

Д. Х. ИВАНД,

проф. Боннского университета

УЧЕНИЕ ОБ ОПРАВДАНИИ; ВЕРА И ДЕЛА

(Доклад)

Позвольте мне начать предварительным замечанием. Я ссылаюсь на сочинение А. С. Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях». Хомяков выступает в нем против обвинения в «склонности к протестантству», которое было сделано тогда Православной Церкви неким господином Лоранси. Хомяков, со своей стороны, очень искусно переходит в наступление и изображает протестантство как великую ересь, выросшую в лоне Римской Церкви, и которая могла вырасти только в ней, потому что сама Римская Церковь отпала от единства Церкви. Для Хомякова протестантство есть не что иное, как форма чистого отрицания, мыслимая единственно на основе Римской Церкви. «Протестантство есть система, которая отрицает другое. Отнимите у него это, и оно исчезнет. Потому что оно живет только отрицанием». Его «систематизированный научный материал создан произволом нескольких ученых и принят легковерием нескольких миллионов невежд». Оно получает свою прочность только благодаря «необходимости сопротивления натиску Римской веры. Как только эта необходимость не будет больше чувствоваться, протестантство сразу разложится в хаос индивидуальных мнений без общей связи». Хомяков устанавливает, как квинтэссенцию своего образа мыслей, такой тезис: «Значение протестантства состоит в том, что оно ставит под сомнение существующую догму, оно состоит, иначе говоря, в отрицании догмата, как живого Предания, в отрицании Церкви». В этих положениях находит выражение самый резкий вызов, который выдвигается против нас, как довод. Нет никакого сомнения, что на нас часто смотрят так, как будто мы иногда давали повод к тому, чтобы на нас так смотрели,— с этим надо согласиться.

Теперь я хотел бы в своем кратком реферате ответить контр наступлением. Разумеется, я должен при этом добавить, что дискуссия с А. С. Хомяковым могла бы быть для нас очень выгодной, потому что мы во многом, что он говорит, особенно в его сочинении о единстве Церкви, можем установить большую близость его мысли прежде всего к мотивам Реформации. Я думаю при этом о его осуждении «мертвой веры» и богословов, которые «из мертвой веры сделали восьмое таинство». Хомяков осуждает этим «мертвую веру», т. е. «внешнее знание, доступное даже бесам». И он говорит решающие слова: «Надо понять, что спасает не вера, не надежда и не любовь, а спасает предмет веры». Этими словами он непосредственно соприкасается с теми изменениями, которые происходят сегодня с протестантством в Германии, да и не только в одной Германии. Мы должны при этом преодолеть оторванность веры от своего предмета. Если оторвать человеческую веру от ее предмета, следовательно, от Иисуса Христа, Сына Бога Живого, то она — то же, что цветок, который вырвали из почвы. Можно еще некоторое время любоваться его внешностью, но он должен завянуть, потому что корень уже не несет его на себе и не питает его больше. Христос — виноградная Лоза, а мы — ветви. Если мы не пребываем в Нем,

мы не можем ничего создавать. Это — пункт, в котором мы должны признать правоту Хомякова.

