

BP ALFONS NOSSOL  
Opole–Lublin

## ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ МАРТИНА ЛЮТЕРА

500-летний юбилей со дня рождения отца Реформации, необычайно торжественно отмеченный в 1983 году протестантскими Церквами, получил живой отклик также и в Римско-Католической Церкви. Причем – и это следует сразу подчеркнуть – ни в коей мере не было намерения «праздновать» многовекового раскола Церкви на Западе, но было лишь желание выразить верное убеждение, что «ни евангелистское, ни католическое христианство не может равнодушно пройти мимо личности и возвания этого человека. У порога Нового Времени Лютер соопределял развитие церковной, общественной и духовной истории, что и по сей день имеет решающее значение»<sup>1</sup>

В этом контексте важно также отметить и то, что именно Иоанн Павел II был первым за последние 450 лет Папой, упомянувшим имя Мартина Лютера, и при том «не как еретика и родоначальника лютеранского бунта, но прежде всего как того, кто паломником, ищущим и вопрошающим, прибыл к месту упокоения Верховных Апостолов в Рим». Папа сделал это во время своей апостольской поездки в ФРГ, одновременно заявляя, что по этому случаю «своему собственному паломничеству (в эту страну) он придает значение ответа и возврата

---

<sup>1</sup> Обращение Международной Комиссии богословского диалога между Римско-Католической Церковью и Всемирной Лютеранской Федерацией по случаю 500-летия со дня рождения Мартина Лютера (так называемый документ из Кирхберга, 1983) «*Мартин Лютер – свидетель Иисуса Христа*» (*Martin Luther – Zeuge Jesu Christi*), нр. 1. (далее цит. как: *Мартин Лютер – свидетель Иисуса Христа*). Оригинальный текст документа в: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*. Hrsg. H. Meyer. T. 1. Paderborn–Frankfurt a. M. 1983.

визита. Папа не только упомянул Лютера, но и дважды процитировал его»<sup>2</sup>

Католические исследования феномена Лютера на протяжении веков подверглись своеобразной эволюции, выработав в результате неоднозначный образ Реформатора, который наиболее точно можно было бы описать при помощи формулы: «супереретик» и «отец в вере», – содержащей две крайние тенденции всего диапазона определений, употребляемых по отношению к нему<sup>3</sup>

Правда, принимая во внимание по возможности более целостное восприятие этой исторической фигуры как выдающегося религиозного человека – *homo religiosus*<sup>4</sup>, мы тем не менее не намереваемся в данный момент ближе определять ее индивидуальные особенности. Ибо нас прежде всего интересует богословие Мартина Лютера, и при том в его творческом отнесении к католическому богословию. Говоря иначе, что это богословие может дать и что уже дало нашему богословию, как богословию «обновленному и послесоборному»? Кажется, излишне говорить, что нас интересует здесь лишь «избирательное» толкование проблемы в значении исключительно экземплиарического сигнализирования существенных в этом смысле формальных (I) и содержательных элементов богословской мысли Лютера (II), чтобы в заключении выделить основные экуменические требования ее католического восприятия (III).

## I. ФОРМАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ

1. Исключительный библейский характер – вот, пожалуй, основная черта богословия Лютера. В своей критике различных аспектов богословской традиции и церковной жизни своего времени Лютер считал себя свидетелем Евангелия, «недостойным евангелистом Госпо-

<sup>2</sup> G. Maron. *Das katholische Lutherbild der Gegenwart*. Göttingen 1982, 41. Ср. *Lasst euch nicht entmutigen. Die Reden des Papstes*. Aschaffenburg 1980, 124.

<sup>3</sup> O. H. Pesch. „Ketzerfürst“ und Vater „im Glauben“ *Die seltsamen Wege katholischer „Lutherrezeption“* В: *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog* (Сборник под ред. H. F. Geisser и др.). Regensburg 1982, 123-174.

<sup>4</sup> J. Hesse. *Luther in katholischer Sicht*. Bonn 1947, 7. См. также: J. Vergeruy. *Luther vu par les catholiques. Cinq cent ans après sa naissance*. «Pro mundi vita» (Dossiers) 1983/2, 5: «Un homme profondement religieux».

да нашего Иисуса Христа», ссылаясь при этом на апостольское библейское свидетельство, толковать и возвещать которое он был обязан как «доктор Священного Писания»<sup>5</sup> Священное Писание, или точнее слово Божие, речь Бога – вот как бы стержень его богословия. Библию должно объяснять, толковать, но как «язык Бога» ее невозможно изучить исключительно научно, чисто «систематически». Систематическое мышление было вообще чуждо Лютеру, если под таким понимать дедуктивный и дискурсивный процесс. Соответствующим способом «изучения богословия» согласно Лютеру является молитва, медитация, углубленное исследование. Таким образом, путь богословского размышления ведет не от познания к молитве, но от молитвы к исследованию. Доминировавшая в начале XVI века форма схоластики традиционно начинала процесс богословского познания от человеческого усилия (*prudentia*), чтобы затем уже говорить о слове Божиим. Лютер питает уверенность, что Бога можно встретить и познать исключительно благодаря Самому Богу, поэтому место того, что принято называть *prudentia*, должна занять молитва. Тем самым его богословие приобретает явственный экзистенциальный характер, поскольку для этого богословия важно не то, что оно в состоянии углубить содержание слова Божия «самого в себе», но что оно признает и принимает в этом слове исключительно Божию волю, которая *hic et nunc* (здесь и сейчас) относится ко мне и касается конкретно меня. При этом речь идет прежде всего о духе, а не букве Священного Писания, хотя его соответственный духовный смысл Лютер ищет не за пределами литературного смысла, но уже в нем самом. Принцип *sola Scriptura* (только Писание) обладает связующим характером для всего богословия Лютера. И поэтому решающее значение имеют для него не философские, но насквозь библейские формы мышления.

