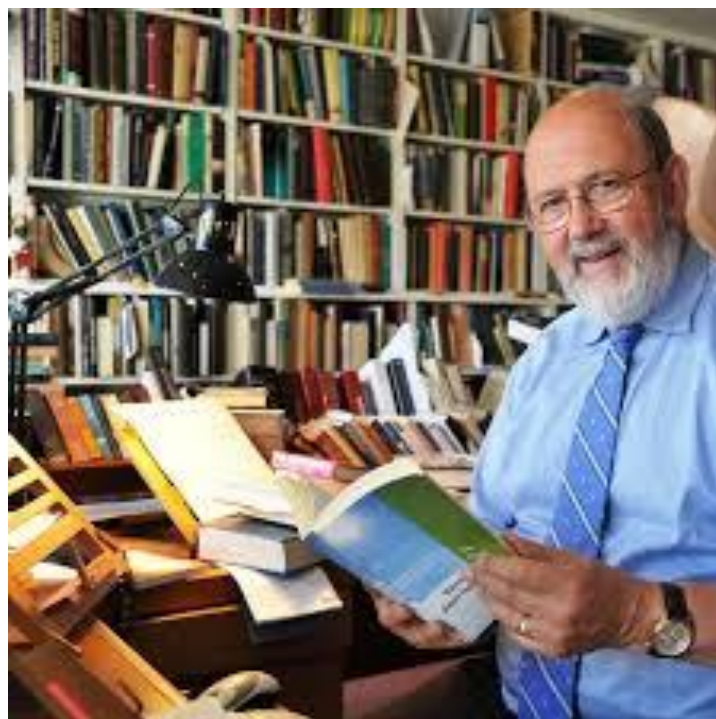


ОПРАВДАНИЕТО

Божият план и видението на Павел



ОТ Н. Т. РАЙТ

ВЪВЕДЕНИЕ

Когато чух за книгата на Джон Пайпър *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright* аз се почувствах раздвоен между две чувства. От една страна, както се казва, за актьорът е без значение дали играе герой или злодей стига името му да се чува извън театъра. От друга има опасност ако хората те виждат единствено като злодей образът да се лепне и те да започнат да те възприемат единствено като такъв. Така, въпреки началното си нежелание да бъда въвлечен в детайлен спор точно в момент, когато съм прекалено зает с други неща, в края на краищата реших, че трябва да дам някакъв начален отговор.

Казвам начален понеже аз по никакъв начин не считам тази книга за изчерпателна. Пайпър е част от растящия брой хора, които, решавайки, че великата реформаторска традиция, която разбира и проповядва Павел по един точно определен начин е под атака, скачат в нейна защита и всяка седмица ни носи загрижени отговори към „новата перспектива върху Павел” и към мен като един от нейните проводници. Тук не мога да навляза в спор относно всичко това и значимите автори, с които не съм в състояние да дебатирам детайлно са твърде много. Надявам се, както казвам в първата глава, да нахвърлям нещо, което прилича повече на обходна маневра отколкото на детайлно предизвикателство на всеки възможен фронт. Последното би довело до единоборство не само за всеки ред написан от Павел, но и за всичко останало, което някой е казал за всеки ред написан от Павел. Съществува място за подобна книга, но тази е различна.

Но за какво става въпрос? Един бодър английски наблюдател принадлежащ към тази част от църквата, която обичайно не е особено загрижена за детайлите свързани с „учението за оправданието” говореше за размяна на текстове и канадска борба внушавайки, че това е някакъв интересен спорт за тези, които обичат подобни неща, но не особено значим за по-широките грижи на църквата. Може да е изненадващо, но аз не мисля така. Оправданието е изключително важно. Споровете свързани с учението в множество различни контексти всъщност са фокусната точка на няколко други проблема, с които всички се сблъскваме.

Какво тогава е чак толкова спорно? Разбира се, точно за това говори тази книга. Но може да е полезно ако аз обясня съвсем накратко къде лежат поне някои от най-важните проблеми.

Да започнем с това, че той отчасти е свързан с *природата и обхвата на спасението*. Мнозина западни християни в продължение на много векове са разбирали спасението в смисъл на „да отидеш на небето когато умреш.”

