

*Ханс-Петер Гроссханс*

## **Вина и прощение в истолковании Нагорной проповеди Мартином Лютером**

**Ханс-Петер Гроссханс** – проф. кафедры систематического богословия, экуменического богословия и философии религии, факультет протестантского богословия. Университет Мюнстера. Германия, 48143, г. Мюнстер, Universitätsstraße, 13–17; e-mail: grosshans@uni-muenster.de

Отталкиваясь от сегодняшних экуменических дискуссий о том, как следует обращаться с виной, которую церкви навлекли на себя в своем отношении к другим церквям, статья рассматривает с евангелической точки зрения интерпретацию Мартином Лютером прощения грехов и вины. В центре рассмотрения находится при этом трактовка Лютером призыва к прощению в Нагорной проповеди (Евангелие от Матфея 6:12). Статья реконструирует взгляд Лютера в связи с его пониманием Нагорной проповеди в целом, сосредоточиваясь на вопросе о совершенстве христиан и их христианской жизни. Здесь проясняются также основополагающие черты этики и экклезиологии Лютера. В теме прощения вины и прегрешений ближних Лютера беспокоит также то, действительно ли христианин живет в реальности божественного прощения грехов, и в этой мере – с Богом. В ходе реконструкции интерпретации Лютером Нагорной проповеди выясняется, что для Лютера межличностное прощение служит выражением твердой уверенности в прощении грехов Богом и что, в понимании Лютера, христианская вера всегда очень тесно связана с практической жизнью человека.

**Ключевые слова:** вина, прощение, христианская этика, Мартин Лютер, Нагорная проповедь, совершенство

**Ссылка для цитирования:** Гроссханс Х.-П. Вина и прощение в истолковании Нагорной проповеди Мартином Лютером // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 2. С. 30–49.

Незадолго до начала юбилейного года Реформации тема «вина и прощение» вошла в контекст экуменических размышлений по случаю продолжающейся вот уже 500 лет реформации Церкви в христианском мире Европы. В сентябре 2016 г.

Немецкая епископская конференция и Евангелическая Церковь в Германии<sup>1</sup> опубликовали «совместное слово на 2017 год» под заголовком «Исцеление памяти – свидетельство об Иисусе Христе» [Erinnerung heilen]. В нем обе церкви «отдают себе отчет в том, что причинили друг другу христиане, чтобы рассмотреть это в свете своей экуменической взаимной связи» [Ibid., S. 5]. Очевидно, что через 500 лет после начала Реформации обе церкви считают необходимым актуализировать процесс «исцеления памяти (Healing of Memories)» [Ibid., S. 9] в обеих церквях. Ибо то, что верно в отношении истории общественных конфликтов вообще, справедливо и по отношению к Реформации:

Истории конфликтов, подобные тем, которые были обнаружены и инициированы Реформацией, сопряжены, как правило, не только с началом новых путей и обновлением, но также с виной и страданием. Вследствие церковного раскола людей подавляли, преследовали, изгоняли и даже убивали за несогласия в вероисповедании. Начались войны, своей жестокостью и продолжительностью оставившие неизгладимые следы в памяти человечества [Ibid., S. 10].

Несмотря на ослабление напряженности в отношениях между двумя конфессиями, с 1648 г. «взаимные оскорбления [...] все еще удерживались в памяти» и «все еще были преодолены далеко не повсюду»; и «травмы» по-прежнему тяготели над «воспоминаниями» [Ibid., S. 11]. Поэтому необходимы совместное переосмысление истории и работа памяти. Ибо только

...с проясненной памятью люди могут, несмотря на разделяющую их родителей и предков вину и с присущими им самим пристрастиями и прегрешениями, пойти навстречу друг другу, потому что они желают и испытывают в себе взаимное примирение. Таким образом процессам исторического припоминания можно придать форму процессов исцеления. Тогда произойдет исцеление разрушенных отношений, исцеление болезненных оскорблений и исцеление травм, оказывающих памяти дурную услугу [Ibid.].

Очевидно, что Немецкая епископская конференция и ЕЦГ убеждены в том, что этот процесс переосмысления исторической памяти о Реформации и о конфессионализации обществ в Германии и в Европе должен быть составной частью общих экуменических размышлений о юбилее Реформации. Таким образом, с этим совместным словом Немецкой епископской конференции и ЕЦГ тема «вины» стала частью экуменических воспоминаний о Реформации в 2017 г.; тема «вины», которую возложили на себя обе конфессии в своих взаимных отношениях со времени начала Реформации. Эта вина требует «исцеления памяти», чтобы возможно было достичь примирения между обеими церквями.

Упоминание ЕЦГ и Немецкой епископской конференции о вине, возникшей в контексте Реформации и конфессионализации, как части нашего воспоминания о Реформации, не осталось без возражений. Фридрих Вильгельм Граф критически заметил, что то обстоятельство, «что ЕЦГ и Немецкая епископская конференция связали “исцеление памяти” с темой вины», есть «богословски [...] необдуманый шаг» [Graf, S. 10]. В этой связи Граф указал

<sup>1</sup> Далее по тексту обозначается аббревиатурой ЕЦГ (Примечание переводчика).

на двойное значение термина «вина» (*Schuld*). Во-первых, вина есть, в известной мере, некий внешний феномен, каким он выступает, прежде всего, в экономических отношениях (лат. *debitum*). Подобного рода долги можно было бы перенести на других, и другие лица могли бы принять их на себя и заплатить. Во-вторых, вина есть внутренний феномен в смысле моральной или нравственной вины (лат. *culpa*). Иммануил Кант в своем сочинении «Религия в пределах только разума» подчеркивал, что подобная внутренняя вина не может быть перенесена на другого и не может быть принята на себя кем-либо другим. Подобного рода «наилчнейшую [...] вину греха» может «нести только виновный, но не невинный, даже если бы он был столь великодушен, что желал бы принять ее на себя вместо него» [*Erinnerung heilen*, S. 10]. Согласно взгляду Графа, ЕЦГ и Немецкая епископская конференция неадекватным образом смешивают между собою две эти формы вины. «Тот, кто желает сознаться в вине каких-либо других людей, будь это даже вина его собственных праотцов или прабабушек, и думает, что он может за них, в качестве их представителя, просить извинения, превращает моральную вину во внешний долг и таким образом дает понять только, что он ничего, – действительно совершенно ничего, не понял в теме “вины греха”. [...] Желание обоюдно извинить друг друга за “сопряженные с виной процессы” в прежние времена обнаруживает только моральное высокомерие» [*Ibid.*, S. 11]. Впрочем, Граф, со своей стороны, смешивает все понятия. Ибо ЕЦГ и Немецкая епископская конференция ведут речь как раз не о том, что Кант называет наилучнейшей виной греха, а о той вине, которая может быть перенесена на других – по аналогии, к примеру, с той виной, которая все еще тяготеет на Федеративной Республике Германии как правопреемнице Германского Рейха, вследствие геноцида в отношении гереро и нама в Намибии. Федеративная Республика Германии справедливо признает эту вину и в отличие от других прежних колониальных держав готова также, компенсировать ее финансовым путем, причем относительно размера финансовой компенсации мнения расходятся так же сильно, как и в отношении ее потенциальных получателей. Если от подобного процесса мы вновь обратимся к переосмыслению обоюдной вины ЕЦГ и Немецкой епископской конференцией, то здесь бросается в глаза неопределенность как должников, так и кредиторов. Правда, ЕЦГ и Немецкая епископская конференция по доброй воле берут на себя роли должников, что им, вероятно, оказывается нетрудно сделать потому, что обоюдная вина трактуется лишь в самом общем виде и рассматривается при этом как взаимно зачтенная сторонами. К тому же, помимо обоюдных извинений, у сторон не имеется никаких иных требований друг к другу. Впрочем, в совместном слове ЕЦГ и Немецкой епископской конференции в высшей степени проблематичным является определение тех, по отношению к кому на церквах сохраняется вина. Ибо на первый взгляд эти последние также отождествляются здесь с обеими церквами, или обеими общностями верующих – как будто в результате подавления, преследования, убийств и войн, вызванных различием вероисповеданий (совершенно в постмодернистском смысле!), пострадали прежде всего религиозные общности и в меньшей степени – затронутые ими индивидуумы. Соответственно, в процессе «исцеления памяти» речь идет прежде всего о примирении между

