

рии лютеранства также имеются примеры. Но цель Лютера более широкая. Он полагает, что задачей евангельской проповеди является создание у людей такого образа мышления, который способствует сохранению мира. «Мир в этом мире, который есть величайшее земное благо, в котором заключаются также все другие земные блага, является плодом благовестия истинного проповедника».

В важнейшем символе Лютеранской Церкви — в Аугсбургском исповедании — имеется место (статья 16), согласно которому христиане могут вести справедливые войны. Эту мысль отцы реформации сочли нужным провести в положении, согласно которому их обвиняли в разрушении устоев общества. Но в той же статье Исповедания говорится, что христиане должны быть послушными законам и властям, кроме тех случаев, когда последние призывают к греху. В свете этих мест и следует рассматривать принципиальное отношение лютеранства к вопросу справедливости и мира. Лютеранам нет нужды отчитываться в том, что они думают о высказываниях реформаторов, произнесенных в совсем иных исторических условиях (например, в связи с германским Крестьянским восстанием). Характер символических книг более строгий, но выше их, согласно лютеранскому вероисповеданию, стоит Священное Писание.

Аугсбургское исповедание, написанное хотя и не Лютером, а Меланктоном, но ясно обнаруживающее образ мышления Лютера, ставит справедливость выше простого подчинения власти, так как правда не может быть поправа даже по приказу. Когда идет речь о допустимости войны, следует спросить, являются ли признаки войны теперь такими же, как при Лютере. По причинам, о которых говорилось уже выше, ответ на вопрос может быть только отрицательным. Совершенно ясно, что в наше время не может быть речи об оправдании войны, а вопрос стоит об основах справедливого мира. По этому вопросу на основании исповедания и традиции Лютеранской Церкви, на мой взгляд, могут быть выведены следующие общие положения.

1) Прочный мир не может быть создан иначе, как только на основе справедливости. Учение реформаторов говорит об этом совершенно ясно, когда речь идет о внутреннем мире в государстве, но это же положение в полной мере применимо и в отношении международного мира.

2) Империалистическая форма мира в соответствии с вышеизложенным должна быть отвергнута, но разумное сосредоточение власти уменьшает возможность конфликтов. При этом следует также изучать вопрос о других способах контроля над властью.

3) Греховность человеческой природы — это факт, который нельзя игнорировать при стремлении к установлению прочного мира. Поэтому имеет смысл задать вопрос: не лучше ли христианам поддерживать создание достаточных международных полицейских сил (например, войска ООН по защите мира), чем призывать к одностороннему разоружению?

4) Голос совести одного частного лица в вопросах мира следует всегда уважать и поддерживать, даже тогда, когда это ведет к отказу от подчинения власти. Это касается и того случая, когда христиане считают своей обязанностью восставать против несправедливого использования власти.

5) Навязывание всем людям одной и той же идеологии не может привести к прочному миру. Церковь же со своей стороны никогда не прибегает к насилию, а пользуется только духовным оружием.

6) Смелая евангельская проповедь является действенным средством в достижении мира как во внутренней жизни общества, так и в международных отношениях.

Доцент К. ТОЙВИАЙНЕН (Хельсинки)

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И НАСИЛИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛЮТЕРАНСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ЭТИКИ

1. Актуальность проблемы справедливости и насилия

В своем произведении «The Comedians» английский писатель Г. Грин описывает освободительную борьбу народа Гаити. В произведении есть место, где священник говорит слово на похоронах молодого партизана на тему изречения апостола Фомы: «Пойдем и мы умрем с Ним» (Ин. 11, 16). Священник говорит: «Церковь находится в мире, она разделяет страдания мира. И хотя Христос и осудил ученика, усекнувшего ухо раба архиерея, сердца наши наполняются состраданием ко всем тем, которых страдание других людей толкает на насилие. Церковь осуждает насилие, но еще строже она осуждает безразличие. Насилие иногда может быть выражением любви, безразличие — никогда».