Аз и други хора казваме, че това е неадекватно. В Библията спасението не е Божието избавление на хората *от* света, но избавлението на самият свят. Цялото творение трябва да бъде освободено от робството на тлението (Римл. 8:21). На други места аз съм писал подробно за това, най-вече в [Surprised by Hope](#) (San Francisco: HarperOne, 2008). Мнозина от реформираната традиция, представлявана от Джон Пайпър, са съгласни с това. Но аз не смятам, че те все още са позволили на това да окаже влияние върху начина, по който мислят за следващите въпроси.

Второ, въпросът е свърза със *средствата* на спасение, как то бива осъществявано. Тук Джон Пайпър и традицията, която той представлява, са казвали, че спасението се осъществява от уверенията Божия благодат, действаща чрез смъртта на Исус Христос на наше място и от наше име и прилагана единствено чрез вяра. Абсолютно. Съгласен съм на сто процента. В това обобщение няма дори една сричка, от която мога да се оплача. Но тук има нещо, което липсва – или по-скоро *някой* липсва. Къде е Светия Дух? При някои от най-големите реформирани богослови, не на последно място при самият Жан Калвин, делото на Духа е също толкова важно колкото и това на Сина. Но не можете просто да добавите Духа в края на уравнението и да се надявате то все още да има същата форма. Част от моят призив в тази книга е делото на Духа да бъде взето насериозно във връзка както със самата християнска вяра и с начина, по който тази вяра „действа чрез любов” (Галатяни 5:6). И начинът, по който тази водена от Духа действена вяра работи чрез любовта и всичко, което произлиза от нея, обяснява как Божието се осъществява окончателно избавление на Неговият народ от смъртта (Римляни 8:1-1).

Трето, въпросът касае *значението на оправданието*, за какво всъщност се отнася думата и нейните производни. Някои християни са използвали думите *оправдание* и *спасение* сякаш те са почти взаимозаменяеми, но това явно не е така в самото Писание. Оправданието е Божието дело, чрез което хората са „обявени в правилни отношения” с Него: така ни казват великите реформаторски богослови, включително самият Пайпър. Да, наистина. Разбира се. Но какво включва тази декларация? Как се случва тя? Пайпър твърди, че оправданието означава „вменяването” на „правдата” – съвършеното покорство на Исус Христос – на грешника, обличайки го с този статус от първия момент на неговото повярване до окончателното отиване в небето (Piper, [Future of Justification](#), p. 9). Аз разбирам силата на това твърдение и увереността, която то носи. Освен това аз съм съгласен с увереността, която учението за оправданието наистина носи, така както Павел я обяснява. Но, както твърдя в тази книга, начинът, по който Павел прави това не е същият като този на Пайпър. Учението за оправданието на

Павел е мястото където се срещат четири теми, които Пайпър, и други като него са пренебрегнали или маргинализирани.

Първо, учението на Павел за оправданието е свързано с *делото на Исус, Месията на Израел*. Не можем да разберем това, което Павел казва за Исус и за значението на Неговата смърт за нашето оправдание и спасение ако не видим Исус като Този, в Когото „*всички Божи обещания стават „Да“*” (2 Коринтяни 1:20). За мнозина автори, от които Пайпър не е нетипичен, дългата история на Израел изглежда функционира просто като фон, един източник на текстове доказателства и предобрази вместо като самата история на Божиите спасителни намерения. Пайпър и другите подобни на него ме обвиняват, че омаловажавам значението на спасителната, всъщност заместническа, смърт на Исус в учението на Павел за оправданието. Надявам се тази книга да отмахне това – както в същото време напомни на моите критици как тази част от Павловото богословие всъщност работи.

Второ, Павловото учение за оправданието се отнася за това, което ние наричаме *заветът* – заветът, който Бог е сключил с Авраам, заветът, чиято цел е била от самото начало спасителният призив към едно световно семейство, чрез което Божията спасителна цел за света ще се реализира. За Пайпър и за мнозина като него самата идея за подобен завет остава изцяло чужда и странна. Тези хора ме обвиняват, че измислям идеята за историята на Израел като един постъпателен наратив, в който вавилонския плен е удължен със стотици години, така че Исус в дните на Павел все още да очаква „краят на робството,” истинското изпълнение на заветните обещания. Независимо от силното заветно богословие на самият Жан Калвин и неговият положителен прочит на историята на Израел като изпълняваща се в Исус Христос, мнозина, които претендират за калвинистко или реформирано наследство днес отказват да приложат това по начина, както твърдя в тази книга, прави това самият Павел в съгласие със солидните библейски основания за темата на „продължаващото робство.”