двумя религиозными общностями, хотя с точки зрения теории вины речь должна была бы идти о признании вины обеих религиозных общностей перед всеми теми индивидуумами и семьями, которые на протяжении столетий пострадали в конфессиональных конфликтах в результате акций по гомогенизации общества и вследствие взаимной нетерпимости религиозных общностей и их политических пособников. Эту вину двух религиозных общностей они не могут простить друг другу, но ее могут простить им сегодня только потомки конкретно пострадавших людей. Поскольку эти последние совсем не участвуют в процессе «исцеления памяти», адекватным следствием для обращения наших современников с этой виной было бы то, что обе церкви искали бы не извинения (в смысле снятия вины), но чтобы обе церкви совместно признали и исповедали бы каждая свою вину, которую они обе в различных степенях взвалили на себя в ходе процесса конфессионализации Европы в отношении многих индивидуумов и семей. Однако эта вина каждой из них не может быть им прощена. Скорее, обоим религиозным общностям придется и в будущем жить с этой виной как частью собственной истории. Если тема «вины» должна иметь экуменическое значение в год юбилея Реформации и способствовать примирению между евангелической и католической церквями, то этому, прежде всего, могло бы содействовать то, чтобы обе церкви вновь оказались бы на скамье кающихся, на которой бы они совместно сознали и признали не подлежащую более какому-либо прощению вину своих организаций перед многими индивидуумами и семьями. Фридрих Вильгельм Граф в своей критике сужает проблематику вины, поскольку он игнорирует масштабы допускающей перенос вины в отношениях между обеими конфессиями и полагает, будто для обеих церквей речь может идти только о наилучнейшей вине греха, о прощении которой мы просим самого Бога в молитве «Отче наш». В свою очередь, ЕЦГ и Немецкая епископская конференция подчеркивают, что обе конфессии навлекли на себя вину друг перед другом, однако в недостаточной мере уточняют действующих лиц в этом контексте взаимной вины.

Критика, высказанная Графом, поясняет также, что в рассуждениях ЕЦГ и Немецкой епископской конференции недостаточно ясна связь между навлечением на себя сторонами обоюдной вины (собственно: возникновение вины перед другими) в истории конфессионализации и прощением о прощении вины, высказываемым в молитве «Отче наш». В обеих церквях во всех их богослужениях верующие молятся: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим». Должна ли вообще каждая из двух церквей желать особо подчеркивать вину другой религиозной общности перед нею или ее членами, если обе они, во всяком богослужении, исповедуют Богу в молитве, что прощают должникам своим? Таким образом, воспринимают ли они сами всерьез то, что они произносят в молитве?

В нижеследующем тексте мы ставим целью – в свете внесенной в экуменическое воспоминание о Реформации в 2017 г. тематики вины проконсультироваться с самим Мартином Лютером по вопросу о взаимосвязи прощения о прощении Богом нашей вины с прощением верующими людьми друг другу их взаимной вины. Тем самым автор продолжает свою в высшей степени продуктивную дискуссию с Михаэлем Байнткером (Michael Beintker), которую он

ведет с 2008 г. на факультете евангелической теологии Мюнстерского университета и в которой плодотворно осуществляется на практике внутрипротестантский экуменический диалог между реформатской и лютеранской теологией. Нижеследующий опыт нового прочтения некоторых текстов Мартина Лютера руководствуется также задачей дальнейшего прояснения потенциала реформатски-лютеранского экуменического диалога. На материале текстов Лютера отчетливо выяснится, что также и внутрипротестантская конфессионализация привела к разделяющим дифференциациям в учении и практике лютеранских и реформатских церквей и их теологических систем, которых мы в такой определенности не встречаем у реформатора Лютера. В дальнейшем мы предполагаем предоставить слово прежде всего Мартину Лютеру. Мы в значительной мере воздержимся от того, чтобы в менторском тоне указывать на различные точки соприкосновения и сходства позиций между рассуждениями Лютера, с одной стороны, и реформатской теологией и практикой, с другой стороны. Сколько-нибудь сведущему читателю эти обстоятельства и без того будут с первого взгляда заметны по приводимым пересказам текстов Лютера.

## I

Для Мартина Лютера вера в прощение греха Богом относилась к числу характерных особенностей христианской экзистенции и церкви. Церковь как общность верующих есть нечто особенное в мире и в каждом конкретном религиозном и секулярном контексте мира. Ее особенность составляет вера в прощение греха, в духовную силу спасения и обновления жизни, а также в создание социального пространства примирения с Богом и друг с другом. Такая вера в творческого, спасающего и освобождающего триединого Бога создает свободу христианина и находит себе выражение в жизни, исполненной благодарности, и в жизни, проходящей под знаком любви. Таким образом церковь осуществляет свою святость. В позднем еклесиологическом сочинении «О соборах и церквях» (1539) Лютер подчеркивал публично практикуемое служение прощения грехов (служение ключей) как один из семи признаков церкви [См.: Luther<sup>2</sup>, S. 488–652, 632]. Ссылаясь на Мф 18:15–20, Лютер видит смысл этого служения в следующем:

Что там, где христианин согрешает, таковой должен быть наказан, и, если он не исправляется, он должен быть связан и изгнан, если же он исправляется, с него надлежит снять его вину. Это – ключи.

Это публично практикуемое служение церкви может осуществляться также частным образом. Последнее бывает уместно прежде всего там, где отдельные христиане не подвергаются публичному порицанию за свой грех, но, тем не менее, испытывают муки совести и требуют личного отпущения грехов. Другие христиане, по наблюдению Лютера, хотя и признают публичную критику своего образа жизни общиной, однако не принимают ее по-настоящему близко к сердцу и потому втайне продолжают осуществлять свою нехристианскую практику. В таком случае здесь, согласно взгляду Лютера, также целесообразно пастырское осуществление в частном порядке служения ключей.