В последнее время особенно обострился, и без того всегда актуальный, вопрос об отношении христиан и Церкви к проблеме справедливости и насилия. К этому имеется много причин. Наше столетие — это эпоха двух мировых войн; кроме того, очаги войны непрестанно тлеют в разных частях света. Как христианин должен относиться к насилию в войне? Ясно, что он призван быть миротворцем (Мф. 5, 9), но значит ли это, что он призван быть пацифистом? Принесет ли ненасилье мир и безопасность или же только вызовет новое насилие? Как обеспечить мир и одновременно справедливость? Как следует относиться к новым государственным порядкам и к изменению государственного порядка насильственным путем? Обращение щек под удар (Мф. 5, 39) приводится как пример абсолютного, безусловного насилия. Так следует поступать, если кто-нибудь бьет тебя. Но в настоящее время стоит острый вопрос, как поступить, если видишь, что кого-либо другого бьют по щеке. Следует ли, например, запрещать насилие при социальном изменении общества, если цель этого насилия — достижение справедливости? Подобные вопросы можно ставить и дальше. Наконец, придется спросить: что такое собственно справедливость и насилие?

Обращение к праву является частью христианского, а — в основном — также и философского понимания сущности государства. В историческом аспекте понятие «правовое государство» связано с тенденциями нового конституционного развития. Эти тенденции помогали защищать права народа при старом, авторитарном режиме. Западные политические теории считают справедливость основой человеческого общества. Понятие справедливости развивалось в контексте с правом, целью которого было исполнение принципа «каждому свое» (*suum cuique*). Но что же значит это «свое»? Или же, если считать, что справедливость достигается при распределении благ, с одной стороны, каждому по его способностям, а с другой стороны, каждому по его потребностям, то как следует поступать, когда эти принципы входят в противоречие друг с другом? Изменяется ли сущность справедливости при переходе от одних внешних условий к другим?

Аналогичные вопросы встают при рассмотрении понятия насилия. Является ли насилием только личное насилие или же при рассмотрении вопроса должно быть принято во внимание понятие социальной справедливости, если последнее удастся определить? Если же понятие насилия определять так широко, как это делает норвежский исследователь проблем мира Йохан Галтунг, основываясь на степени влияния насилия, то последует ли отсюда вывод, что все человеческие взаимоотношения являются «насилием»: ведь всегда один или несколько человек влияют на других? Если же все формы ограничения человеческой деятельности являются насилием, то тогда не только организованное общество, но вообще все человеческие контакты получают весьма сомнительный характер. Приходится спрашивать: не определено ли в этом случае насилие так широко, что само определение на самом деле перестает существовать?

Как бы ни ставить вопросы, во всяком случае становится очевидным, что если даже где-то и можно говорить о достижении справедливости в процессе борьбы против власти, то речь идет об очень слабом и незначительном результате. Результат этот тем более ненадежен, что он достигнут лишь с применением силы или с угрозой ее применения, а также часто поддерживается только силой, находясь в свою очередь все время под ее угрозой.

Рассмотрение поставленной проблематики затрудняется тем, что в христианской традиции на вышеуказанные вопросы отвечалось по-разному. Единомыслие, правда, касалось основного тезиса, а именно, что христианин призван насаждать любовь и мир. Но не легко найти единый ответ на то, как всё это практически осуществить в конкретных земных условиях. Кажется, что все предлагаемые ответы, за неимением выбора, следует понимать так, как они даны. Их можно критиковать или потому, что они обращают слишком мало внимания на заповеди Спасителя, выраженные в Нагорной проповеди, или потому, что в них закрываются глаза на реальность существующего мира.

С другой стороны, именно трудность этой проблематики заставляет размышляющего над ней более чутко прислушиваться к голосу истины, звучащему в различных предложениях Церкви и отдельных христиан. Ниже будет изложено лютеранское понимание рассматриваемого вопроса. Это делается с полным сознанием трудностей, связанных с этим вопросом, но в то же время с учетом, что речь идет о толковании христианской традиции и, в первую очередь, Священного Писания, изъясненного Лютером.