2. Именно это последовательное библейское мышление приводит к х р и с т о ц е н т р и з м у, в котором принцип *sola Scriptura* принимает еще более конкретное выражение, а именно – *solus Christus*. Таким образом инициатор Реформации «призывает нас к совместной вере как безусловному доверию Богу, Который открыл Себя в жизни, смерти и воскресении Своего Сына как Бог милующий», ибо сам Лю-

---

<sup>5</sup> Мартин Лютер – свидетель Иисуса Христа, нр. 7.

тер в первую очередь является «свидетелем Иисуса Христа»<sup>6</sup> Впрочем, еще не так давно были попытки именно по этой причине противопоставить «философскому» католическому богословию «христоцентрическое» протестанское богословие, которое также прямо называлось «богословием II части Символа веры». Нас это вовсе не должно удивлять, поскольку, например, Реформатор в предисловии к Обширному комментарию на Послание к Галатам написал следующие характерные слова: «Сердцем моим завладела эта единственная часть Символа веры, а именно: вера во Христа (*fides Christi*), из которой, через которую и к которой все мои богословские размышления днем и ночью исходят и возвращаются вновь»<sup>7</sup> Здесь необходимо сразу отметить, что вера эта носит строго спасительный характер, поскольку во всей полноте и со всею серьезностью человек верит Христу только тогда, когда видит в Нем свое личное спасение и с безграничным упованием позволяет Ему быть для себя тем, Кем Он сам хочет быть согласно воле Божией. Другими словами, истинная вера во Христа всегда соотносит Спасителя и его дело с собственным существованием верующего, акцентируя его *pro me* – «для меня», «для нас».

3. Поскольку речь зашла об истинной вере, то уместно здесь будет также отметить, что в случае Лютера ею может быть исключительно *fides fiducialis*, которая как в отношении к слову Божию, так и его христоцентрической конкретизации в формальном аспекте должна принять принцип *sola fide*. Библейское познание, позволяющее нам проникнуть в тайну Бога и тайну Его слова, является в значительной степени познанием веры. При этом вера является также и главным познавательным инструментом всего богословия, которое, впрочем, в своей целостности всегда остается «наукой веры» – *scientia fidei*. Вера, исключительно вера также и в этом аспекте играет решающую роль в вопросе о спасительном значении всяческого Божественного деяния, обращенного к человеку.

---

<sup>6</sup> Именно так называется «Совместное обращение» упомянутой уже в I сноске Комиссии; см. номер 26 этого обращения (*Мартин Лютер – свидетель Иисуса Христа*). Ср. также красноречивое название работы, посвященной христологии Реформатора: M. L i e n h a r d. *Luther, Témoin de Jésus-Christ*. Paris 1973.

<sup>7</sup> WA 40/I, 337 сл.

4. Только теперь, после знакомства с основоположными формальными элементами богословской мысли Лютера, мы можем приступить к ее более близкой конкретизации и описанию. Во всяком случае, согласно Лютеру, богословие имеет строго экзистенциальный характер. Ибо Реформатор никогда не рассуждал об истине с холодностью лостороннего, но неустанно пробивался к ней как ищущий и борющийся за Божественную истину. Поэтому и богословие было для него «живым опытом мудрости, а не чистой доктриной» – *sapientia experimentalis, non doctrinalis*<sup>8</sup> В то время, как классическое богословие – в соответствии со своей этимологической формулировкой – начинало свои рассуждения от Бога, Лютер начинал от человека и его отношения к Богу. И так он приходит к мысли, что в богословии «мы спорим не о Боге, но о грешном и отягощенном виной человеке, подвластным смерти и греху; не о Боге в Его величии, но о Божием правосудии, или об оправдывающем Боге»<sup>9</sup> «Субъектом [же] богословия в собственном значении этого слова является человек, потерянный и отягощенный виной, и оправдывающий Бог, то есть Искупитель. Все, что в богословии находится за пределами этого аргумента и этого субъекта является попросту ошибкой и суетой»<sup>10</sup> Повторим еще раз, что человек в своей отнесенности к Богу является субъектом, а не «объектом» (предметом) рефлексии веры, понимаемой таким образом. Но отнесенность человека к Богу не следует понимать онтологически, поскольку ей присущ глубоко динамичный характер. Отнесенность к Богу имеет ввиду спасительное действие Бога на человека. Другими словами, отношение Бог–человек определено не с точки зрения бытия Божия, но с точки зрения Его деяния. Можно сказать, что Лютер перевернул значение известной схоластической аксиомы: *esse sequitur agere*, а не наоборот. Пользуясь современной терминологией, можно сказать, что речь здесь идет о так называемом «богословии, идущем снизу», выходящим от творения, истории, человеческого существования, попросту от укрепляющейся веры человека. Поэтому по

---

<sup>8</sup> WA 9, 98, 12; ср. A. L ä p p l e. *Martin Luther. Leben-Bilder-Dokumente*. München–Zürich 1982, 104 сл.

<sup>9</sup> WA 40/II, 327, 8-10: «Non disputamus de deo, sed de homine peccatore vel reo, morti et peccato subiecto – non sedente in maiestate, sed iustitia dei vel iustificante deo».