«И вот, там, где ты видишь, что прощают или наказывают грех у известных лиц, будь то публично или частным порядком, знай, что там есть народ Божий» [Luther<sup>2</sup>, S. 488–652, 632]. Лютер вполне последовательно заключает отсюда, что:

Ибо, где нет народа Божия, там нет ключей, А где нет ключей, там нет народа Божия, Ибо Христос оставил их после себя потому, что должен быть публичный знак и святыня, по которому Святой Дух (обретаемый из смерти Христовой) вновь освящает падших грешников, и христиане исповедовали тем, что они – святой народ под владычеством Христа в этом мире, и чтобы те, которые не желают обращаться или вновь освящаться, чтобы оные были исторгнуты из такого святого народа, то есть были связаны и исключены ключом [Ibid.].

Возникающее порой впечатление, что лютеранская теология в своем учении об оправдании понимает данную церкви власть ключей только как отпущение греха, а постольку лишь как оправдательный вердикт, не может опираться, во всяком случае, на экклесиологические рассуждения позднего Лютера. Для Лютера служение ключей заключается в (публичном и частном) связывании и разрешении, в дисциплине или надзоре (Zucht) и в спасении или прощении греха<sup>2</sup>. При этом, во избежание неверных толкований, необходимо указать на принципиальное понимание Церкви у Лютера, согласно которому служение ключей есть служение, присущее всей общности верующих в целом, т. е. Церкви. Постольку соответствующая власть совершать это служение находится отнюдь не в руках небольшого числа должностных лиц. Соответственно, Лютер формулирует:

Ключи принадлежат не Папе [...], но церквам, то есть, народу Христову, народу Божию или святому христианскому народу, поскольку то весь мир, или там, где есть христиане [...] Равно как и Крещение, Таинство, Слово Божие принадлежат не Папе, но народу Христову, и называются также *claves Ecclesiae*, а не *claves Papae* [Ibid., S. 632].

Соответственно, эти ключи, в конечном счете, находятся также не в руках евангелических пасторов или евангелических органов церковного руководства, которым они вверены для исполнения.

В содержательном отношении в рассуждениях Лютера о служении ключей как признаке Церкви в работе «О Соборах и церквах» обращает на себя внимание то, что не вполне ясно, придерживается ли Лютер убеждения в совершенной безусловности отпущения грехов, или же он связывает предоставление отпущения грехов – в публичном Богослужении или в индивидуальной пастырской практике – с известными условиями. Без соответствующего изменения жизни человека, квалифицируемой как греховная жизнь, Церковь –

<sup>2</sup> Если в истории конфессионализации евангелические церкви и римско-католическая церковь взвалили на себя каждая бремя вины перед другой общностью и ее членами, то в смысле рассуждений Лютера обоюдного признания вины и просьбы о прощении было бы недостаточно – если только речь не шла о некоей малозначительной проблеме, – для того, чтобы получить отпущение греха. Церкви должны были бы подвергнуть себя также некоей покаянной практике, которая была бы ответственна их конкретным проступкам, чтобы выразить тем самым серьезность своей просьбы о прощении.

общность верующих – принуждена по-прежнему рассматривать его как человека, связанного грехом, которого, в таком случае, она не может освободить от него даже во имя Иисуса Христа.

Ирритация от подобных еклесиологических размышлений Лютера у современного читателя не ослабевает, если он обращает внимание на интерпретацию Лютером прошения о прощении грехов в молитве «Отче наш» в контексте его истолкования Нагорной проповеди. «Отче наш» Лютер толковал неоднократно, в том числе в своих Катехизисах. Однако он составляет также тему в проповедях о 5–7-й главах Евангелия от Матфея, произнесенных Лютером в 1530–1532 гг. в Виттенберге и вскоре после этого опубликованных в 1532 г. на основе конспектов Георга Рёпера [См.: Luther<sup>4</sup>, WA 32, S. 299–544]. В дальнейшем это истолкование Лютером Нагорной проповеди будет находиться в центре нашего внимания.

## II

В истолковании молитвы «Отче наш» в 6-й главе от Матфея Лютер лишь очень кратко прокомментировал прошение о прощении грехов в Мф 6:12. Однако он подробно остановился на прибавлении к «Отче наш» в 6:14 и далее. В самом истолковании «Отче наш» он рассматривал прошение о прощении вины или греха только в общей связи с прошениями от четвертого до седьмого, после того как обстоятельно проинтерпретировал первые три прошения. В частности, он интерпретировал прошение о прощении грехов в связи с четвертым прошением, о хлебе насущном, и содержащимися в этом прошении продуктами питания и благами:

В четырех других прошениях мы переходим к нужде, ежедневно нас ради нас самих постигающей, ради этой бедной слабой временной жизни. Поэтому мы просим, во-первых, чтобы Он дал нам наш насущный хлеб, то есть, все, что нужно нам для поддержания этой жизни, питание, здоровое тело, хорошую погоду, дом, двор, жену, ребенка, доброе правление, мир, и охранил нас от всякого рода бедствий, болезней, заразы, дороговизны, войны, мятежа и т. п. Затем, – чтобы он простил нам вместе с этим нашу вину и не смотрел на постыдное злоупотребление и неблагодарность за те блага, которые он всякий день столь изобильно дает нам, и потому не отказал нам в оных и не лишил их и не наказал нас своей немилостью, как мы того заслуживаем, но милостиво простил бы нас, пусть даже мы, называясь христианами и Его детьми, и не живем так, как жить должны [Ibid., S. 421].

Вина, о прощении которой мы просим Бога и которую Бог может простить, касается злоупотребления тем, что Бог дает, чтобы спасти человека от его постоянной телесной, душевной и социальной нужды и поддержать его жизнь. И она касается неблагодарности человека за эти поддерживающие ему жизнь дары. Лютер здесь вовсе не имеет в виду вину человека перед своим собратом, которую ведь и простить может тоже только этот последний. Отчетливо различая, Лютер видит, что люди при своем образе жизни, в котором они злоупотребляют своим окружением (Mitwelt) в своих собственных целях и рассматривают

это окружение не как дар, который надлежит с благодарностью принять, но как средства, находящиеся в их безусловном распоряжении, оказываются виновны не только перед своим окружением, но и – в совершенно особенной мере – перед Богом. О прощении этой вины, согласно взгляду Лютера, мы просим Бога в молитве «Отче наш».

Правда, между виной перед Богом и виной перед своим окружением существует тесная взаимосвязь. В «Большом Катехизисе» Лютер ясно сформулировал это.

Поэтому все в христианстве упорядочено для того, чтобы мы всякий день получали прощение грехов словом и знаком, в утешение и воздвижение нашей совести, пока мы живем здесь. А потому Святой Дух делает так, что, хотя мы и имеем на себе грех, он все-таки не может вредить нам, потому что мы – в христианстве, где есть только прощение греха, как то, что прощает нам Бог, так и то, что мы прощаем, носим друг за друга и помогаем друг другу подняться [Luther<sup>1</sup>, S. 658].

Неблагодарность за дары Божии для поддержания нашей жизни и злоупотребление своим окружением – это вина перед Богом, но также и вина перед всеми теми созданиями Божиими, с которыми мы не живем в благодарности и которые мы не уважаем в их самоцельности, а только используем их как средства для наших собственных целей.