2. Два вида Божественного владычества в мире

Прежде чем начать излагать по рассматриваемому вопросу точку зрения Лютеранской Церкви, уместно напомнить об ее источниках. В лютеранских символических книгах очень мало говорится о некоторых понятиях, которые довольно часто считаются собственно лютеранскими. Заглавие 16-й статьи Аугсбургского символа по-немецки — «*Von der Polizei und weltlichem Regiment*», а по-латински — «*De rebus civilibus*». Не считая немецкого заглавия, в символе ни разу дословно не встречается очень важный термин «режим». В прочих же символических книгах вообще нет

такого места, где бы говорилось об общественных обязанностях христианина (*locus de politia*), кроме разве Апологии Аугсбургского символа, в 16-й статье которой опять же отсутствуют важные термины *regnum Christi* и *regnum civile* («царство Христово» и «царство земное»).

Однако даже из этих скупых высказываний по затронутой теме видно, что основаны они именно на мышлении Лютера, которое мы не можем игнорировать, хотя его произведения лишь в очень малой, но точно определенной своей части использованы в лютеранских символических книгах. Таким образом, хотя произведения Лютера для нас и не обязательны, будет очень трудно понять упомянутые кратко высказывания символических книг по интересующим нас вопросам, если мы не примем во внимание мышление Лютера.

В 28-й статье Аугсбургского символа говорится о власти епископов, а после этого констатируется: «Земная власть занимается совсем иными делами, чем Евангелие: земная власть бережет не души, а тело и имущество, пользуясь мечом и телесным наказанием против насилия». В 16-й статье того же символа отмечается, что «государственная власть в мире и организованное управление с его законами являются богосозданным и благим порядком», ввиду чего христиане могут быть на службе у этой власти. При этом они могут не только занимать должности судей и давать присягу, но также и «вести правильные войны» (*iure bellare*).

Основой этих высказываний служит учение Лютера о владычестве Бога в мире. Согласно этому учению, Бог действует на человека с двоякой целью и двояким образом: в управлении миром, или в земном режиме, целью Его является насаждение с помощью закона правды и порядка среди людей; в духовном же режиме Его цель — обратить людей к вере силой Евангелия. В первом случае Бог действует как Создатель, во втором же — как Искупитель. Между указанными двумя режимами следует делать четкое разграничение; их нельзя отождествлять, например, так, чтобы предоставлять государству право проповедовать Евангелие, а Церкви — право вести войну. С другой стороны, эти два режима не должны быть разделяемы в том смысле, что сферы действия закона и Евангелия ограничены лишь какими-то областями человеческой жизни; оба режима должны существовать в гармоническом сочетании и взаимовлиянии, так как они являются взаимовосполняющими выражениями действия Бога — Создателя и Искупителя.

Земному и духовному режимам соответствуют действия христианина в их сфере. Бог действует на людей не только тем, что Он открыл им новую эпоху во Христе, но и посредством властей и сил века сего. Поэтому следует делать разницу между общественным, социальным порядком и индивидуальным, личным исполнением заповедей о любви. Действуя в первой сфере, христианин осуществляет свое предназначение в мире, например, как гражданин государства, член семьи, предприниматель и т. п. В этой роли он является «должностным лицом» (*Amtperson*), и задачей его, как слуги Божия, является поддержание Божественного творения. «Так как весьма немногие веруют и еще меньшая часть людей живет по-христиански, не сопротивляясь злу и не творя зла, то для этих последних Бог учредил государство, наряду с Царством Небесным и христианством, поставив их под меч закона». Задачей закона является достижение общественной справедливости, которая имеет силу до самой смерти человека, но уже бездейственна в Царстве Божием.

В Царстве же Божием имеет силу безгрешность, которой человек достигает в сфере духовного режима через Евангелие. Евангелие же человек принимает по вере во Христа. В духовном режиме человек подвластен Христу и причастен к Евангелию.

С помощью как земного, так и духовного режима Бог борется против сатаны: посредством духовного режима Он открывает путь к небу, а мечом земного режима сдерживает злобу между людьми. Так, согласно учению Лютера, земные должности и формы жизни указывают путь к исполнению заповедей Божественного закона. Иными словами, Церковь может привести к вере политика, техника или экономиста, но не может смешивать с ней политику, технику или экономикку. К этим категориям Бог раз и навсегда завещал относиться как к земным. В них руководящим началом служит разум, критерий которого — умеренность, а это означает, что принимаются во внимание лица, обстоятельства и своеобразные эпохи, чего абстрактная справедливость сделать не может.