<sup>10</sup> WA 40/II, 328, 1-3: «Ut proprie sit subiectum theologiae homo reus ac perditus et deus iustificans et salvator. Quidquid extra istum argumentum vel subiectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in theologia».

самой своей природе оно должно быть более экзистенциальным и духовным размышлением, которое руководствуется прежде всего любовью и исповеданием, а не сухим академическим рассуждением, изучением в направлении «измерения и оправдания Бога»<sup>11</sup> Богословие всегда должно быть медитацией над Священным Писанием, реализующейся на пути постижения и переживания, *intellectu et affectu*, или, определяя это более библейски, «всем разумением и сердцем» – *tota mente et toto corde*<sup>12</sup> В структуре своей оно несет также и «отношенческий характер», то есть оно обусловлено личностными отношениями Бога и человека, концентрирующимися, как мы уже знаем, на решающем и всеобъемлющем спасительном действии Бога во Христе Иисусе, в сравнении с Которым все остальное маловажно, периферийно и второпланово. Ибо в любой ситуации надлежит всегда Богу «позволить быть Богом»<sup>13</sup> Поэтому в формальном аспекте для богословия Лютера – как необходимый структурный элемент этого богословия – характерна своего рода *п а р а д о к с а л ь н о с т ь*. Должным образом она может быть выделена лишь только тогда, когда в ней зазвучит вся мощь противоположностей, или точнее, противоречий между Богом и человеком, благодатью и грехом. В свою очередь факт этот является причиной крайне исключительного, я бы даже сказал, исключаящего мышления, выраженного в известных *particulae exclusivae*: *solus Christus* (только Христос), *sola Scriptura* (только Писание), *sola gratia* (только благодатью) и *sola fide* (только верою)<sup>14</sup>

5. Следует обратить внимание еще на один основоположный формальный элемент богословия Лютера, а именно его *е в а н г е л и ч н о с т ь*. «Истинным сокровищем Церкви является пресвятое Евангелие славы и благодати Божией», – гласит 62 тезис. Для полноты образа отметим, что с этим утверждением связаны прежде всего исключительная радость бытия христианином, свобода чада Божия и твердость веры, но не в значении какой-то человеческой *securitas*, но

<sup>11</sup> WA 18, 706, 28. Ср. здесь также замечание WA 19, 206, 31-33: «Das die vernunft nicht kan di Goheyt, recht aus teylen noch recht zu eygen, dem sie alleyne geburt. Sie weys das Gott ist. Aber wer odder wilcher es sey, der da recht Gott heyst, das weys sie nicht».

<sup>12</sup> WA 4, 308, 6 сл.

<sup>13</sup> WA 2, 690, 16: «[...] du must doch Gott lassen Gott seyn». См. здесь также: Ph. S. Watson. *Let God*. London 1960.

<sup>14</sup> WA 7, 51, 20-23.

истинно спасительной *certitudo*<sup>15</sup> С этой точки зрения, обо всем богословии Лютера должно прежде всего говорить не как о «евангелической», но скорее как о «евангельской» рефлексии веры, ибо рефлексия эта глубоко укоренена в Благой Вести и всегда рассматривает мир и все человеческое существование в свете Евангелия Господа нашего Иисуса Христа.

## II. СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ

1. В области специфических содержательных ценностей учения Лютера мы должны прежде всего отметить тот факт, что от начала до конца учение это старается оставаться б о г о с л о в и е м с л о в а Божия. Следовательно, отмеченный выше принцип *sola Scriptura* имеет в нем не только методическое, формальное значение, но также некоторым образом определяет во всей целостности его строго предметный объем. Благодаря этому, мы имеем в данном случае дело с необыкновенно последовательным выделением роли слова, которая, пожалуй, наиболее крайнее выражение принимает в учении о таинствах. В данном случае речь идет не только лишь о известной формуле *verbum et sacramentum*, но прежде всего о своеобразной «таинственности слова».

2. Далее следует отметить абсолютную сконцентрированность Лютера на м и л о с т и Б о г а, явленного и вместе с тем сокрытого. *Wie kriege ich einen gnadigen Gott?* – «Как я найду милостивого Бога?». Этот вопрос имеет ключевое значение как для всего его религиозного развития, так и для понимания его реформации. И хотя основная глубина этого вопроса, как кажется, характеризуется сотериологической направленностью, мы все же задержимся для начала на его богословском и вместе с тем христологическом аспекте. Для Лютера Христос всегда был «зеркалом отцовского сердца Божия»: Он Тот, в Ком мы имеем Бога. Ибо видевший Иисуса, «видел Отца» (Ин 14,9). Бога

---

<sup>15</sup> Ср. утверждение: «Люди, совесть которых страдала под господством Закона и человеческих установлений, люди, терзаемые собственными неловкостями и заботой о своем вечном спасении, обрели уверенность, веруя в Благоую Весть об освобождающем обетовании Божественной благодати» (*Мартин Лютер – свидетель Иисуса Христа*, нр. 9). Ср. также: О. Н. Р е с с е. *Einführung zu Luther*. Mainz 1982, 116 сл.