Затем Лютер обстоятельно обращается к разбору прибавления к «Отче наш» в Мф 6:14 и далее:

Ибо, если прощаете людям согрешения их, то простит и вас Отец ваш небесный, Но где не прощаете людям согрешений их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших [Luther<sup>4</sup>, WA 32, S. 422].

Здесь взаимосвязь между прощением людьми согрешений друг другу и прощением их Богом явным образом трактуется как кондициональная связь. К другим прошениям молитвы «Отче наш» аналогичное прибавление отсутствует. В самом деле, не говорится: «Хлеб наш насущный дай нам, как и мы даем детям нашим» [Ibid.]. Ввиду единственного в своем роде кондиционального прибавления к прошению о прощении грехов у Лютера возникает впечатление, как будто бы «прощение греха следует приобретать и заслуживать нашим прощением» [Ibid.]. А потому для него возникает вопрос: «Куда же девалось бы наше учение, что прощение приходит только через Христа и воспринимается в вере?» [Ibid.].

Его ответ на этот вопрос связывает прощение согрешений с любовью христиан между собою. «Он особо хотел поставить так это прощение и связать прощение греха с нашим прощением, чтобы этим ему связать между собою христиан, дабы они любили друг друга» [Ibid.]. Любовь должна характеризовать все отношение христианина к другому человеку, так чтобы невозможен был совершенно никакой другой способ обращения к своему ближнему. «Чтобы мы не чинили друг другу обид и страданий, но думали, что мы всегда прощаем, хотя бы нам и причинили страдание (как то часто должно случаться в этой жизни)» [Ibid., S. 422 и след.]. В противном случае молящемуся также не будет дано прощения. Для Лютера гнев и злоба на ближнего портит всю

молитву, не только прощение о прощении нашей собственной вины. Ибо из-за них становится невозможной совместная молитва.

Смотри, вот что значит создать прочную и крепкую связь, которая держит нас вместе, чтобы не разделиться нам между собою и не учинить раскола, сборищ и сект там, где мы хотим предстать пред Богом, молиться и что-то получить, но чтобы ужиться нам друг с другом в любви и быть во всех делах заодно [Luther<sup>4</sup>, WA 32, S. 423].

Произносить молитву «Отче наш» возможно и осмысленно, только если это можно делать вместе со всеми христианами. Это предполагает, что все христиане связаны друг с другом любовью, а соответственно – что их жизненные отношения не отмечены иными установками и эмоциями, которые ставят под сомнение общность христиан. Поэтому для единства христиан между собою и для единства их совместной молитвы необходимо, чтобы они прощали другим людям их прегрешения. «Если это происходит, то христианин бывает совершенен, поскольку тогда он право верует и любит обоих» [Ibid., S. 433]. Для внутривантопестантской экумены здесь следует ясно констатировать, что, согласно взгляду Лютера, совершенство христианина, совершенная христианская жизнь, не только возможна и не только достойна наших стремлений, но необходима и обязательна. Лютер вообще не отказывается от идеала совершенной, достигшей полноты христианской экзистенции человека и не релятивизирует этого идеала ввиду слабости и конечности человеческой природы. Этот результат нашего исследования подкрепляется обращением к истолкованию у Лютера других фрагментов Нагорной проповеди, в которых идет речь об отношении христиан к случающимся в их жизни несправедливости, страданию и злу.

### III

Совершенство христиан было отдельной темой в Нагорной проповеди уже в Мф 5:48 в требовании Христом совершенства в заключение антитез и в связи с заповедью любви к врагам: «Поэтому будьте совершенны, как совершен Отец ваш на небесах». Сформулированный здесь Иисусом идеал совершенства христианской жизни охотно игнорируют в современном протестантизме. В особенности в лютеранской теологии распространен взгляд, согласно которому требования и заповеди Нагорной проповеди служили, в смысле *usus elenchiticus legis*, только для познания своей собственной греховности и своих собственных границ. При этом их понимают в известной мере как идеалы, реализовать которые невозможно, смысл которых состоит якобы именно в том, чтобы снова и снова рождать в нас понимание того, что люди не в состоянии реализовать их, и постольку со смирением осознают свой неизбежный грех. Впрочем, Мартин Лютер нисколько не разделял этого воззрения. Для него требования Нагорной проповеди были этическими наставлениями для совершенной христианской жизни, которую человек должен осуществлять. Это становится вполне ясно именно в тех жизненных контекстах людей, которые тематизирует обещание молитвы «как и мы прощаем должникам нашим».

Альтернативой прощению вины других людей является гнев и злоба, но также досаждение, оскорбление и причинение ущерба ближнему. Согласно Мф 5:38–42 Иисус советовал воздерживаться от мщения. В молитве «Отче наш» и в Мф 6:14 и далее это требование не мстить в известном смысле еще усиливается, поскольку от молящегося христианина теперь требуется также и прощение вины преступника. Кажется, будто бы требование совершенства, высказанное в антитезе, еще более потенцируется в контексте молитвы.

Для Лютера это усиление необходимо, поскольку в молитве речь идет о единстве молящихся, а стало быть – всех людей, призывающих Бога как своего Отца. А при этом они не могут просить о прощении вины, если не прощается вина также и другому человеку, произносящему ту же самую молитву. Согласно взгляду Лютера, прощение человеческой вины Богом состоит в весьма тесной связи с прощением вины людьми друг другу. Ведь поразительно, как это подчеркивает Лютер, что в прощении о хлебе Господь не связывает его подобным же образом с нашей ответственностью за снабжение других людей, а потому прощение о хлебе насущном не дополняется заявлением готовности разделить свой хлеб с другими нуждающимися.

Для углубления понимания Лютером взаимосвязи между божественным прощением и прощением людьми друг друга и его взгляда на возможность совершенства христианской экзистенции полезно бросить взгляд на его рассуждения об отказе от взаимной мести в Мф 5:38–42. Ибо там становится особенно ясна глубина осознания Лютером проблемы, но также и его настойчивый акцент на стремлении христианской жизни к совершенству. Так же точно, как Лютер видит, что кондициональная взаимосвязь между прощением вины Богом и прощением вины людьми друг другу ставит под сомнение его собственные теологические убеждения, так же, аналогичным образом, моральные амбиции Нагорной проповеди снова и снова вступали в конфликт с лютеранским акцентом на оправдании только верой. Правда, истолкование Лютером Нагорной проповеди в его проповедях 1530–1532 гг. не оставляют никаких сомнений в том, что Лютер был убежден, что христиане должны жить в соответствии с Нагорной проповедью. После 1525 г. у Лютера уже почти не встречается ни одной аллегорической интерпретации библейских текстов<sup>3</sup>. В частности, в истолковании Мф 5 мы можем наблюдать, что Лютер противостоял всем попыткам пойти по более легкому пути духовной интерпретации и рекомендовать особые духовные формы жизни, в которых бы можно было реализовать идеал совершенной христианской жизни. С другой стороны, рекомендации Иисуса в Мф 5 Лютер также не интерпретировал как «закон», который вовсе не рассчитан на реализацию, но только должен уличить человека как грешника. Лютер понимал учение Иисусово в Мф 5 как евангелие, заключавшее в себе рекомендации Иисуса своим ученикам и всем верующим для совершенной христианской жизни, и постольку значимое для повседневной жизни каждого христианина. Контуры совершенной христианской жизни, представленные в Мф 5, согласно взгляду Лютера, должны осуществляться в мирской жизни

<sup>3</sup> Об отходе Лютера от четвероякого смысла Писания и его обращении к буквальному смыслу в истолкованиях библейских текстов см.: [Ebeling].