Трето, Павловото учение за оправданието е фокусирано върху Божията *съдебна зала*. Бог като съдия „отсъжда в полза на” и по този начин оправдава за греховете им тези, които вярват в Исус Христос. Думата *оправдава* има тази съдебна зала за своя метафорична основа. За Джон Пайпър и тези, които споделят тази перспектива образът на съдебната зала означава нещо различно като вниманието пада върху предполагаемите морални постижения на Исус в спечелването, чрез съвършено покорство, на една правда, която след това може да бъде дадена на тези, които са Му верни. Пайпър и някои други ме обвиняват, че аз изкуствено налагам тази

рамка на съдебната зала върху Павел. Аз твърдя, че самият Павел настоява за нея.

Четвърто, Павловото учение за оправданието е свързано с *есхатологията*, т.е. неговото видение за Божието бъдеще за целия свят и за Неговият народ. В писанията на Павел, но по-специално в Римляни, той представя два момента: *последното* оправдание, когато Бог ще постави целия свят в ред и ще възкреси Своите от мъртвите и оправданието, в което този момент е очакван. За Джон Пайпър и за школата, която той представлява, настоящото оправдание понася цялата тежест. След това Пайпър и някои други ме обвиняват, че насърчавам хората да мислят за собствените си морални усилия както за допринасящи за тяхното последно оправдание и по този начин компрометирам самото благовестие. Аз твърдя, че просто се опитвам да отдам правото на това, което Павел казва и че когато добавим Духът към цялата картина виждаме как тя се променя из основи.

Всички тези спорове почиват на една основа: текста на Павловите писма. Пайпър твърди, че е верен на Писнанието, същото, разбира се, твърдя и аз. Някои критици на т. нар. нова перспектива говорят сякаш те са тези, които знаят „какво казва Библията“ докато другите се отнасяме не достатъчно сериозно към нея. Е, те се обръщат към егзегетиката и до егзегетиката ще достигнем, особено във втората част на тази книга. Макар разглеждането на ключови пасажии по необходимост да е кратко то е много по-пълно – и се занимава с целия текст, а не просто с няколко взети оттук оттам стиха – от това предлагано от повечето от моите критици.

Тези предварителни обобщения на много по-сложните аргументи трябва да подготвят читателя не за цялостното съдържание на това, което трябва да бъде казано от всяка страна, а за основните точки на съгласие и несъгласие.

Много съжалявам, че други задължения и тежестта на поставените ми от издателя крайни срокове ми попречиха да споделя първоначалния ръкопис на тази книга както с множеството приятели, които ми предложиха да помогнат така с Джон Пайпър (както той благодатно постъпи с мен). Въпреки това, макар да се надявам да съм представил нещата в една нова светлина и с нова любов, аз не смятам, че всъщност казвам много неща, които вече не съм казал на друго място в различните книги споменати в библиографията. Без съмнение някои мили хора ще направят коментари, които биха подобрили тази книга, но грешките и неяснотите са, както обикновено, и този път неизбежно, мои собствени. Все пак аз се надявам не след дълго да завърша четвъртия том (посветен на Павел) от моята

серия *Christian Origins and the Question of God* и че той ще помогне да по-нататъшно изясняване на нещата.¹

С радост посвещавам тази книга на моят приятел и спаринг партньор Джими Дън. Фактът, че с него няма да сме съгласни по някои въпроси не е нов. Аз съм безкрайно благодарен за неговото приятелство и общението в делото на благовестието тук и в североизточен Англия и по-конкретно в Дърам. Трябва да изразя благодарността си и към множество приятели и колеги, които ме насърчиха да пиша, макар и накратко, в отговор на Джон Пайпър и на тези, които споделяха тежкия ми товар в Дърам и в Английската църква, насърчавайки ме да видя служението на разясняване на Писанията, както лично така и писмено, както жизненоважна част от моето призвание.