вообще невозможно встретить иначе, как только в человеческом естестве Христа, потому что Иисус Христос – это явленный Бог (*Deus revelatus*). Поэтому в поведении и делах исторического Христа открывается воля Бога. На канве ревностных порывов благочестия Лютер даже ставит знак равенства между земным уничиженным Иисусом и Самим Богом Вседержителем. Поэтому и к Младенцу Иисусу в яслях обращается он с такой же глубокой искренностью, как и к Творцу мироздания. Поэтому же и христоцентризм его богословия велит ему, наряду с принятием полноты тайны Божественного Откровения, видеть в Иисусе Бога сокрытого (*Deus absconditus*)<sup>16</sup> Хотя милость Бога особенно ярко выражена в тайне Креста Христова, но и здесь тоже сокрытость Бога достигает своего кульминационного пункта (а следует помнить, что все богословие Реформатора ориентировано на Крест). Описанный, к примеру, в Послании к Филиппийцам 2,5-11 кеносис начался, согласно Лютеру, уже в акте Воплощения, события, которое в определенном смысле можно назвать «распятием Бога еще до распятия Христа»<sup>17</sup>

3. Б о г о с л о в и е К р е с т а, радикальная *theologia Crucis* – вот, пожалуй, самая меткая и наиболее адекватная характеристика всей богословской мысли Реформатора, а в особенности его христологии. *Crux probat omnia* – вот ее кратчайший девиз. «Утаивание» и «сокрытие» Бога в теле достигло своего действительного апогея в Страстях и крестной смерти Христа. Как *Deus absconditus*, т.е. Бог, сокрытый в теле, действует Он *sub contrario*. Поэтому в динамичном процессе постоянного кеносиса Он избрал в конце Крест, этот наибольший соблазн и по-человечески унижительное событие, чтобы сделать его привилегированным местом Своего самооткровения. Однако – и это следует особенно подчеркнуть – на Кресте страдал и умирал во Христе Сам Бог, поскольку спасение является действием не человеческой природы Христа, но от начала и до конца делом Бога. Поэтому, говоря о непостижимой тайне Креста, в качестве основного необходимо выделить следующий вопрос: каким вообще образом само Божество со всею своею силою может непосредственно участвовать в страдании?

<sup>16</sup> F. L a n. *Christologie (Dogmen- und theologiegeschichtlich)*. В: *Evangelisches Kirchenlexikon* I. Göttingen 1961, 767.

<sup>17</sup> H. W i l k e n s. *Christus. Christologie*. В: *Taschenlexikon*. Изд. E. Fahlbusch. Göttingen 1971, 183.



Если бы страдала за нас одна только человеческая природа Христа, тогда Он был бы «плохим спасителем» и как таковой Сам нуждался бы в спасении. Поэтому должна была страдать также личность, которой во Христе является только Бог. Таким, в конце концов, оказывается следствие этой крайне теоцентрической – ибо доходящей вплоть до своеобразного «деопассионизма» – христологии<sup>18</sup> Исключительно глубокая и безграничная вера в значение экзистенциальной *fides fiducialis* может привнести спасительный свет в эту сугубую тайну сокрытости Откровенного Бога. Ибо только с такой верой связана благодать нашего спасения.

4. Таким образом, мы можем перейти к рассмотрению наидорогоченнейшей жемчужины сотериологии Лютера, т.е. того ее элемента, который, согласно Лютеру, вообще является решающим в вопросе о существовании Церкви, которую он трактует как *casus stantis et cadentis Ecclesiae*. Речь идет об о п р а в д а н и и единственно верою и благодатью – известной формуле *s o l a g r a t i a*. Настойчивое изучение Священного Писания привело Лютера к спасительному открытию: в Евангелии «открывается правда Божия от веры в веру», что «праведный верою жить будет» (Рим 1,17). Именно внутренняя связь «праведности» с «верой» – причем веру здесь следует понимать как дар, то есть благодать – составляет содержание его освобождающего познания. Праведность, которая всем нам людям необходима перед лицом Божественного суда, даруется нам с верой и в вере. Следовательно, в этом случае речь не идет о наших делах, ибо Иисус Христос в Своем удовлетворяющем деянии через крестную смерть Свою давно уже выплатил долг Божией справедливости. От нас теперь зависит открыться ли в вере на действие Божественной благодати. Спасение – дар, дарованный нам даром, оно – благодать нашего Спасителя. Следовательно, человек достигает милости Божией и спасения только благодатью. Здесь не входят в расчет наши добрые дела и наши заслуги. Ибо если мы пытаемся «подкупить» ими Бога, то тем самым мы перечеркиваем Его величие и предаем забвению исключительное значение жизни и смерти Иисуса Христа. Поэтому перед лицом заслуг Христова Креста христианин должен гордиться своей слабостью. Речь

---

<sup>18</sup> См. Y. M. Congar. *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*. В: *Das Konzil von Chalcedon III*. Würzburg 1954, 486.

идет о таинственной, «радостной перемене»<sup>19</sup>; Чем более я осознаю свою немощь, слабость, свою ограниченность, грех и вину, чем больше я уповаю на Иисуса Христа и перелагаю на него свою вину, тем полнее одаряет меня вечно милосердный Бог всем, что необходимо для моего спасения. Так, интенсивная работа над Священным Писанием привела Лютера, сознающего собственную ответственность за научение и душепастьерство и продолжающего испытывать личные мучения, к открытию наново Божиего милосердия в свое проблемное и нестабильное время. Это «реформаторское открытие» основывалось на том, что праведность Божию, о которой идет речь в Послании к Римлянам (1,17), он воспринял как праведность дарующую, а не праведность требующую, поражающую грешника. «Праведный верою жить будет»: жив будет милосердием, данным нам Богом через Христа. В этом открытии, подтверждение которого он нашел у блаж. Августина, евангельский призыв раскрылся перед ним Благою Вестью, «Евангелием». По собственному признанию Лютера, перед ним отворились «врата рая»<sup>20</sup>

В связи со структурой его учения об оправдании «одною благодатью и верою» необходимо обязательно вспомнить и реформатскую аксиому: *simul iustus et peccator*, которая вовсе не является выражением только лишь парадоксальности всего богословия Лютера, но составляет радикальный подход к основоположной формуле вообще (*Grundformel*). А речь идет о категории – *simul*.