каждого христианина, а не в особенных духовных формах жизни некоторых особенных христиан. В своем предисловии к воскресным проповедям о Мф 5–7 Лютер с самого же начала указывает на оспариваемый им взгляд, согласно которому «Христос никогда не желал, чтобы его христиане заповедовали или содержали все то, чему он учит в пятой главе, но многое только советовал тем, кто хочет быть совершенным» [Luther<sup>4</sup>, WA 32, 299f]. Поэтому из этих учений было сформулировано двенадцать «евангельских советов» для тех, кто желает вести более совершенную христианскую жизнь, чем средний христианин. Подобно Лютеру, 16-й артикул «Аугсбургского исповедания» также подверг критике взгляд, будто бы совершенная христианская жизнь может быть реализована только в монашеской жизни. Специальными евангельскими советами для монашеской жизни были воздержность, бедность и послушание, согласно Мф 19:1 и след., Мф 19:16 и след. и Мф 20:26. Двенадцать евангельских советов из Мф 5 служат в известной мере дополнением к ним:

А это – не воздавать злом за зло, не мстить, подставлять другую щеку, не противиться злу, отдавать верхнюю одежду к рубашке, идти два поприща за одно, давать каждому, кто просит, давать займы желающему занять, просить за гонителей, любить врагов, благотворить ненавистникам, как учит здесь Христос [Ibid., S. 300].

Теология Реформации дала новые определения классическим евангельским советам, подлежащим осуществлению в монашеской жизни. Постольку также и в данной связи она не отказалась от идеи совершенства христианской жизни, однако по-новому определила ее содержание. Воздержность была заменена браком и семьей; нищета была заменена профессиональной работой, усердием и собственностью; послушание было заменено утверждением публичных законов, основывающихся на свободе и справедливости. Однако по отношению к евангельским советам, содержащимся в Мф 5, в подобном новом содержательном определении не было необходимости. Лютер прямым текстом оспаривал воззрение, согласно которому «христианское учение будет слишком тяжело, если оно будет нагружено этими советами» [Ibid.]. Ибо именно этим воззрением обосновывалось то, что евангельские советы в Нагорной проповеди обращаются вовсе не к обычному христианину, а только к тем немногим, кто наряду с оправданием в вере стремится также к совершенству христианской жизни в монашеской форме жизни. Утверждение двух форм христианской жизни Лютер считал особенно коварной уловкой дьявола для разрушения христианской веры. Ибо для него «очень важно, чтобы тем он мог совершенно вытеснить добрые дела [...] или учинить ложные добрые дела и надуманную святость» [Ibid., S. 301]. Согласно взгляду Лютера, именно Мф 5 неоднократно использовали для обоснования особенной христианской (монашеской) формы жизни: «когда принимали совершенное перед другими христианами состояние, которое они обосновывали на этой главе» [Ibid.]. Для Лютера, однако, существует только одна этика и одна форма жизни для всех христиан. Сформулированный в Мф 5 идеал совершенства христианской жизни имеет силу для всех христиан. Однако Лютер при этом ясно оговаривает, что из этой универсализации этики Нагорной проповеди, распространяющей ее на всех христиан, не вытекает никаких политических требований,

ни в отношении воплощения Нагорной проповеди в общем политическом порядке, ни в отношении воздержания христиан от сотрудничества в политическом общегитии и в социуме. Лютер не может разделить воззрения, будто бы из Нагорной проповеди следует, «что мы не должны иметь ничего своего, приносить клятв, иметь ни начальств, ни судов, не должны защищать и оборонять, и бежать должны от жен и детей» [Luther<sup>4</sup>, WA 32, S. 301]. Как у римских теологов, так и в подобном исполненном энтузиазма воззрении Лютер видел проблему в том, что его сторонники «не знают различия между мирским и Божиим царством, и еще того менее – что подобает различно учить и делать в каждом из этих царств» [Ibid.].

Таким образом, Лютер оспаривал распространенный не только в его время взгляд, согласно которому евангельские советы обращены вовсе не к каждому христианину вообще, но должны рассматриваться как опциональные рекомендации только для таких христиан, которые хотят достичь не только вечной жизни на небе (для чего достаточно крещения и веры), но которые в то же время хотят стремиться к совершенству своей христианской жизни, а именно в монашеской форме жизни, отличающейся от гражданского образа жизни. И все же, согласно взгляду Лютера, требование совершенства христианской жизни ведет нас отнюдь не в некую особенную отличающуюся духовностью субкультуру, но непосредственно вводит нас в мирскую общественную жизнь, в которой мы должны реализовать совершенную христианскую жизнь.

На примере запрета отмщения Лютер рассматривает этот взгляд, обсуждая различные констелляции повседневной жизни, в которых могло бы возникнуть желание отмщения. Для Лютера, – поскольку в герменевтическом смысле к началу 1530-х гг. он уже всецело был сторонником буквального смысла библейских текстов, – призыв Иисуса, получив удар по лицу, подставить также и другую щеку, означает в точности то, что сказано в тексте. Иисус заменил – чрезвычайно приемлемый с юридической точки зрения – принцип талиона запретом на возмездие для всех своих последователей. Для Лютера отказ от возмездия и даже готовность потерпеть вследствие того также и другой ущерб, относились к числу характерных признаков христианской жизни. Лютер понимал это не в качестве условия для признания человека и оправдания его Богом, но как выражение жизни с Богом и подлинной серьезности веры в свое оправдание милостивым Богом.

Лютер вполне отдавал себе отчет в том, как трудно может быть даже искреннему христианину отказаться от возмездия перед лицом злобы других людей и многосложности его конкретной жизни. Поэтому в своем истолковании Нагорной проповеди Лютер детально обсуждал, как христианин должен реагировать, если ему причиняют несправедливость. Непосредственный реванш, немедленный ответный удар, для христианина совершенно исключен.

И если теперь спросят, должен ли христианин также судиться и защищаться, то ответь просто и скажи «Нет», Ибо христианин – это такое лицо или человек, который не имеет ничего общего с подобным мирским строем и правом, И он состоит в таком царстве или правлении, где не должно ничто идти иначе, как в нашем прощении «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим», Там должны быть только взаимные любовь и служение,

также и к тем, кто не любит нас, но враждует, чинит насилие и несправедливость. Поэтому он говорит таковым, что они не должны противиться злumu и даже не должны искать мести, что они должны подставить бьющему их также и другую щеку [Luther<sup>4</sup>, WA 32, S. 390].

Если, однако, христианин неспособен и не желает мириться с причиненной ему несправедливостью, тогда, согласно взгляду Лютера, он должен обратиться в суд, правда, только для того, чтобы с чистым сердцем добиться справедливости, а не для того, чтобы отомстить. Однако, по лютеровской оценке судебной системы его времени (которая в слишком многих местах на земле предстает в таком же виде и теперь), христианину следовало бы отдавать себе вполне ясный отчет в том, что в суде все может оказаться для него еще и на много хуже:

Не то чтобы право чинило тебе страдание или насилие [...], но что в суде сидят и при должностях состоят шельмы и мошенники, которые должны творить суд по праву, и однако, где не могут добраться до тебя насилием, гнут это право и кривят и ради своего озорства им злоупотребляют [Ibid., S. 394].