Мы будем, может быть, беседовать о вопросе, что значит в этом случае «предмет», и как случилось, что этот предмет пропал или представляется пропавшим. Может быть, в Православии эта проблема ощущается не столь непосредственно, как у нас. При этом нельзя забывать, что с этой пропажей дело обстоит так же, как со всеми искушениями: возникает ощущение удаления от того, в чем заключается твердая опора; получается, как у утопающего Петра: думают, что под нами разверзлась бесконечная бездна. Но тогда тут все-таки есть рука превознесенного, Живого Господа, Который идет над бездной. Он стоит там, где мы падаем, и Его рука протягивается и туда, где, как мы думаем, мы брошены на произвол судьбы вдаль от Бога и во тьме. Именно так, простите, должны мы понимать и те пертурбации, которым протестантство подвергалось в течение двух последних столетий. Хомяков знал наше положение столетие назад. В отношении многого, имевшего место у нас в богословии и в Церкви,— многого, но не всего,— мы признаем его правоту. В конце концов, такая эпоха в таинственном, никогда не прерываемом шествии Церкви в веках, есть только одна фаза, из которой нельзя делать вывода о сущности Церкви. Мы сегодня думаем, что мы стоим перед лицом решающих изменений. Мы уже не утверждаем, что вера есть нечто «абсолютное», а определяем веру ее предметом, т. е. Иисусом Христом, Единородным Сыном, Который умер за грехи мира и воскрес для нашей праведности. Из этого надо понять, что у нас началась пламенная борьба за догматическое учение о двух природах, богословское движение, какого у нас не было больше со времени философа религии Фр. В. Гегеля и его школы. На этот раз побуждение исходит не от философского умозрения, а от богословия, которое подходит к новому пониманию откровения Бога в Иисусе Христе, соответствующего свидетельству Духа Божия,— тому свидетельству, которое всегда сопровождает Церковь в Священном Писании. Может быть, такие движения в протестантском богословии покажутся вам редкими или даже невозможными, но ортодоксия и ересь ведут борьбу друг с другом на одном поле, и ров, который разделяет обеих их, по-видимому, отсутствует. Но этот процесс протекает не с такой страстностью, как споры религиозно-философского характера в XIX и XX столетии, в которых часто смешивались друг с другом церковное учение и человеческие умозрения. Это признак нашей близости к миру и к его духовным движениям. Не встречаемся ли мы с такой же борьбой внутри первых христианских общин, которые должны были определять себя и выявлять свою веру на фоне тех сотериологических и философских систем, к которым они постоянно возвращались? Со времени Реформации мы находимся совершенно в таком же положении, как они.

В заключение я хочу сказать:

1. Кто понимает протестантство только из отрицания, тот не улавливает того значения прокладывания новых путей, которые Реформация имеет для христианства. Нельзя понимать протестантство из антагонизма с Римом: правильнее считать, что оно возвратилось к той основе Церкви, которая дана в Иисусе Христе.

2. Когда Хомяков говорит о «мертвой вере» и рассматривает ее как ужасный вред, наносимый Церкви, то мне хочется принять это понятие. Об этом говорится и у реформаторов. У них дело идет о ликвидации «мертвой веры», которая есть просто «*potitia*» (лат.: «поиятие»). В «Апологии», в статье об оправдании, составленной Меланхтоном и принадлежащей к наилучшим образцам нашей вероучительной литературы, так говорится о схоластическом богословии: «*Ita sepeliunt Christum, ne eo mediatore utantur homines, et propter ipsum sentiant se gratis accipere remissionem peccatorum et reconciliationem* (AC 18). Направ-

ленность веры на свой «предмет» равняется акту воскресения. Как Лазарь выходит из гроба потому, что до него достигло слово Того, Кто есть Воскресение и Жизнь, так вся Реформация есть то же Воскресение через слово Живого Христа в вере. Это делается особенно ясным, если на основе этого рассматривать «*institutio religionis christianae*» (установление христианской религии) Кальвина.

Может быть, я имею право выдвинуть для нашего диалога *три пункта*, которые существенны для нашей темы, как три точки одного треугольника: если их связать друг с другом, то обрисовывается область вопросов о вере и делах или, как можно еще сказать, огромная тема о догматике и этике. И если я могу сейчас присоединить к этому еще один тезис, то это тезис о том, что для Реформации догматика и этика суть одно и то же, потому что догматика сама по себе уже есть этика. Это стало пониматься иначе только в эпоху Просвещения. Эти три пункта следующие:

1. «Учение об оправдании» в действительности есть христология или, говоря точнее, оно есть христология, продолженная в антропологию (Эрнст Вольф). Оно должно поэтому истолковываться как специфическая форма христологии.