Следует особо отметить, что, согласно Лютеру, христианин является членом обоих режимов одновременно. Поэтому он при исполнении должности в земном режиме находится в ином положении, чем при исполнении христианских обязанностей в духовном режиме. Каждый христианин обязан терпеть несправедливость, как и Христос, Который не имел меча, а был распят на кресте. Но в то же время христианин подчинен земному режиму, который ставит его в иное положение. Судья как частное лицо не может лишить кого-то свободы, но если он, исполняя свою должность, не будет судить, то он не исполняет дела, данного ему Богом. Христианин не противится злу посредством зла, но как исполнитель той или иной должности он призван и обязан участвовать в деле Божием, когда требуется поддержать мир или справедливость, при необходимости — и силой.

3. Богословская цель учения о режимах

Учение Лютера о режимах, конечно, может быть расценено как оппозиция спиритуализму, который целиком отказывается от земной ответственности, и клерикализму, который хочет, чтобы Церковь руководила политикой. Однако очевидно, что мышлением Лютера руководит более глубокая цель, чем актуальная полемика того времени. Своей главной задачей он считал восстановление богословской координации между земной и духовной властью. Аналогию для такой координации он находил в словах апостола Павла о двух направлениях (эонах) в духовной жизни — Адамовом и Христовом (Рим. 5, 12—21). Его двойной антитезис (земной режим — духовный режим, закон — Евангелие) связан с его исследованиями Священного Писания.

Напряженность между двумя режимами и в то же время их сосуществование по воле Божией, согласно его мнению, могут быть выведены из напряженности между двумя направлениями (эонами) Нового Завета и связаны с сокровенным действием Троидного Бога в мире. Как подданный двух режимов, христианин исполняет себя подвластным владычеству Бога над всей тварью. Поэтому Лютер считает богохульством называть какую-либо область Божиих творений секулярной, самобытной, зависящей только от себя, либо потому, что данная область недостойна промышленности Бога, либо потому, что Бог не способен к этому. Бог един владычествует повсеместно.

В то же время лютеранское учение о режимах связано с учением Лютера об оправдании, особенно с его индивидуальным пониманием Евангелия. Согласно его учению об оправдании, человек может быть оправдан только испуительной деятельностью Христа и верой в Евангелие, ибо Евангелие проповедует, что Христос умер за нас. Раз иного пути к спасению нет, всё зависит от проповеди Евангелия и принятия его с верой. В Евангелии речь идет о том, что Бог сделал для нас, а не о том, что Он требует от нас. Таким образом, речь идет о Его любви, а не о той любви, которую Он хочет возродить в нас. Поэтому Евангелие должно быть проповедано «чистым», т. е. без смещения его с законообразными факторами. По сравнению с царством Евангелия или веры земное государство является областью закона (или «дел»), который показывает, что Бог требует от нас, как Его воля должна исполняться в этой жизни. Отсюда различие, которое Лютер проводит между двумя режимами, соответствует различие между законом и Евангелием, и Лютер это различие делает.

Мысль о двух режимах отнюдь не означает, что христианину в жизни следует соблюдать противоположные принципы, т. е. быть двуличным в исполнении предписаний морали. Земная справедливость побуждает людей служить друг другу и уважать друг друга. Христианину следует стремиться к той же цели посредством добровольной и самоотверженной любви. Следовательно, воля Божия исполняется в обоих случаях, хотя и разным образом. В «должности» (Amt) это происходит посредством соблюдения заповеданного Богом земного порядка. Должность является как бы инстанцией, обладающей властью, инстанцией, которая, согласно разумным принципам, защищает права людей, находящихся в этой должности. Как «христианское лицо» (Christeperson), человек в своих действиях руководствуется любовью. Он не требует прав, а отказывается от них даже в пользу неправды. Этот принцип не подходит к земному режиму, поскольку в его сфере каждый человек, как правило, имеет определенные права.