Н. Т. Райт

Замъка Оукланд

Август 2008

¹ Книгата е издадена през 2013 като [Paul and the Faithfulness of God](#) (Christian Origins and the Question of God series Book 4) от SPCK . Тя действително хвърля допълнителна светлина върху вижданията на Н. Т. Райт – б. пр.

ЧАСТ I

ВЪВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1

ЗА КАКВО СТАВА ДУМА И ЗАЩО ТО ИМА ЗНАЧЕНИЕ?

I

Представете си, че ви гостува приятел, който, поради някакъв инцидент в образованието никога не е чувал, че земята се върти около слънцето. Като част от хубавият вечерен разговор вие поемате върху себе си задачата да му обясните как действа планетарна система. Да, разбира се, изглежда, че слънцето се върти около нас. Но това е просто ефект от нашата перспектива. Всичко, което сега знаем за астрономията потвърждава, че земята, на която живеем заедно с още няколко подобни планети, всъщност се върти около слънцето. Вие вземате книги, диаграми и скици и дори подреждате обекти на масата за кафе, за да демонстрирате своята идея. Вашият приятел се колебае между скептицизъм, интерес, момент на тревога и учудване. Накрая вие се усмихвате, вдигате още една наздравица и си лягате.

Много рано на другата сутрин, докато все още е тъмно, някой чука на вратата ви. Той е буден и облечен и ви кани на ранна разходка. Изкачвате се на хълма където цялата околност се разстила пред очите ви и, докато небето просветлява, вие можете да видите далеч на изток блестящият океан. Той се връща към разговора от предишната вечер. Толкова много мъдри стари хора са говорили за земята като за сигурна основа, на която стоим. Не казва ли един от псалмите нещо за слънцето, което се радва когато тича подобно на силен гигант в попрището? Да, разбира се, модерните учени винаги излизат с някакви интересни теории. Те може да имат своето място, но също толкова вероятно е да грешат. Не е ли по-добре да се придържаме към старата и изпитана вековна мъдрост?

Докато той се разпалва от морето най-накрая се появява огромното, ослепително, блестящо кълбо. Вие стоите в тишина гледайки величествения му изгрев изпълващ околността със златна светлина. Докато долният му ъгъл изчиства океана вие очаквате последната реплика с чувството на объркана неизбежност. И тя идва: “Сега виждаш,” – една ръка нежно ляга на рамото ти, той не желае да бъде твърде груб – “доказателството със собствените си очи. То наистина се върти около земята. И тези модерни теории и умни нови идеи – те може да има много, на което да ни научат, но в края на краищата ни отдалечават от истината. По-добре да останем с изпитаната и проверена истина, със здравата основа, на която сме стъпили. Не се ли радваш, че направихме тази разходка?”

Мога да си представя, че подобно на фарисеите слушащи Исусовата притчи за злите наематели, някои читатели веднага ще се ядосат, осъзнавайки, че разказвам тази история за тях. И може би е опасно да започвам една книга като отблъсквам още повече тези, с които съм въвличен в диалог. Но аз използвам историята с една конкретна цел: да направя съвсем ясно, че в настоящия момент в дебата относно св. Павел и значението на оправданието *така изглеждат нещата* поне за мен. Ние не сме в диалог. Аз пиша за Павел вече 35 години. Молил съм се, проповядвал съм и съм чел лекции докато съм търсил пътя си през неговите писма. Писал съм коментари на популярно ниво върху всички тях, голям коментар върху най-важното и още няколко книги и статии на различни нива, върху конкретни въпроси свързани с Павел. И проблемът не е, че хората не са съгласни с мен. Това е, което човек очаква и желае. Аз не мога да имам дискусия! Целта на разговорът е да се учим с и един от друг. Казвах на студентите си, че поне 20% от това, което им говоря е погрешно, но аз не зная кои 20%. Правил съм много грешки през живота си, в отношенията и в работата, и не очаквам да няма такива и в мисленето ми. Но докато някои от грешките на човек са доста очевидни – прекият път, който ни отвежда в копривата, изпитаната рецепта, която ни носи болка в стомаха, ударът в играта на голф, който праща топката в езерото – в живота на ума нещата често не са толкова ясни. Ние се нуждаем от други умове, които да ни предизвикват, да се връщат обратно за нас и да се занимават с нашите аргументи и анализи. Това е начинът, по който светът се върти.