При этом, по мнению Лютера, может также случиться, что лицо, обращающееся в суд с иском на причиненную ему несправедливость, в конце концов само будет уличено как виновное. Тем не менее путь обращения в суд, согласно взгляду Лютера, остается для христианина единственной возможностью действия против причиненной ему несправедливости. То, что этот путь возможен также и для человека, слушающего Нагорную проповедь и стремящегося к совершенной христианской жизни, следует для Лютера также и из того, что каждый христианин существует в то же время также в межчеловеческих и социальных отношениях. В них он исполняет различные роли и задачи, каждая из которых связана с особым рода ответственностью перед другими людьми. Как таковое «мирское лицо» он должен «противостоять всякому злу, в пределах своего служения» [Ibid., S. 393]. В таком случае это относится также и к его собственной защите в социуме. И так, согласно взгляду Лютера,

христианин не должен ни с кем судиться, но оставить и рубашку, и верхнюю одежду, если у него забирают их. Но мирское лицо должно защищаться и обороняться правом против насилий и преступлений, где оно может. Summa: в Христовом царстве подобает все терпеть, прощать и воздавать добром за зло. В свою очередь, в правлении кесаря мы не должны терпеть никакой несправедливости, но противиться злу, и наказывать, и помогать защищать и поддерживать право, насколько того требует служение или состояние каждого [Ibid., S. 394].

Таким образом, взгляд Лютера состоит не только в том, что христианин должен мужественно терпеть причиняемую ему несправедливость, в то время, как несправедливость, причиняемую его ближнему, он должен предотвращать всеми своими силами, например, пресекая удар бьющего его человека. Он полагает также, что христианам следует активно развивать и защищать правовую систему и вообще институты и порядки общества. Критика Лютером правовой системы и политики своего времени, бывшая по временам весьма резкой, показывает, что эта положительная установка в отношении к правовой

системе и к политическим и социальным институтам имеет принципиальный смысл и отнюдь не включает в себя любого произвольно взятого воплощения правовой системы и общественного порядка. Таково было ошибочное умозаключение лютеранства более позднего времени. Именно по истолкованию Лютером Нагорной проповеди мы можем видеть, сколь критически относился Лютер к конкретной правовой системе и к неспособности политически ответственных фигур своего времени. Тем не менее, с точки зрения Лютера, для противостояния несправедливости не существовало другой альтернативы, кроме борьбы с ней при помощи правовой системы и общественных институтов.

Отстаиваемую Лютером модель отношения к претерпеваемой несправедливости, а значит, и к вине, которую приняли на себя другие люди, можно резюмировать в следующем виде. С одной стороны, христианин состоит в отношении к самому себе. Как такое «Я», он ответствен перед Иисусом Христом за всю свою жизнь. В своем отношении к самому себе он пытается реализовать требования совершенства из Нагорной проповеди. И все же христианин существует не только в отношении к самому себе (что артикулируется в личном местоимении «я»), но состоит также в отношении к другим людям, с которыми соотносится при помощи личных местоимений второго и третьего лица единственного и множественного лица. Эти отношения он должен строить иначе, чем отношения к самому себе. В отношении с другими людьми христианин несет долю ответственности за их благосостояние, право и мир. В отношении к самому себе христианин не несет такой же ответственности. Здесь человек живет как христианин, если он всецело доверяет тому, что Иисус Христос всецело отвечает за его судьбу, а постольку он отказывается от отстаивания своего права и от правомерного возмездия. Этот отказ приобретает потенцированную форму в активной готовности человека простить вину тем, кто причинил ему несправедливость и постольку стал виновен перед ним.

Христиане же – не только множество «я», но в то же время и некое «мы». Поскольку все они принадлежат Христу, христиане могут говорить о самих себе в первом лице множественного числа. В качестве «мы» они делят друг с другом все те признаки, которые характеризуют индивидуальную христианскую экзистенцию. Постольку все христиане страдают, если страдает один из «мы». В то же время все они разделяют одно и то же представление о совершенной христианской жизни. Постольку также и общность верующих – Церковь – характеризуется тем, что она отказывается от мести и возмездия за несправедливость, страдания и преследование. Для этого необязательно требуется, чтобы каждый христианин терпел несправедливость, страдание и преследование и должен был бороться с эмоциями гнева, возмездия и мести. Скорее, таков характерный признак Церкви в целом, ибо в «мы» общности верующих все христиане ощущают несправедливость, претерпеваемую одним из них. Все страдают, если страдает один! Все терпят гонение, если преследуют одного! И точно так же каждому христианину приходится бороться с гневом и потребностью возмездия и противостоять им.

Для Лютера одним из признаков истинной Церкви было то, что она не оставляет места гневу и возмездию, даже в случаях несправедливого страдания и нечестного преследования. В работе «О соборах и церквях» Лютер

упомянул претерпевание Креста как последний из семи признаков истинной Церкви.

В-седьмых, святой Христианский народ узнают наружно по святине святого Креста, что он должен терпеть всякое несчастье и преследование, всякие искушения и беды (как говорит молитва Отче наш) от дьявола, мира и плоти, внутреннюю печаль, тупость, страхи, во внешнем же – нищету, болезнь, слабость, дабы уподобиться Главе своему Христу, И причина тому должна быть также единственно в том, что он твердо держится Христа и Слова Божия, а следовательно, страдает Христа ради, Мф 5: «Блаженны терпящие гонения за волю Мою». Они должны быть благочестивы, тихи, послушны, готовы служить телом и имением начальству и каждому, и никому не творить страдания. Но никакой народ на земле не должен терпеть такой горькой ненависти, они должны быть хуже, чем евреи, язычники, турки. Summa: они должны называться еретиками, мошенниками, дьяволами, проклятыми и самыми вредными людьми на свете, так что служат Богу также и те, кто вешает, топчет, убивает, мучает, изгоняет, терзает их, и никто не смиляется над ними, но еще напоит миррой и желчью, если они будут жаждать, однако же не потому, чтобы они были прелюбодеями, убийцами, ворами или плутами, но потому, что они желают иметь одного Христа и не желают никакого иного бога. И где ты видишь или слышишь подобное, знай, что там есть святая Христианская Церковь, как Он говорит в Мф 5: «Блаженны вы, когда будут поносить вас», и отвергнут имя ваше как вредное и злое, и это «за волю Мою» [Luther<sup>2</sup>, WA 50, 641f].

Двумя цитатами из евангельских блаженств в Мф 5 Лютер желает показать, что претерпеваемые христианами преследования – это признак Церкви. На основании своего личного опыта Лютер видел себя самого и церкви, произошедшие из Реформации, в их совокупности стоящими в традиции церкви первых веков, которой приходилось страдать от сильных гонений. Однако истинная Церковь узнается не только по преследованиям и дискриминации христиан и церквей, но и по их реакции на эти преследования, с отказом от мести и возмездия и принятием своих страданий ради Христа.