Лютеранское учение о режимах связано также с учением Лютера о миротворении. Его представления о миротворении, конечно, полностью не выявляются из учения о режимах. Одна из перспектив учения о режимах — это рассмотрение соотношения между созидательным делом Бога и новой тварью Иисуса Христа. Бог открыл Себя полностью в Иисусе Христе, но не всё Он открыл только через Него. Есть некоторые истины и категории, которые Бог открыл через человеческий разум. Например, язычники, которые Бога не знают, по своей природе делают то, что велит закон, и этим показывают, что дело законное написано в сердцах их (Рим. 2, 14—15). В этом смысле Бог не оставил человечество блуждать во тьме, хотя всё это, согласно Лютеру, и входит в сферу закона и помогает человеку только до смерти, но не дальше.

Рассмотрим, как понимаются в лютеранском богословии установления, входящие в Божественное мироздание, и какое богословское значение они имеют вообще. Под установлениями подразумеваются достаточно организованные формы человеческого общежития, такие, как, например, семья, народ, раса и т. п. В свое время велась дискуссия о том, какие из этих форм общежития являются этими так называемыми установлениями и какое значение они имеют с точки зрения познания Божией воли, действительного состояния человека и принесенного Христом «обновления жизни» (ἡ καινότης τῆς ζωῆς — Рим. 6, 4). Не углубляясь здесь в эту дискуссию, следует лишь сказать, что эти так называемые установления детально рассматривались с трех позиций.

В толковании учения Лютера речь шла, во-первых, об «установлениях творения» (Schöpfungordnungen). При этом отмечалось, что человек подчинен тем руководственным началам или законам, которые сотворены Богом и которыми Он регулирует человеческую жизнь. Хотя эти законы и видоизменяются в связи с истори-

ческим развитием, они по своей глубокой сущности постоянны. Законы эти показывают, что мир был сотворен Богом и что Бог на основании их продолжает творить непрестанно (*creatio continua*). Это толкование, впервые высказанное немецким богословом Адольфом фон Гарлессом (1806—1879), когда он говорил об «установлениях Создателя», впоследствии получило дурную славу потому, что оно применялось в гитлеровской Германии для обоснования, между прочим, национал-социалистских расовых теорий.

Во-вторых, говорилось об «установлениях сохранения» и подчеркивалось, что они не являются какими-то райскими установлениями, а действительными мероприятиями Бога в Его борьбе против сатаны и разлагающих сил греха в земном мире. Эти установления действуют временно до окончательного торжества Царства Божия.

В-третьих, прямо говорилось об «установлениях принуждения». Эти установления направлены также против греха и на исправление греховного состояния человечества. Этику их можно представить как «дисциплину после падения» (*notdisziplin post lapsum*). Она указывает на первоначальное состояние, которое утрачено человечеством, и одновременно на новую сущность Царствия Божия. Таким образом, эти установления направлены на исполнение благой воли Божией, но из-за падения человека часто приходится констатировать не самый лучший, а худший вариант этого исполнения, причем возникает моральный компромисс, ввиду действительно греховного состояния человека после падения.

Если «установления сохранения» характеризуют земной режим как проявление благодати Бога, то с понятием «установления принуждения» связана мысль о гневе Божиим и осуждении человека за грехи. Таким образом, становится ясно, что учение Лютера о двух режимах очень тесно переплетается с его антропологией. Человек, живущий в обоих режимах, праведен только во Христе, но сам по себе грешен. Одобряя государственную власть и используемое властями принуждение, Лютер занимает иную позицию, чем, например, борец за права народа — Жан Жак Руссо. Последний верил в природную доброту человека и в основанную на ней социальную солидарность между людьми, вследствие чего он отвергал высказывание апостола Павла о повиновении «властям предержащим» (Рим. 13, 1). Лютер же полагал, что «если бы мир был полон истинных христиан, т. е. действительно верующих, то не надо было бы князя, царя, господина, меча и права». Но так как христиане составляют небольшую часть общества, требуется земной режим. Поэтому земной закон и меч находятся во взаимодействии, согласно «Божией воле и установлению».

4. Земной режим и справедливость

Из вышеприведенного становится ясным, что лютеранское мировоззрение считает законную власть важным фактором в достижении справедливости. При этом имеется в виду эффективно действующая земная власть, которая определяет каждому человеку его права и обязанности в обществе, исходя из того, что каждый относится к своему ближнему так, как он хотел бы, чтобы и к нему относились. В каждом конкретном случае осуществляющая справедливость государственная власть равномерно определяет, каковы права и обязанности каждого человека. Таким образом, осуществление справедливости является делом разума, а к совершенству христианской любви ведут благодать и Евангелие.