2. Из этого получается *строгое различие между верой и делами*. Это означает протестантское «*sola fide*» (лат. «одной только верой»). Наши вероучительные книги называют эту частицу «*particula exclusiva*» (лат. «исключительная частица»). Живая вера, согласно этому, есть такая вера, которая знает о своем усыновлении, т. е. оправдании перед Богом через Иисуса Христа, через Его единственную в своем роде Личность и через Его несравненное дело. Но это не означает, что вера заступает место дел и что эти дела становятся благодаря вере безразличными. Но это значит:

3. Что эта вера необходимым образом «*воплощается*» в благоприятных и богоугодных делах. Христос — *pop est otiosus* (не безучастный). Речь идет о библейской установке: «Пребудьте во Мне и Я в вас, чтобы вы приносили много плода». Дело, которое вырастает из веры, есть уже не человеческое достижение (заслуга), но плод, дар Святого Духа. Реформаторы ссылаются при этом на Рим. 8: «Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» и на Гал. 3: «Вы получили Духа через наставления в вере, а не от дел» и говорят, кроме того: «Там, где теперь присутствует Святой Дух, там сердце может сопротивляться греху и диаволу. Без Святого Духа человек не может делать ничего доброго, как говорит Церковь: «Без Твоего Божества в человеке нет ничего, ничто не безвредно». (Из «*Veni, Creator Spiritus*», Vorform [Tordauer Artikel] zu SA XX. О вере и добрых делах). Чтобы быть в состоянии правильно действовать в вере, оправдывающая вера должна быть совершенно независимой от всякого дела. Она должна жить со Христом в небесах пред Богом (ср. Кол. 3, 1), где не имеет значения ничто другое, как только то, что Сам Бог соделал в Сыне Своем. Только это имеет значение перед Ним. А то, что мы делаем, каким бы добрым оно ни было в наших глазах, пред Ним — ничто. Но тогда эта вера нисходит на землю, потому что любовь к своему ближнему низводит ее туда, куда эта любовь низвела к нам Христа, и, таким образом, человек, который живет в вере, вступает в область задач и забот мира и таких же людей, как он, и делает здесь дела Божии, как содейственный Богу. «Все, что не по вере, есть грех» (Рим. 14, 23).

1. Учение об оправдании, как прикладная христология

У нас в немецком языке есть для этого меткое слово, которое, вероятно, является трудным для перевода. Оно и в немецком языке является словом, которое вряд ли еще понятно всякому вне богословия. «Оправдание» есть перевод латинского слова «*Justificatio*». Дело идет об

акте, посредством которого Бог делает человека праведным. За этим стоят греческие слова «правда Божия» («дикееосіни Феу»). У богословов реформаторов речь идет о разъяснении этого понятия. Павел говорит (Рим. 3, 21), что Бог *открыл* Свою Правду. Мы встречаем эту Правду Божию в Иисусе Христе, на которую ссылается свидетельство «закона и пророков». То же самое говорит и важное место Рим. 1, 17, которое играло выдающуюся роль в ходе развития Лютера. Эта Правда Божия не зависит от того, что мы делаем, а только от того, что Бог соделал в Иисусе Христе. Она является содержанием Евангелия, первоначального посланничества. В Иисусе Христе, в Его смерти и Его Воскресении, Бог явил Свою Правду, т. е. здесь происходит суд, который осуждает весь мир и спасает верующих. Потому что эта Правда Божия включает всех в себя. Перед лицом дела Божия в Иисусе Христе никто не может сказать: Бог праведен, но я — не праведен. Потому что грешник, безбожный оправдан в Иисусе Христе. Здесь мы без нашего содействия, совершенно пассивно, подготовлены к тому, чем мы не являемся по природе. Поэтому мы встречаем в Иисусе Христе созидательную Правду Божию: Он не только Сам праведен, но он делает и нас праведными (Рим. 3, 26). Лютер может выразить это в тезисе: «*Ut suum esse nostrum esse sit*» (WA 5, 144), и: «*ut eodem nomine glorificetur Deus et nos, eadem justitia justificetur Deus et nos, eadem sapientia sapiens sit Deus et nos*» (WA 5, 252).

Этим доказательством Своей собственной Правды в смерти и в Воскресении Иисуса Христа, Который Сам есть Бог, Бог осудил всяческую человеческую праведность (Рим. 2 и 3). Но из этого вовсе не следует, что одна часть (хотя и несовершенная) нашей праведности может этому содействовать, и тогда Бог дает Свою праведность как дополнение; напротив, мы должны пожертвовать своей собственной праведностью, чтобы «заслужить» Его праведность.