В своем гораздо более полемическом по духу сочинении 1541 г. «Против Гансвурста» Лютер продолжил эту же линию и рассматривал реформированные церкви, вследствие испытанных ими преследований и страданий, в традиции церкви первых веков, тогда как пользующаяся всеми средствами мирской власти римско-католическая церковь порвала с этой традицией. Лютер и здесь подчеркивает, что возникшие в Реформации церкви не стали платить за перенесенную ими несправедливость той же монетой, а именно творить возмездие. Напротив, на Богослужениях евангелических общин всегда молились за всю Церковь. Таким образом, в «Против Гансвурста» Лютер прямо рассматривал отказ от возмездия как признак истинной Церкви. Согласно его взгляду, никто не может

...отрицать, что мы, со своей стороны, не проливаем крови, не убиваем, не вешаем и не мстим за себя, как мы нередко могли бы делать и все еще можем, Но, как делали Христос, Апостолы и древняя Церковь, мы терпим, увещаем и просим за них, также и публично в церквях, в литаниях и проповедях, обо всем, как делал и учил Христос, ГОСПОДЬ наш, и так же точно

древняя Церковь, что все мы также и в этом держимся древнего существа древней Церкви [Luther<sup>3</sup>, S. 485].

Говоря о причиненной за веру несправедливости и испытанном преследовании, Лютер имел в виду не только постоянную угрозу его собственной жизни начиная с 1517 г., но также, например, судьбу Хендрика Фёса и Йохана ван Эшена, двух молодых монахов-августинцев из Антверпена, которые 1 июля 1523 г. были преданы публичной казни через сожжение на рыночной площади в Брюсселе, потому что они – как и весь их антверпенский монастырь – симпатизировали теологии Лютера<sup>4</sup>. Лютер сделал эту казнь темой своей первой песни («Новая песнь»)<sup>5</sup>. В подобном опыте страдания и гонения – за справедливое дело – для Лютера было наглядно ясно то, что, согласно Евангелию от Матфея, Иисус имел в виду в своих блаженствах (Мф 5:10–12) и в других частях Нагорной проповеди.

В своих толкованиях Нагорной проповеди Лютер осмыслил опыт христиан и свой собственный опыт пережитой несправедливости самого разного рода, будь то за веру или в экономических и гражданских контекстах. Отказ от возмездия и постольку готовность терпеть причиняемую несправедливость были для него одним из признаков как индивидуальной экзистенции христианина, так и Церкви в целом.

#### IV

Вернемся теперь к истолкованию Лютером прибавления к молитве «Отче наш» в Мф 6:14, а тем самым и к потенцированному отказу от возмездия через прощение прегрешений других людей, или к прощению тех, кто виноват перед нами, причинив нам несправедливость и преследуя нас. При этом речь идет в то же время о взаимосвязи между прощением Богом и прощением людьми друг друга, представленной в Мф 6:14 как кондициональная взаимосвязь.

Согласно взгляду Лютера, прощение греха совершается двумя способами:

Во-первых, через Евангелие и Слово Божие, принимаемое внутренне пред Богом через веру, Во-вторых, наружно, через дела, об этом говорит Петр в Послании (2 Петр 1), где он учит о добрых делах: Любезные братья, старайтесь сделать твердым ваше призвание и избрание и т. д. Здесь он желает, чтобы мы сделали для себя достоверным, что имеем веру и прощение греха [...] Итак внешнее прощение, которое я являю делом, есть здесь также верный знак, что я имею прощение греха у Бога, В свою очередь, там, где подобного не явлено к ближнему, там есть у меня верный знак, что я не имею также и прощения греха у бога, но все еще пребываю в неверии» [Luther<sup>4</sup>, WA 32, 423].

Кондициональную взаимосвязь между прощением Богом и прощением людьми друг друга Лютер понимает, в известном смысле, как эпистемологическую,

<sup>4</sup> См. об этом результаты новейших исследований: *Christman R.J.*, "For he is coming". Revisiting Martin Luther's Reaction to the Reformation's First Executions (LuJ 82, 2015, 11–43).

<sup>5</sup> См.: *Luther M.*, Eynn hubsch Lyed von denn zcweyen Marterern Christi, zu Brussel von den Sophisten zcu Louen verbrandt (WA 35, 411–415).

а не как взаимосвязь в существе дела. В этом последнем отношении сначала идет прощение Богом, имеющее свое основание в Иисусе Христе, а затем – прощение человеком вины перед ним другого человека. Однако, согласно эпистемологической взаимосвязи, именно прощение человеком вины перед ним другого человека позволяет заключать о реальности прощения Богом в вере.

Кто не имеет внутренней справедливости, тот не творит никакого внешнего дела, В свою очередь, где нет внешнего знака и доказательства, там я не могу быть уверен в первой, но и та, и другая обманывают меня и других [Luther<sup>4</sup>, WA 32, S. 423f].

Прощение людьми друг друга есть выражение достоверности и знак прощения Богом. Без стремящейся к совершенству практики христианской экзистенции для Лютера не может быть уверенности в своем собственном оправдании и в прощении грехов Богом.

А Писание учит нас, что нам надлежит смотреть не на себя, но на Слово и обетование Божие, и держаться за него верою, что, Если ты сотворишь одно дело из Слова и обетования, то имеешь верный признак, что Бог милостив к тебе, А значит, что собственное твое дело, которое Бог ныне принял к себе, должно быть для тебя верным знаком прощения [Ibid., S. 424].

Только соответствующая практика, – в данном конкретном случае – прощение согрешений других людей – показывает, живет ли человек в реальности божественного прощения грехов, и даже – живет ли он вообще с Богом. Таким образом, прощение согрешений других людей находится в совокупном духовном контексте христианской экзистенции. Лютер поясняет это следующим образом:

Ибо тот, кто крещен, должен также принимать Таинство, А кто принимает Таинство, должен также молиться, а тот, кто молится, должен также прощать, и т. д. Но если ты не прощаешь, то имеешь здесь ужасный приговор, что твои грехи также не будут прощены тебе, пусть даже ты и находишься среди христиан и вместе с ними пользуешься Таинством и другими благами, но лишь станут для тебя причиной тем большего вреда и проклятия [Ibid., S. 425].

Лютер вполне осознавал, как тяжело дается прощение в конкретном случае причиненной несправедливости. И он понимал чувства гнева также и со стороны христиан по адресу тех, кто причинил им несправедливость. Поэтому для него весьма значительно то, что в Мф 6:14 речь идет о согрешениях – а, например, не о злобе, или озорстве, или кощунстве. Особенность этой формы речи он видит в том, что она подчеркивает более слабость или неведение преступника, нежели его злобу. А потому эту форму речи Евангелия от Матфея он интерпретирует так, что христиане должны рассматривать причиненную им несправедливость и согрешения, в известном смысле, в более снисходительном тоне, чем сам Бог, который, конечно, согласно взгляду Лютера, видит несправедливость и злобу с полной отчетливостью. При этом христиане должны принять во внимание, что творящий несправедливость человек сам одолеваем и ослеплен дьяволом, а потому, несмотря на свою злобу и на исходящую от него несправедливость, заслуживает милосердия и прощения.