Добре, може да отговори някой, не се ли случва точно това? От какво се оплакваш? Ето ги всички тези писатели, които спорят с теб. Не трябва ли да си радостен, че те поправят?

Е, да. Но проблемът е, че не това е начинът, по който нещата работят. От известно време обмислях да напиша тази книга, но накрая бях подтикнат да го направя понеже един от моите критици – Джон Пайпър, от баптистката църква Витлеем в Минеаполис, Минесота – се справи по-добре от останалите и отдели цяла книга, за да обясни защо греша относно Павел и защо трябва да се задоволим с опитаното и проверено богословие на реформаторите и техните наследници. (Или поне с някои от тях. Всъщност реформаторите не са съгласни помежду си както и техните наследници.). И проблемът не е, че той, както много други, не е съгласен с мен. Проблемът е, че той всъщност не слуша какво казвам. Той е наблюдавал с растящо притеснение предметите разположени по масата за кафе. Тя му е причинила една безсънна вечер. И сега той ме е довел на хълма, за да ми покаже славният изгрев.

Да, искам да кажа аз, аз зная за изгревите. Зная, че те изглеждат сякаш слънцето се върти около земята. Не отричам това. Но защо не слушаш какво се опитвам да ти кажа?

Отговорът може, разбира се, да бъде: “Понеже не обясняваш добре.” Или вероятно: “Понеже това, което казваш е толкова неясно и объркано, че е по-добре да се придържаме към ясните обяснение, което има смисъл.” И понеже е възможно това наистина да е така аз пиша тази книга, за да се опитам още веднъж да обясня за какво говоря – което означава да обясня какво смятам, че казва св. Павел.

Но съществува и един по-тревожен възможен отговор. Моят приятел – и повечето от хората, с които ще споря тук, са хора, които желая да смятам приятели – просто не позволяват нещата, които се опитвам да кажа да се достигнат до умът им. Той взема частици от моят анализ и аргумент, притеснява се от тях, клати глава и се връща към великата история, която вече знае. (Докато пиша това на бюрото ми се появи новото издание на *Christian Century*, в което има статия от учен, за когото един студент беше казал: “Обичам това, което казва, но не мога да го накарам да остане в главата ми. То е толкова различно от това, което вече съм научил, че умът ми продължава да превключва на старата вълна.”). И отчасти понеже съм повече от слабо притеснен от това, което отново и отново се случва в сайтове, във въпросите след лекции, в журналистически интервюта и все повече в академични или полу или псевдо академични статии и книги аз реших още веднъж да обясня нещата.

Всъщност не възнамерявам тази книга да бъде моята “последна дума” по въпроса. Остава една по-голяма задача, по която съм работил през целия си живот, една книга върху Павел, която сега е планирана като четвъртия том от поредицата *Christian origins*. Но аз не желая да отделя 200 страници от тази книга за детайлна дискусия с Пайпър и други подобни писатели. Има много въпроси в много различни посоки, с които трябва да се занимая и върху които да се концентрирам в една по-голяма книга от яростните малки битки, които се водят в различните кръгове. Да направя това означава обемът на книгата да излезе извън всякакъв контрол.

Има още две причини, поради които започнах с историята за приятеля, който мисли, че слънцето се върти около земята. Първата е, че в алегоричното значение на историята аргументът, който извеждам – диаграмите, картините, обектите на масата за кафе – означават един свеж прочит на Писанията. ***Те не са изкуствените наслагвания върху Писанието на теории намерени отнякъде другаде.*** Но отговорът, който се представя като “доказателството с нашите очи,” “най-очевидното значение” и т.н. е дълбоко обусловен от това, че в критичната точка се