Таким образом, в Иисусе Христе противоположность между праведным Богом и погибшим человеком превратилась в чудесную, неразрывную, исполненную милосердия связь, которая сильнее смерти. Это не значит, что человек частично пошел по пути навстречу Богу, хотя он не делает всего пути (не выполняет закона), будучи по природе слабым, а затем Бог принял его и возвратил обратно в Отчий дом; это значит, что человек не может сделать ни шагу по пути к Богу, и Бог явился в нашей плоти, воспринял на Себя нас в Иисусе Христе, как Пастырь заблудившуюся овцу. Это — Божия Правда, включающая в себя грешника, безбожного. Его безграничное милосердие бесконечно больше нашей вины.

II. Вера оправдывает без дел

Мы исходим из паралоксального тезиса Лютера: «*Fides nisi sit sine ullis, etiam minimis operibus, non justificat, imo non est fides*»¹ и противотезиса к этому: «Невозможно, чтобы вера существовала без постоянных, многих и великих дел» (Op. lat. 27, s. 397, WA 7, 231). В обоих этих тезисах находит свое выражение подход, с которым Лютер приступает к вопросу о вере и делах. Вокруг этого вопроса позже разгорелась жестокие споры; но мы остаемся, прежде всего, при этой блестящей формулировке. Она делает, с одной стороны, понятным, что противники Реформации могли думать, будто здесь «добрые дела» просто запрещаются. С другой стороны, оказывается, что мы, как верующие по-новому, должны говорить о «делах» не как философы моралисты, а исходя из двойного отношения, в котором мы пребываем. Прежде всего, в отношении «пассивного оправдания», которое человек имеет только через веру, а затем в отношении «активного оправдания», в от-

¹ «Если вера бывает без каких-либо даже малых дел, то она не оправдывает, она, скорее, даже — не вера».

ношении дел, которые применяют эту веру во взгляде на нашу земную жизнь и в служении ближнему. Нас упрекали (J. A. Möhler) в том, что мы разделяем догматику и этику, но это — безрассудно. Если мы говорим здесь парадоксально, то это связано с тем, что мы ходим «в новой жизни» и движемся здесь на почве царства милости Божией. Это создавало методическую противоположность тому этическому мышлению Аристотеля, которым определяется схоластическая этика. Следовательно, это означает: если ты стоишь перед Богом для того, чтобы получить то, что Он для тебя сделал, то ты должен приходить с совершенно пустыми руками. Иначе ты стоишь не перед Богом. Блаженны нищие духом! Перед Ним не имеет силы ни то, что мы совершили, и ни то, чего мы не сделали (ни заслуга, ни отсутствие заслуги). Здесь мы движемся в такой области, которая находится выше всего того, что определяет нашу жизнь добрыми или дурными делами. Здесь мы — «во Христе». Нелегко оторваться от этого. Мы легко соскальзываем назад, в высокомерие и гордость или в отчаяние. Но путь веры идет в чудесной невидимой среде. Этот путь находит только вера. Это означает *sola fide* (лат. «одной только верой»). Вера не зависит ни от какого другого дела, кроме того, которое Бог сделал для нас (от дела, собственного Богу, — от Христа) и «верить» означает просто-напросто: то, что Бог сделал в Иисусе Христе для всего мира, имеет силу и для меня. Это — смысл знаменитого *pro te* (лат. «ради меня», «за меня»). Кто считает себя достаточно хорошим, тот не нуждается в «искуплении», а кто считает, что он — настолько погибший, что для него недействительна милость Божия, тот не является верующим. Это — две бездны человеческой природы, между которыми ведет нас путь *sola fide* («одной только верой»). Этот путь есть «путь мира» (*via pacis*). Так что можно заключить дальнейшим тезисом Лютера: «Так как ничто не оправдывает, кроме веры, то ничто не согрешает, кроме неверия». Есть только одна праведность, это — вера, и только один грех — неверие.