Мы уже знаем, что как «богословие, идущее снизу» оно начинает свои исследования прежде всего с человека. Человек же предстает пред Божиим Ликом потерянным грешником, ничтожеством. Абсолютная Бесконечность и ограниченность без исхода, святая Благость и несчастная потерянность сталкиваются друг с другом без всяческих сглаживаний. Лютер не описывает бытовых отношений, которые можно представить при помощи мыслительного анализа. единственно указывает место, где свершается это все решающее событие, составляющее принципиальное содержание христианского призыва. Событие это состоит в том, что Бог сжалился над человеком; что Он исправляет искривленное. Однако же это основоположное содержание является

<sup>19</sup> См. Т. В е е r. *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. Einsiedeln 1980, 15-33.

<sup>20</sup> *Мартин Лютер – свидетель Иисуса Христа*, нр. 8.

уже не положением, статусом, местом, но событием, процессом, историей. То, что по существу своему бывает альтернативно, в процессе спасительного деяния Бога соединяется в полное напряжения – ибо дуалистичное – «вместе» и «одновременно». Так для Лютера это *simul* становится действительной сокращенной формулой (*Kurzformel*), в то время как определение *solus* является для него только необходимой основой для понимания. Исключительно Сам Бог оправдывает и навстречу этой истине можно выйти только чистою верою. То, что дело обстоит именно таким образом, можно постичь не на основе мудрых размышлений, но только лишь указуя на самую основу этого события, которой является именно пресловутое *solus Christus*, соединяющий в Себе Божественное и человеческое естество, Который Сам одновременно «Блаженный» и «Проклятый» – и это не в значении последствия (после) либо параллелизма (рядом), но именно в этом «одновременно» (*simul*), где разгневанный Бог Закона приближается к нам как Бог оправдывающего Евангелия<sup>21</sup> Эту же истину можно выразить и так: «Оправдание человека означает не то, что он уже праведен, но то, что он находится в движении, на пути к праведности»<sup>22</sup> Таким образом, речь идет о постоянно реализующемся событии – как индивидуальном, так и общечеловеческом – вплоть до момента эсхатологического совершения. Поэтому выраженное временной категорией *simul* можно выразить и пространственно: человек всегда находится в определенном состоянии «между», в движении к совершенной святости<sup>23</sup>

Только при таком подходе может быть принято известное *simul iustus et peccator*. Когда здесь речь идет о грехе, Лютер думает вовсе не об определенных моральных или аморальных действиях, но о фундаментальной «самореализации», об эгоистично направленной воле человека, которая относится к его запечатленному первородным грехом существованию. Таким образом, речь идет об экзистенциальной стабильности самоискривления человека. Описания *iustus* и *peccator* в этом случае не являются ни качествами, ни свойствами, поскольку они – отношения в процессе, аспекты перспективного мышления. Говоря более строго, у Лютера можно выделить три варианта *simul*.

---

<sup>21</sup> Ср. WA 3, 426, 34 сл.: «Et ideo simul maledictus et benedictus, simul vivus et mortuus, simul dolens et gaudens, ut omnis in se absorberet et omnia ex se conferret bona»; ср. также WA 56, 343, 18-21.

<sup>22</sup> WA 39/I, 83, 16; ср. WA 39/I, 252, 8-12.

<sup>23</sup> WA 56/442, 15-21; ср. WA 39/I, 521,5-522,3.

Формула *simul* может быть использована именно в значении определения «частично» (*partim-partim*), т.е. на обозначение того, что человек только частично справедлив. Ее можно понимать также и как эсхатологическое высказывание: оправданный живет еще в свете греха, являясь *peccator in re*, но вместе с тем свою надежду он может обратить на окончательную новую действительность; он попросту – *iustus in spe*. Наконец, здесь может иметься в виду также отношение человека к Богу как таковое. И только в этом значении *simul* достигает свойственной себе крайности: человек является и останется субъектом с амбивалентным отношением к Богу. Он в равной степени является как Его недругом, так и другом; он по-прежнему также против Бога, как Бог обращен к нему. В глубине своей он остается грешником, и только исключительно со стороны, т.е. извне, делается праведным. И именно таким образом Бог может быть всем во всем<sup>24</sup>

5. Среди последующих важных содержательных элементов богословия Лютера следовало бы еще обязательно выделить всеобщность священства всего Народа Божия, факт сокрытости истинной Церкви как *creatura Verbi*, а также неизбежность пневматологического аспекта благочестия. Однако, чтобы не растягивать этого подробного перечисления, а также и потому, что все эти вопросы в свете современного католического богословия не являются уже основными пунктами противоречия, перейдем сразу к третьей части наших рассуждений.

### III. ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ДОКТОРА МАРТИНА ЛЮТЕРА КАТОЛИКАМИ

1. Сперва следует подчеркнуть значение исторического контекста феномена Лютера. Ибо хотя он и не оправдывает всех субъективных аспектов и крайних подходов, в особенности же аффективных реакций Реформатора, но тем не менее играет неизмеримо важную роль в надлежащем понимании его существенных намерений.