обръща към традицията, Да, човешката традиция – дори от някои изключително умни, посветени и учени хора. Откакто за първи път прочетох Лутер и Калвин, особено втория, аз реших, че без значение дали съм съгласен или не с всичко, което казват, техният метод ще бъде и мой: да се потопя в Библията, в еврейският и арамейски Стар Завет и в гръцкия Нов Завет, да я направя част от моето кръвообращение по всеки възможен начин, в молитва и с надежда, че ще бъда в състояние да поучавам по един свеж начин Писанията за църквата и за света. Най-голямата чест, която можем да окажем на реформаторите не е да ги третираме като непогрешими – те биха били ужасени от това – а да постъпим като тях. Има една голяма свързана с метода ирония когато Джон Пайпър твърди, че, според мен, църквата е била “на погрешна позиция” в продължение на 1500 години. Въпросът не е, че аз всъщност не твърдя това. Въпросът е, че именно това казват хората за неговите герои, за Лутер, Калвин и останалите. Лутер и Калвин са отговаряли от Писанието; съборът в Трент отговорил като се обърнал към традицията.

Втората причина, поради която аз започнах с притчата за приятеля, земята и слънцето отново е по-дълбока. Тя е свързана с богословски, пастирски причини и стои близо до центъра на това, което е заложено на карта в този дебат както и в много други. Богословският еквивалент на предположението, че слънцето се върти около земята е вярата, че цялата истина на християнството *е свързана изцяло с мен и с моето спасение*. През последните няколко седмици прочетох дузини книги и статии по въпроса за оправданието. Отново и отново авторите, от различен произход, предполагаха, приемаха за даденост, че централният въпрос на всичко е: “Какво трябва да направя, за да се спася” или (начинът, по който го представя Лутер) “Как мога да намеря благодат пред Бога?” или “Как мога да постигна правилни взаимоотношения с Бога?”

Не ме разбирайте погрешно. Задръжете гневните реакции. Спасението е изключително важно. Разбира се, че е! Личното познаване на Бога противопоставено просто на знанието или на мисленето за Него е в сърцето на християнския живот. Откритието, че Бог е благодатен, а не отдалечен бюрократ или опасен тиранин, е добрата новина, която постоянни ни изненадва и освежава. *Но ние не сме центъра на вселената*. Бог не се върти около нас. Ние се въртим около Него. Може да изглежда, от нашата гледна точка, като че ли “аз и моето спасение” са началото и краят на християнството. За съжаление много хора – много посветен християни! – проповядват и живеят по този начин. Това не е проблем свързан конкретно с църквите водещи началото си от Реформацията. Той се връща обратно до средните векове в западната

църква и по подобен начин заразява и оказва влияние върху католици и протестанти, либерали и консервативни, висока и ниска църква.

Но цялостния прочит на самите Писания ни разказва една различна история. Бог е създал хората с определена цел: не просто за самите тях, не просто, за да бъдат те в общение с Него, но за да може *чрез* тях, като носители на образа, да донесе Своят мъдър, добър, плодоносен ред в света. И последните сцени от Писанието, в книгата Откровение, не описват човешките отиващи на небето, за да бъдат в близко и интимни отношения с Бога, а небето слизащо на земята. Тези интимни отношения в Бога, които наистина са обещани и възхвалявани в тази велика сцена на новия Ерусалим веднага преминават към една преливаща, по-нататъшна изцелителна креативност, реката от водата на живота течаща от града и дървото на живота с листа, които носят изцеление на народите.

Това, което е заложено на карта в настоящия дебат не е просто фината настройка на теориите за това какво точно се случва при оправданието. Ние веднага се оказваме, както един човек, който правеше обзор на книгата на Пайпър каза донякъде язвително, въввлечени в един вид евангелска канадска борба, един вид състезание по замеряне със стихове, в което стихове от Павел, гръцки корени, тайнствени позовавания на източници, както древни така и модерни и понякога (за съжаление) груби думи хвърчат из стаята. Мнозина ще гледат от разстояние, подобно на съседни наблюдаващи неприятна семейна караница. Да, в тази книга ще има малко и от това. Това е неизбежно имайки в предвид предмета и централната важност на самото Писание. Но истинският въпрос е, че спасението на хората, макар, разбира се, да е изключително важно за тези хора, е част от една по-голяма цел. Бог ни спасява от коработушение в света, не за да можем да се облегнем назад и да кръстосаме крака в Неговата компания, но да бъдем част от Неговият план да обнови света. ***Ние сме в орбитата на Бога и Неговата цел***, не обратното. Ако реформираната традиция беше третирила евангелията като еднакво важни на посланията тази грешка никога нямаше да се случи. Но тя се е случила и ние трябва да се занимаем с нея. Земята, и ние заедно с нея, се върти около слънцето на Бога и Неговата космическа цел.