III. Действенная вера

Вера не бездейтельна. Она должна становиться действенной в «постоянных, многих, великих делах». Если спросить: почему? — то ответ таков: «*Christus non est otiosus*» («Христос не бездействует»). Потому что вера — не человеческое состояние, но через веру в нас живет Христос. Поэтому Он побеждает отчаяние, которое, может быть, парализовало нашу деятельность, и преодолевает препятствия, которые нам встречаются и внутри и вне нас, будь то люди — враги или сам дьявол. Следовательно, должны быть большие, добрые дела, в которых вера оспаривает поле у врага Божия и вырывает у сатаны его добычу. Вера при этом всегда бывает уверена в успехе, она всегда бывает победоносной и там, где, по видимости, она терпит поражение. Все, что совершается в вере, всегда бывает великим и прочным, хотя бы наши глаза видели только страдания, искушения и катастрофы.

Существуют, как я думаю, три «классических» мотива для вступления «этики» в действие из веры. Это, прежде всего, *благодарность*. Гейдельбергский Катехизис, руководство для исповедующих протестантство, впервые признал ценность этого тезиса: «Так как мы спасены от бедственного нашего состояния без всякой нашей заслуги, из милости, через Христа, то почему мы должны делать добрые дела? — Потому, что Христос, искупив нас Своею Кровью, обновил нас также Духом Своим Святым по подобию Своему, чтобы мы своей жизнью воздавали Богу благодарение за Его благодеяния и прославляли Его. Сообразно с этим, также чтобы и сами мы были утверждены в вере ее плодами и своим благочестивым образом жизни приобретали Христу и нашего ближнего» (Вопрос 86). Здесь подчеркивается, что богобоязненный образ жизни служит самой вере и предохраняет ее от тяжелого

искушения. Именно к этому относится и предупреждение о предумышленном грехе, как будто он не в состоянии повредить вере (ср. FC IV, 30 ff.).

Второе основание заключается в благодарности за *возрождение*. «Fides specialis», которая достигает прощения грехов, «regenerat nos et affert Spiritum Sanctum, ut deinde legem Dei facere possumus»¹. При этом речь идет об «usus benefitiae Christi» (об «опыте благодеяния Христова»), о внутреннем обновлении человека Духом (АС IV, 45 ff.). «Dilectio (к Богу), etiam et opera sequi fidem debent»². При этом можно будет думать о сравнении с «добрым деревом» и «добрыми плодами» (Мф. 7, 17). Где есть вера, там не могут отсутствовать плоды. За esse следует facere (за наличием веры следуют дела).

Третий мотив реформатской этики есть Lex Charitatis (*закон милосердия* благотворительности). Место «necessitas operum» — необходимости добрых дел — заступает «necessitas alterius» — *нужда* ближнего. В этом смысле Лютер может сказать: «Добрые дела не имеют названия» (О добрых делах).

Все это можно суммировать в одном понятии, которое хотя и не нашло поучительного выражения в наших символических книгах, поскольку оно появляется лишь в поздних выступлениях Лютера, но мне кажется уместным и плодотворным. Дело есть воплощенная вера, «вера, ставшая плотью». Это означает: как Слово должно было стать плотью, чтобы быть действенным в этом мире, так вера должна отложить свой небесный образ, унизиться и спуститься, и совершать в веках свой полный искушений путь в форме дел — невзрачных, непризнанных и все-таки осуществляющих великое, приняв на себя ту оболочку, через которую Дух Божий приближается в любви ко всем людям.

ПРОФЕССОР-ДОКТОР ГАНС ИВАНД



Профессор-доктор Ганс Иванд родился в 1899 году в Шрейбендорфе в Силезии. Приват-доцент Систематического богословия в Кенигсберге — 1927 год; профессор Гердеровского института в Риге — 1934 год; директор Семинарии проповедников Евангелической Церкви в Восточной Пруссии — 1935 год; пастор в Дортмунде — 1939 год; штатный профессор Систематического богословия в Геттингене — 1945 год; с 1952 года — в Бонне.

¹ Специальная вера возрождает нас и подает Святого Духа, чтобы мы могли после этого исполнить закон Божий. — Пер.

² Любовь, а также дела должны следовать за верой. — Пер.