«Верно, – говорит Иоанн Павел II, – что для Католической Церкви на протяжении столетий имя Мартина Лютера связывается с воспоми-

---

<sup>24</sup> O. H. P e s c h. *Katholiken lernen von Luther*. В: K. L e h m a n n (Hrsg.). *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*. München–Zürich 1982, 153 слл.

нением о печальном времени, но прежде всего с осознанием начала великих церковных разделений. Поэтому 500-летие со дня рождения Мартина Лютера должно стать для нас поводом к переосмыслению в истине и христианской любви тяжелых исторических событий периода Реформации. Часто исторические процессы можно лучше понять и представить именно с перспективы истории»<sup>25</sup>

Далее Папа говорит, что историческое изучение феномена Лютера «ясно показало, что разрыв единства Церкви невозможно свести ни к (исключительно) недоразумению со стороны пастырей Католической Церкви, ни к недостаточному пониманию Католичества со стороны Лютера, хотя и оно могло играть определенную роль. Решения, о которых шла речь в то время, имели более глубокие основания. Во время спора об отношении веры к Преданию поднимались принципиальные вопросы, касающиеся верной передачи и усвоения христианской веры, вопросы, церковноразделительных последствий которых невозможно преодолеть одним лишь историческим пониманием»<sup>26</sup>

Во всяком случае в отношении к Лютеру для возвращения единства «необходимо сперва усиленно и скурпулезно продолжать исторические изыскания. Важно, чтобы бескорыстные исследования, мотивированные исключительно поиском истины, помогли восстановить верный образ Реформатора и всей эпохи Реформации, а также вовлеченных в нее людей»<sup>27</sup>

От себя добавим: сегодня нам уже хорошо известно, что Лютер, стремясь к необходимой в то время реформе Церкви, вовсе не хотел «реформации».

2. Таким образом, мы перешли сразу ко второму утверждению: сегодня мы не можем отказать Лютеру в этих искренних религиозно-реформистских намерениях. Впрочем, сам Святой Отец в цитированном выше письме к кардиналу Й. Виллебрандсу от 31 X 1983 г. отмечает, что современные исследования личности Реформатора и сложной исторической обусловленности его выступления показали «глубокую религиозность Лютера, который был побуждаем горячей страстью в решении вопроса о вечном спасении». Многие историки

---

<sup>25</sup> Послание Папы Иоанна Павла II кардиналу Виллебрандсу: *La verità storica su Lutero alimenti il dialogo per l'unità*. «L'Osservatore Romano» 1983 N. 256 (за 6 XI 1983).

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

Реформации, в особенности занимающиеся личностью Лютера, подчеркивают в этом контексте, что он был действительно истинным *homo religiosus* и при том пророческого типа. По этой причине ради великого дела он, по образу ветхозаветных пророков, неоднократно позволял аффектам овладеть собою.

3. Далее, следует обязательно помнить об обоюдной вине. Цвинглианский богослов и протестанский агиограф из Швейцарии Вальтер Ниг (Nigg) вспоминал обычно в таких случаях тот евангельский факт, что даже римские легионеры не решились разделить хитон Христов, но бросили о нем жребий. Лишь мы, носители имени Христова, совершили это, раздирая нашими грехами единую Христову Церковь. Поэтому Святейший Отец в вышеупомянутом послании по случаю 500-летия со дня рождения Лютера подчеркнул:

«Где существует вина, нужно признать ее, независимо от того, какой стороны она касается; там же, где мы имеем дело с полемикой, искажившей взгляд, следует исправить его, и это тоже независимо от того, о какой стороне идет речь. При этом, однако, мы не должны руководствоваться желанием стать судьями истории, но единственной целью нашей должно быть: лучше узнать друг друга, чтобы благодаря этому стать более послушными истине. Только оставаясь безусловно открытыми навстречу очищающей истине, мы в состоянии найти общее понимание тех событий и обрести, таким образом, новые исходные точки для ведения диалога»<sup>28</sup>

Отметим, что в этом смысле по-прежнему сохраняет свою особую актуальность первый тезис Лютера: «Поскольку Господь и Учитель Иисус Христос говорит: <Покайтесь!> (Мф 4,17), значит Он хочет, чтобы вся жизнь верных была покаянием». Поэтому хорошо, что сегодня он снова «совместно воспринимается нами свидетелем Евангелия, учителем веры и тем, кто призывает к духовному обновлению»<sup>29</sup>

«Призыв Лютера к реформе Церкви, который был призывом к покаянию, и тепеь актуален для нас. Он склоняет нас наново услышать Благоую Весть, признать свою неверность Евангелию и свидетельствовать об этом подлинным образом. Сегодня это невозможно без вним-

---

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Мартин Лютер – свидетель Иисуса Христа, нр. 4.

тельного отношения к другим Церквам и к их свидетельству, без попыток примирения с ними и без отказа от устаревших недружелюбных способов их представления»<sup>30</sup>

4. Нам никоим образом нельзя забывать о других Церквах. Поэтому, ведя диалог с Церквами, выросшими из Реформации, мы особым образом постоянно должны иметь в виду также третьего великого партнера в «христианском треугольнике» – Православную Церковь.