В понимании Лютера вопрос о задачах государственной власти имел оттенок авторитарности. Государственная власть олицетворялась правителем, который был «отцом страны». Свое типичное выражение это находит в объяснении четвертой заповеди Господней, где Лютер распространяет сферу действия этой заповеди также и на «власти предержащие». Объясняя в Большом катехизисе пятую заповедь, Лютер также утверждает, что она касается «Бога и властей». По его мнению, «Бог предоставил Свое право наказывать делающих злое властям, как наместникам родителей». Правительское уже только в силу своего положения более компетентно, справедливо и менее эгоистично, чем подданные, а подданные, в свою очередь, по своему положению как дети, которых следует наставлять и направлять в дисциплине.

Это воззрение Лютера иногда истолковывалось в том смысле, что грань между условным и безусловным подчинением исчезла. Отсюда совсем не обоснователен вопрос, всегда ли последовательно придерживался Лютер мнения, что подчинение христианина властям имеет ограниченный характер. Его отношение к властям характеризуется двумя цитатами из Священного Писания. Первая из них — это указание в Послании к Римлянам (13, 1—7) повиноваться властям, а вторая так называемая «*clausula Petri*» (Деян. 5, 29), согласно которой повиноваться подобает более Богу, чем людям. Но сам Лютер пишет о себе: «Я могу почти хвалиться тем, что после апостольских времен никто так ясно не описывал земную власть и меч и никто так сильно их не прославлял, как я, что даже мои враги должны признать». В таком случае приходится спрашивать, переместился ли центр тяжести с ограничения повиновения, высказанного апостолом Петром, на указание полного повиновения, высказанное апостолом Павлом, так, что сближение этих высказываний теряет смысл. Поэтому не следует удивляться, если нас, лютеран, иногда упрекают в том, что учение о двух режимах для нас порой служит фактором, ослабляющим моральную ответственность и усыпляющим совесть.

Ясно, что представление Лютера о государстве и его власти имеет в виду свой-

ства средневекового правового государства, и это вызывает затруднения в применении его взглядов к современным условиям. Такие затруднения бывают особенно тогда, когда взгляды Лютера берутся в отрыве от действительности XVI в. Сознанию Лютера, да и других реформаторов, не представлялись иные возможные способы решения внутриполитических вопросов, кроме применения жестких мер. Поэтому и право он расценивает как только уголовный кодекс с его наказаниями.

Очень кратко и легко решается вопрос о факторах, влияющих на осуществление справедливости. В последнее время нам, лютеранам, приходится спрашивать себя, в какой мере изменилась власть со времен Лютера и к чему ведет игнорирование этого вопроса именно с точки зрения осуществления справедливости. Все реформаторы, в том числе и Лютер, в своих воззрениях исходили из того, что власть — во всяком случае там, где они жили, — была христианской. Это означало, что власть можно было считать стражем «обоих скрижалей» (*custos utriusque tabulae*) — десяти заповедей Господних, что власть прислушивалась к слову Божию и более или менее его соблюдала. Поэтому ученые Лютера о режимах направлены против спиритуализма и клерикализма. Проблема нашего времени — секуляризация. Лютер хотел направить жизнь Церкви по Евангелию; нам же приходится убедиться, что государственная власть ничего не хочет знать о заповедях Божиих. Когда в лютеранстве, несмотря на это, требуют полного подчинения власти, это может иметь иногда печальные последствия для справедливости. Это мы видели, например, в гитлеровской Германии, и недаром один из епископов Норвегии, оккупированной немцами, — Eivind Berggrav — задал вопрос в своем докладе, прочитанном летом 1941 г.: как же следует поступать, «если кучер пьян»? Следует ли и тогда сидеть в повозке и подчиняться его воле?