И все же даже и в этом более снисходительном освещении остается в силе вопрос, значима ли готовность к прощению, выражаемая при произнесении молитвы «Отче наш», при любых обстоятельствах, а постольку – без каких-либо условий. Лютер рассматривал прощение вины людьми друг другу как параллель отпущения грехов, которое в его понимании состоит в связывании и разрешении, в дисциплинировании и в прощении греха. В параллель к этому в состав прощения вины людьми друг другу заведомо входило по крайней мере признание и исповедание своей вины тем, кому мы должны простить. Логика прощения требует, чтобы прощение предполагало исповедание своей вины тем, кому прощают. Только лишь на основании нашего собственного переживания страданий и несправедливости и проявляющейся в них вины других людей в прощении нет надобности, и для него нет возможности. Тем более вина и согрешения не могут быть прощены, если их субъекты оспаривают их или оправдывают соответствующие действия и считают их полностью оправданными.

И вот, как случается в служении ключей, так бывает и со всяким христианином в отношении к ближнему, который, хотя он и должен быть готов простить каждому, кто причиняет ему страдание, и все же, там, где он не желает ни сознать греха, ни отстать от него, но намерен еще к тому же продолжать грешить, то ты не можешь простить его, не ради тебя, но ради его самого, ибо он не желает иметь прощения. Но как только он признает себя виновным и возжелает прощения, то все должно быть ему даровано и *absolutio* должно сразу же последовать за тем, Ибо, так как он наказывает себя самого и оставляет грех, который уже не остается у него более грехом, то я тем более обязан оставить его, Но там, где он сам держит его и не желает оставить, то я не могу взять его у него, но должен оставить его пребывать в нем, поскольку он делает самому себе простительный грех непростительным. Summa: где он не желает познать себя, мы должны всего более отяготить его совесть и не оказывать милости, поскольку он желает из озорства отдать себя дьяволу, В свою очередь, там, где он исповедает грех и попросит прощения, а ты не простишь ему, то ты взвалил этот грех на себя, так что грех этот и проклинает тебя [Luther<sup>4</sup>, WA 32, S. 426].

Для Лютера прощение вины людьми друг другу подчинено ограничительному условию предварительного признания конкретной (относящейся к конкретному случаю) вины. Постольку прощение вины может оказаться уместным в меньшем числе жизненных ситуаций, чем отказ от возмездия, хотя прощение вины простирается далее, чем отказ от возмездия. Ибо прощение вины – это, в возможности, чрезвычайно напряженная интеракция с другим человеком, причинившим нам прежде страдание и несправедливость. При отказе же от возмездия не требуется никакой другой интеракции с виновником, поскольку мы можем просто держаться от него в стороне<sup>6</sup>.

Тот же, кто прощает своему собрату его вину, также и сам получит от Бога прощение за имеющуюся у него вину перед Богом.

<sup>6</sup> То, что мы обсуждаем здесь на конstellациях индивидуальных отношений, выглядит совершенно аналогичным же образом в отношении групп и общностей людей, принимающих на себя вину за причиняемую ими людям несправедливость.

И вот, если ты так настроен в отношении ближнего, то и Бог тоже явит себя в отношении к тебе с таким сладким, любезным сердцем, и твой великий тяжкий грех, который ты совершил перед ним и все еще совершаешь, также умалит, назвав его только прегрешением, там, где ты сознаешь его и просишь о прощении. Ибо здесь есть у тебя верное обетование, что все твои грехи, сколь бы многи и велики они ни были, будут пред Ним столь же малы, как повседневные человеческие погрешности, которых он не желает ни засчитывать, ни помнить, если только имеешь ты веру во Христа [Luther<sup>4</sup>, WA 32, S. 427].

## V

В истолковании Лютером Нагорной проповеди даруемое Богом прощение грехов находится в весьма тесной взаимосвязи с прощением вины людьми друг другу, в особенности – между христианами. Для Лютера это есть способ переживания и сохранения единства Церкви.

И так ты видишь, почему Христос сделал это прибавление к молитве, чтобы тем Ему прочно связать нас между собою и сохранить Свое христианство в единстве духа, то и другое – в вере и любви, чтобы мы не допускали разделять себя ни из-за какого греха или согрешения [Ibid.].

Любовь между христианами, – этот связующий материал в здании Церкви – не должна быть нарушена; если она нарушается, тогда есть нужда в прощении. Итак, для Лютера истинно,

...что у Христиан все же должно быть и жить одно лишь прощение, Как и у Бога мы непрестанно должны просить прощения, И должны всегда держаться молитвы «Прости нам, как мы прощаем» [Ibid.].

Такое прощение вины возможно практиковать также и между церквями, и в этом случае оно может также послужить вкладом в укрепление единства Церкви в многообразии церквей.

Перевод с немецкого А.К. Судакова

### **Guilt and Forgiveness in Martin Luther's Interpretation of the Sermon on the Mount**

*Hans-Peter Grosshans*

The Faculty of Protestant Theology at the University of Münster. Germany, 48143, Münster, Universitätsstraße 13–17; e-mail: grosshans@uni-muenster.de

With reference to current ecumenical discussions on how to deal with the guilt that churches have incurred in relation to other churches, this article looks back from an evangelical perspective at Martin Luther's interpretation of forgiveness of sin and guilt. Luther's interpretation of the request for forgiveness in the Lord's Prayer in the Gospel of Matthew 6:12 in the Sermon on the Mount is at the centre of this discussion. The article reconstructs Luther's view in connection with his interpretation of the Sermon on the Mount as a whole, which focuses on the question of the perfection of Christians and their Christian

lives. Here the basic features of Luther's ethics and ecclesiology also become clear. With the forgiveness of guilt and the misconduct of fellow human beings, Luther is also concerned with whether a Christian really lives in the reality of divine forgiveness of sins, and to that extent with God. It becomes clear in the reconstruction of Luther's interpretation of the Sermon on the Mount that for Luther interpersonal forgiveness is an expression of certainty about God's forgiveness and that in Luther's understanding Christian faith is always very close connected with a respective practical life.

**Keywords:** Guilt, Forgiveness, Christian Ethics, Martin Luther, Sermon on the Mount, Perfection

**Citation:** Grosshans H.-P. "Guilt and Forgiveness in Martin Luther's Interpretation of the Sermon on the Mount", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 30–49.

## References

Ebeling G. *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Tuebingen, 1991.

*Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte 24), Hannover, Bonn, 2016.

Graf F. W. Reise nach Jerusalem. Was die EKD beim Reformationsjubiläum falsch macht, *Zeitzeichen*, 17, 2016, H. 10, 8–11).

Luther<sup>1</sup> M. *Der grosse Katechismus* (in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession, 1930, Goettingen 121998 [=BSLK], 543–733).

Luther<sup>2</sup> M. *Von den Konziliis und Kirchen*. 1539 (in: Ders., D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [=WA], Bd. 50, Weimar, 1914).

Luther<sup>3</sup> M. *Wider Hans Worst*. 1541 (WA 51, 469–572).

Luther<sup>4</sup> M. *Wochenpredigten ueber Matth. 5–7*. 1530/1532.