5. Понятно, что «историческое объяснение, обращающееся к давним событиям в их актуально действующем значении, должно пойти рука об руку с диалогом веры, в котором здесь и сейчас мы ищем единства. Свое крепкое основание диалог этот находит в том, что для нас, согласно евангелическо-лютеранскому исповеданию, едино и после разъединения: в слове Священного Писания, в символах веры, в Соборах древней Церкви»<sup>31</sup>

Короче говоря, наряду со всеми нашими человеческими усилиями, мы должны предаться также Тому, Кто во всех перечисленных Папой элементах по-прежнему существующего единства играет существенную роль, а именно, самому Духу Святому, являющемуся решающим Началом единства Пресвятой Троицы, остающейся все же основной спецификой нашей христианской веры. И хотя мы сами привели христианство к разделению, но никогда теперь уже сами, – т.е. без помощи Духа Божия, – не сможем привести его к единству.

6. Отсюда проистекает и столь великое значение молитвы. Помимо прочего, Лютер «учит нас, что может существовать единство в необходимой разнородности обычаев, устройства и богословия. Как богослов он указывает нам, что познание Божиего милосердия открывается единственно тем, кто творит молитву и богомыслие, кого Дух Святой утверждает в истине Евангелия и наперекор всем страданиям удерживает и укрепляет в этом деле»<sup>32</sup> А Иоанн Павел II скажет, что «в преклоняющемся смирении перед тайной Промысла Божия и в исполненном уважения вслушивании в то, чему Дух Божий учит нас сего-

---

<sup>30</sup> Там же, нр. 6.

<sup>31</sup> Иоанн Павел II в цитированном уже послании к кардиналу Й. Виллебрандсу от 31 X 1983 г

<sup>32</sup> *Мартин Лютер – свидетель Иисуса Христа*, нр. 26.

дня относительно событий периода Реформации, Церковь идет к расширению границ своей любви и устремляется к единству всех, кто, будучи крещен, носит имя Иисуса Христа», сам искренне молясь за все экуменические усилия и благославляя их<sup>33</sup>

Но это еще не все. «Первый Папа славянин» с радостью воспользовался случаем посетить лютеранский храм (*Christuskirche*) в Риме, чтобы в третью неделю Адвента лично встретиться с протестантской общиной Вечного Города и вместе с нею молиться в «год, увековечивающий пятисотлетие со дня рождения Мартина Лютера», и «чтобы как бы на расстоянии увидеть зарю восстановления нашего единства и общности. Ибо единство это – плод каждодневного обновления, обращения и покаяния всех христиан в свете вечного Слова Божия. Вместе с тем оно – приготовление к пришествию Бога в наш мир». «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр 13,8), в силе Святого Духа – Он начало молитвенного «единства наших сердец». При этом мы с благодарностью вспоминаем, – говорил Папа, – о нашем общем происхождении, даре нашего искупления и общей устремленности нашего паломнического пути. Ведь все мы ходим под благодатью нашего Господа Иисуса Христа. Он – средоточие и ядро, в котором заключены каждое существо, смысл и спасение этого мира и нашей жизни»<sup>34</sup>

Братские встречи такого рода безусловно являются искренним шагом навстречу «приглашению к примирению с Богом и друг с другом», потому что «Христос Вседержитель (Пантократор) не только над нами, но и среди нас – как Господь, Который был, есть и пребудет во веки»<sup>35</sup> Посему уже сегодня, несмотря на еще существующие трудности на пути к полному единству, мы можем видеть его необыкновенно «полезные, соответствующие строительные камни, которые суть (в настоящем) благие понятия <единства в достаточном единомыслии веры> и верования в <примиренном многообразии>. Для этого мы, безусловно, нуждаемся во многом из испытанных различных традиций

<sup>33</sup> Завершение его Послания от 31 X 1983 г. к кардиналу Й. Виллебрандсу.

<sup>34</sup> *L'incontro ecumenico tra Giovanni Paolo II e la comunità evangelico-luterana di Roma. I discorsi del Santo Padre e del pastore Meyer.* «L'Osservatore Romano» 1983 N. 286, 4 (от 12-13 XII 1983).

<sup>35</sup> Из заключения речи Святейшего Отца в римской *Christuskirche*.



и харизм, как следующих строительным камням», как это верно подчеркнул пастор Х. Мейер, встречая Папу в римской *Christuskirche*.

В богословской мысли отца Реформации таится потенциал древнего, чистого христианского наследия. Свидетельствует о том сам процесс его почти полного восприятия – при том как в формальном, так и содержательном аспекте – нашим «обновленным» послесоборным богословием, включая многие литургические акценты нашей Церкви. Безусловно, факт этот еще не означает апофеоза самого Реформатора. Ибо он его не заслуживает, как не заслуживает и того, чтобы его различным образом «дьяволизировать». Конечно, в традиционном понимании он не святой, но он и не сверхпалач в современном значении этого слова. Он – общий учитель христианской веры и певец славы Евангелия Господа нашего Иисуса Христа, независимо от всяческих бед, исторически связанных с предпринятой им спасительной реформой Церкви, реформой, которая сделалась злополучной реформацией.

## EKUMENICZNE ZNACZENIE TEOLOGII MARCINA LUTRA

### Streszczenie

Obchodzony w 1983 r. jubileusz 500-lecia narodzin Marcina Lutra stał się dla Kościoła katolickiego okazją ożywienia zainteresowania osobą i teologią ojca Reformacji. Wobec tradycyjnie katolickiego ujęcia fenomenu Lutra, sytuującego się pomiędzy dwoma skrajnymi określeniami: „arcykacarz” i „ojciec w wierze”, autor artykułu usiłuje dać integralne spojrzenie na tego „wybitnego człowieka religijnego”, koncentrując się przede wszystkim na jego teologii i jej twórczym odniesieniu do teologii katolickiej.