Можно, однако, спросить, в какой мере столь крайнее понимание покорности упраздняет другую, тоже существенную черту лютеранского понимания власти. Как Лютер, так и Аугсбургский символ подчеркивают, что власть существует согласно установлению Божию и исполняет Его волю. Эти аксиомы можно также усмотреть в греческом эквиваленте слова «власть» — *ἐξουσία*. *Ἐξουσία* означает законную власть, которая дана Богом на определенное время и для исполнения определенных целей. Поэтому апостол Павел говорит, что «нет власти не от Бога» и что власть исполняет Богом данное дело (Рим. 13, 1, 6). Власть, таким образом, должна быть слугой справедливости, и в этом ее следует поддерживать. Однако предпосылки справедливости будут пониматься слишком узко, если в них будет включено только послушание, закон и порядок. Мы, лютеране, не всегда помним о словах Лютера и наших символических книг, что власть является исполнительницей воли Божией. Над этим мы не всегда достаточно глубоко задумываемся. Отсюда у нас мало смелых социально-этических импульсов.

5. Земной режим и насилие

Поскольку власть, согласно лютеранскому пониманию, существует «по заповеди Божией», как это мы уже констатировали при рассмотрении Аугсбургского исповедания, то она должна иметь в своем распоряжении средства, с помощью которых она может выполнять возложенную на нее задачу. Уже в 1521 г. соратник Лютера — Ф. Меланхтон — рассматривал вопрос о том, может ли христианин поднимать земной режим. Меланхтон не сомневался в необходимости существования земной власти среди неверных, но он считал, что для христианина это — всего лишь терпимое дело (*res permissa*). Эту позицию впоследствии заняло всё так называемое левое крыло реформации — анабаптисты. Лютер, а потом и сам Меланхтон заняли иную позицию. Хотя христианин как частное лицо и не имеет права убивать, даже при исполнении должности, он поступает так не сам от себя, а как слуга Божий. Лютер и заключает в Большом катехизисе при объяснении пятой заповеди, что эта заповедь не касается власти: «...То, что здесь запрещено для отдельного лица по отношению к другому, не запрещено для власти».

Этой позиции лютеранство последовательно придерживается также и в вопросе о войне. Мы уже раньше отметили, что, согласно Аугсбургскому символу, христиане могли вести «справедливые войны» (*iure bellare*). Здесь есть прямая ссылка на Лютера, который говорит между прочим: «Так как Бог завещал меч для наказания злых, для защиты благочестивых и для сохранения мира, как говорится в Рим. 13, 1 и 1 Петр. 2, 13, то это достаточно ясно показывает, что Бог также завещал ведение войны и уничтожение врага и всё то, что законы войны и условия военного времени влекут за собой. Чем иным является война, как не орудием наказания несправедливого и злого? Для чего ведутся войны, если не для достижения мира и послушания?»

Одобрив, таким образом, средства насилия в руках законного правительства, лютеранство, однако, отнюдь не считает правильным любое использование насилия или угрозы насилия. Христиане могут вести только «справедливые войны». Здесь мы видим стремление видеть войны более соответствующими правилам этики; это стремление можно уже было заметить в писаниях Оригена и Августина. «Справедливая война» — это отнюдь не попытка сделать морально приемлемым любое столкновение между государствами, а, наоборот, этим понятием стремятся ограничить войны.

Одобрив средства воздействия при исполнении властью возложенной на нее задачи, лютеранство присоединяется к богословской традиции, существовавшей еще во

времена отцов Церкви, согласно которой христианам необходимо считаться с реальным, потусторонним миром в таком виде, в каком он есть, и в то же время оставаться в этом мире миротворцами. Это и приводит к положительному ответу на вопрос, следует ли остерегаться, что ненасилие может вызвать насилие. Если бы все были христианами, можно было бы властвовать без меча, но поскольку дело обстоит не так, приходится быть миротворцем, ведя войну (*bellando pacificus*), и вообще быть готовым применить средства насилия. Хотя такое понимание имеет свои слабости, оно казалось часто единственным применимым, например, в тех международных спорах и кризисах, которые ООН старалась разрешить, посылая в беспокойные области войсковые соединения для обеспечения безопасности. В этой деятельности ООН участвует, между прочим, и Финляндия, и в финском батальоне на Кипре, например, находится и священник. Хотя мы и не признаём насилия как средства урегулирования международных конфликтов, однако мы не можем быть уверенными, что в рассматриваемых случаях помогли бы одни только резолюции.

