть, являющуюся худшим из наших, для того, чтобы убить саму смерть. Это было основой веры Лютера. Таким образом он решал проблему гнева Господня. Бог решал проблему своего собственного гнева сталкиваясь с ним в самой смерти. Бог принял вызов нашего худшего из врагов, самой смерти, своей собственной замещающей смертью.

Разумеется, будучи библейским богословом, Лютер не мог на этом остановиться. Хотя мы говорим о "теологии креста", частью этой теологии было проявление любви и могущества Божьих в воскресении Иисуса Христа. Потому, что в этом - ключ к нашей жизни. При воскресении, осуждение закона просто исчезло так как Иисус, по Лютеру, в результате нашего крещения сделало нас новыми людьми. Нам дается новая жизнь через упование, являющееся основой взаимоотношений Адама и Евы с Господом уже в Эдеме. Для лютеровского понимания Христа характерна неотделимость личности от его дела. Суть всего подхода Лютера к спасению в соединении Божественной и человеческой природы в одном лице, готовом оспорить силы зла, готовом бороться со смертью до конца, готовом проявить, как говорит Лютер, в "великолепной дуэли" все, что Господь сделал для нас.

Христос живет как богочеловек во веки веков. Он существует как заступник и Господь; то есть тот, о ком сказано в гл. 53 книги пророка Исаяи, тот, кого мы, человеческие существа, принимаем как Владыку нашей жизни. Лютер переходит от личности Христа к Его труду, обращая внимание на служение Христа. Описывая деятельность Христа, Лютер не пользуется традиционной схемой Средневековья, которую применял Кальвин, пророк - священник - и царь. Он пользовался определениями царь и священник одновременно, хотя и не слишком часто. Для Лютера - Иисус из Назарета был проповедником. Он был призван Господом возвестить Слово. Он был пастырем, он был "Seelsorger". "Seelsorger" означает - "тот, кто заботится о душах." Он был послан Господом

быть пастырем овцам Божиим. Он пришел отыскивать заблудших овец, Он возвращал их в паству Господню. Он вынашивал их как детей Господних.

Пользуясь термином "пророк", он рассматривал главу 18 Второзакония и исполненное в Иисусе пророчество о том, что придет, подобный Моисею и станет пророком конца света, тем, кто возвестит Слово Господне в конце времен. Лютер рассматривал Иисуса, как посланного Богом специально для выполнения этой задачи. Этот проповедник пришел выполнить то, что Лютер называет "чуждым трудом" или "странным трудом", трудом закона, и подобающим ему трудом - трудом возвещения благой вести. Лютер понимает труд Иисуса как передачу Слова Божьего, осуждающего грех и грешников и возвращающего жизнь через Благоую Весть. Будучи пророком, Иисус сделал то, что мог сделать только Он один, тот, в ком Бог и человек соединились. Он принес закон для людей - вестью об осуждении за грехи. В нем грешник рассматривался как сбившийся с пути Слова Божьего и повернувшийся спиной к Богу. Лютер пояснил термин "подобающий (для Бога) труд", как тот, в котором Он находит радость; труд, приносящий жизнь и свет людям, которые снова им отвергнуты и которых он возвращает на путь истинный.

Выполнив свое служение, Иисус продолжал жить, демонстрируя Божественные и человеческие черты в одном лице, черты богочеловека, Иисуса из Назарета. В центре богословской доктрины Лютера был Иисус Христос, Его личность и Его труд. Лютер не смог отделить пришествие Бога в человеческой плоти от Его деяний - пролил Свою кровь, отдал Свою жизнь и снова обрел ее в воскресении. Он сделал это для возвращения заблудших овец в семью Божью и в жизнь, в которой они служили бы Ему, служа своему ближнему.