W pierwszym punkcie autor wskazał w sposób egzemplaryczny na istotne elementy formalne teologii dra Marcina Lutra. Zaliczył do nich: 1) skrajną biblijność (*sola Scriptura*), jako że dla Lutra Pismo św., słowo Boże czy mowa Boga stanowiły rdzeń teologii, której zgłębianie nie dokonuje się na sposób systematyczny, lecz poprzez modlitwę i medytację; 2) chrystocentryzm (*solus Christus*), uwidaczniający się w przekonaniu, iż Chrystus-Zbawca stoi w centrum objawienia i wiary chrześcijanina; 3) koncentrację na wierze (*sola fide*), która stanowi naczelną organ poznawczy całej teologii jako „nauki wiary” i decyduje o zbawczym znaczeniu Bożego działania wobec człowieka; 4) charakter egzystencjalny dzięki ujęciu teologii nie jako doktryny, ale doświadczalnej mądrości; jest to tzw. teologia oddolna, której podmiotem jest człowiek w swoim osobowym odniesieniu do Boga; 5) paradoksalność, gdyż jego teologia w swej wewnętrznej strukturze opiera się na przeciwstawnościach czy nawet sprzecznościach pomiędzy Bogiem a czło-

wiekim, łaską i grzechem; 6) ewangelijność, będącą wynikiem postrzegania Ewangelii jako fundamentu dla refleksji wiary i całej ludzkiej egzystencji.

W punkcie drugim autor skoncentrował się na omówieniu merytorycznych elementów teologii Marcina Lutra. Jest to przede wszystkim teologia Słowa Bożego, która w ostateczności doprowadza aż do „sakramentalności Słowa”. Ponadto – zdaniem autora – w swym treściowym wymiarze teologia ojca Reformacji koncentruje się na łaskowości Boga objawionego i jednocześnie ukrytego w tajemnicy Krzyża Chrystusowego. Teologia Krzyża, jako kolejny element merytoryczny, stanowi ogniskową teocentrycznej chrystologii Lutra. Krzyż bowiem jest, według niego, szczególnym miejscem samoobjawienia się Boga w Chrystysie. Nadto na Krzyżu Chrystus spłacił dług Bożej sprawiedliwości. Dlatego według nauczania Lutra usprawiedliwienie dokonuje się z samej wiary i łaski, darmo, bez jakichkolwiek uczynków i zasług. Boża sprawiedliwość jest zatem sprawiedliwością darującą, a nie żądającą. Bóg na jej tle jawi się jako pełen miłosierdzia.

W związku z nauką o usprawiedliwieniu „z samej łaski i wiary” autor podjął także problem aksjomatu reformatorskiego, zawartego w formule *simul iustus et peccator*. Dla Lutra owo *simul* jest skrótową formułą na oznaczenie przewyciężenia w procesie zbawczego działania Boga alternatywy pomiędzy grzesznością a sprawiedliwością na rzecz pełnego napięcia „razem i równocześnie”. Usprawiedliwienie oznacza więc, że człowiek nie jest jeszcze sprawiedliwy, ale dopiero w drodze ku sprawiedliwości. Przestrzennie rzecz ujmując, znajduje się w pewnym „pomiędzy”. Wyróżnia się w tym kontekście trzy warianty rozumienia owego *simul*: 1) jako częściową sprawiedliwość, 2) jako ukierunkowanie ku eschatologicznej pełni usprawiedliwienia (*iustus in spe*), 3) jako ambiwalentne relacje człowieka do Boga (nieprzyjaciel – przyjaciel).

Trzeci punkt artykułu został poświęcony uwypukleniu ekumenicznych wymogów katolickiej recepcji teologii Marcina Lutra. Zdaniem autora najpierw należy przede wszystkim podkreślić wagę historycznego kontekstu wystąpień Lutra dla należytego rozumienia jego zamiarów i motywów. Badania historyczne pozwalają bowiem zdobyć bardziej rzetelny, wolny od uproszczeń i jednostronnych ocen, obraz reformatora i Reformacji. Takie podejście daje już pierwsze efekty. Nikt dzisiaj nie odmawia Lutrowi szczerych zamierzeń religijno-reformistycznych, dążących do nieodzownej wówczas reformy Kościoła. Zwraca się także uwagę na obustronną winę w tragedii podziału. Lutra uważa się za świadka Ewangelii, nauczyciela w dziedzinie wiary i nawołującego do reformy Kościoła poprzez pokutę. Nadto Luter, podkreślający wagę modlitwy i medytacji w poznaniu prawdy Ewangelii, uczy wrażliwości na Ducha Świętego jako sprawcy jedności Trójcy Świętej i jedności Kościoła.

W zakończeniu artykułu autor podkreśla, iż teologia ojca Reformacji stanowi czyste dziedzictwo chrześcijańskie, czego wyrazem jest jej przyjęcie zarówno w aspekcie formalnym, jak i merytorycznym przez katolicką teologię posoborową. Jakkolwiek Luter nie jest ani „świętym”, ani „arcykacerzem”, pozostaje jednak wspólnym nauczycielem wiary chrześcijańskiej.

Całość artykułu w języku polskim – *Ekumeniczne elementy w teologii Marcina Lutra* – została opublikowana pierwotnie w książce autora *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencje chrześcijańską* (Opole 1984 s. 235-249).