Входящее в лютеранскую традицию учение о справедливой войне, с другой стороны, недостаточно для разрешения трудной проблемы насилия. В этом учении все вопросы рассматриваются в сравнительно узкой перспективе, ибо оно обращает внимание только на справедливость. Международные конфликты рассматриваются как только нарушения права и его восстановление; а между тем следует спросить, не является ли забота государств о своей безопасности причиной войны, так же часто, как и нарушенное право. Односторонность в решении этого вопроса только подтверждает взгляд, что справедливость — это только поддержание закона и порядка.

Так как лютеранство видит возможность осуществления справедливости только в законных условиях, с этой точки зрения трудно одобрить насильственное изменение социальных устоев общества. Поэтому, а также потому, что в наших символических книгах невозможно найти откликов на широко дискутировавшийся в средние века вопрос о так называемом убийстве тирана, кажется очевидным, что позиция лютеранства в этом отношении негативная. Это вполне гармонирует также с тем фактом, что Лютер не был знаком с учением о суверенитете народа; он считал неотъемлемым свойством больших общественных групп то, что они управляются конкретной властью. Установлено, что Лютер видел в общественной ломке только нарушение права. При ней люди нарушают одно из основных правил права и суда, а именно то, что никто не может быть судьей в своем деле. Поэтому Лютер и говорил, что восстание в одинаковой мере уничтожает как виновных, так и невиновных.

В новых исследованиях о Лютере обращается внимание на те места, где Лютер часто, хотя и сдержанно, говорит о праве на сопротивление. Такие места имеются, например, в беседе, произнесенной им в 1539 г., в которой Лютер, между прочим, говорит о «человеке беззакония» (2 Фес. 2, 3). Лютер заключает, что и власть может поступить неправильно. Она может совершить проступок или даже быть тиранией, которая презирает всякий закон и право. Наконец, она может быть беззаконным тираном (*tyrannus apertus*), который не только произвольно нарушает закон, но и вообще отказывается признавать над собой какое-либо начало. Тут уже речь идет о всемирном тиране (*tyrannus universalis*), который, по мнению Лютера, уже не является властью в смысле Рим. 13, 1—7. Это — монстр, который восстает против Бога. Такому должен сопротивляться каждый без исключения.

Хотя приведенные места из новых исследований о Лютере и дают повод к пересмотру традиционного лютеранского толкования в том смысле, что понимание Лютера о праве на сопротивление власти является более широким, чем думали раньше, из этого не следует делать слишком далеко идущих выводов. Кажется вероятным, что Лютер не имел в виду какой-либо конкретной ситуации. Он вряд ли мог представить себе демонскую действительность руководимого Гитлером тоталитарного государства, а вероятно, больше думал о какой-то неопределенной эсхатологической эпохе.

Сдержанное и в большинстве случаев отрицательное отношение Лютера к насилию при социальном переустройстве богословски связано как с его толкованием из Евангелия, так и с учением о режимах. Если с помощью Евангелия оправдывается насилие в области земного режима, то происходит смешение режимов. Если же Евангелие притесняется, для его защиты не следует прибегать к силе, иначе Евангелие изменится и станет законом.

Таким образом, лютеранство принимает насилие только как средство законного правительства для восстановления справедливости. Когда же справедливость рассматривается с точки зрения закона и порядка, тогда, согласно лютеранскому взгляду, никакое другое использование силы не может быть морально оправданным. В этом воззрении имеется только одно исключение. В том случае, когда правительство само не признаёт право, а сознательно ставит себя вне его, можно считать, что оно перестает быть властью в смысле учения лютеранских символических книг. А они определяют суть власти согласно Рим. 13, 1—7, а именно, что власть является службой Божиим, которому следует подчиняться по совести. Если нет правды, нет и добровольного морального выбора, а значит, нет и основы для осуществления велений совести. В таком случае допускается мысль, что власти в том смысле, как она описана выше, нет, и тогда запрет восставать против нее теряет свою силу. К этому заключению пришли, например, немецкие христиане-антифашисты.