Иронично, това твърдение може да се чуе като радикалното приложение на оправданието чрез вяра. „Не нося нищо в ръката си,“ пее поетът, „за кръста само се държа.“ Разбира се, ние гледаме отвъд себе си към Исус Христос и към Него разпнат, към Бога, Чиято славна любов и милост са Го изпратили, за да умре за нас. Но въздишката на облекчение, която е характерната християнска реакция на хората научаващи за оправданието чрез вяра (“Ти искаш да кажеш, че аз не трябва да правя нищо? Бог ме

обича и ме приема какъвто съм именно понеже Христос е умрял за мен?") трябва веднага да роди едно по-дълбоко осъзнаване именно в тази връзка: "Искаш да кажеш, че все пак не всичко е свързано с *мен*? Аз не съм центърът на вселената? Всичко е свързано с Бога и Неговата цел?" Проблемът в историята на западната църква е, че докато първата идея е била ентузиазирано приемана, втората е била пренебрегната. И с това понякога доброволно невежество се е промъкнал обратно в богословието, дори в доброто, не говорещо глупости, здраво богословие на Реформацията, шепота на змията, че всъщност всичко е свързано с нас, че "моята връзка с Бога и "моето спасение" все още обозначава центъра на вселената. Аз съм героят в тази пиеса. Дори Исус се качва на сцената, за да ми помогне и да ме измъкне от бъркотията, в която съм попаднал. И зад всички разговори за "нова перспектива," "стара перспектива", "свежа перспектива" и всякаква друга перспектива, за която можете да се сетите, това, за което съм загрижен и причината, заради която пиша тази книга не е просто да изясня няколко технически детайла, или да оправдая себе си – велика ирония за книга като тази! – от своите критици ("*Малко нещо е,*" пише Павел, "*да бъдат съдени от вас или от човешки съд; дори сам аз не съдя себе си....защото Господ е, Който ще ме съди*"). Причината, поради която пиша тази книга е понеже настоящите битки са симптоми за нещо много по-голямо, пред което църквата се изправя в началото на 21 век и понеже знаците за опасност, особено неспособността да се чете Писанието с цялата му стойност, геоцентричното богословие на благочестието, което споменах, са навсякъде около нас. С други думи аз не се обръщам към моите критици просто с молба да дадат на моето конкретно тълкуване на св. Павел някакво място в къщата или поне позволение да обитава кучкарника в задния двор където лаят кучетата и виенето му може би няма да причиняват такова неудобство. Вместо това аз предлагам богословието, цялото богословие на св. Павел вместо орязаният и себечетричен прочит, който е станал ендемичен в западната мисъл, високото и велико богословие на св. Павел, което, когато дори ако само за миг го зърнете ви заслепява подобно на сутрешното слънце изгряващо над морето, е спешно необходимо докато църквата се изправя пред задачата да започне своята мисия в опасния утрешен свят и което не може да бъде направено от гледащите навътре сотериологии, които сами се оплитат в една паяжина от свързани текстове и вторични теории....

Преди всичко интересно е защо определени учения и егзегетични въпроси изведнъж експлоатират в определен момент. Миналият ноември обядвах заедно с човек, когото не бях срещал дотогава. Бяхме заедно с други хора в един хубав ресторант. Докато заемахме местата си той се обърна към мен и каза енергично: "Как бихте превел *gendmetha* във 2 Коринтяни 5:21?" Втрених се в него през масата. Всички очакваха моят отговор. Ще

достигна до това по-късно в книгата; но идеята ми е да попитам: какво е това в нашата култура, нашето време, нашите църкви, нашият свят, което изведнъж ни кара да ни сърби на това място, да ни сърби толкова, че да трябва да се почешем дори на обществено място? Отговорът на въпроса може да запълни още няколко книги, но той не може да бъде *просто* “понеже благовестието е заложено на карта” или “понеже има души за спасяване.” Живеем в един много сложен свят и внезапното вулканично изригване на гневни, объркани опасения към т. нар. нова перспектива върху Павел може, интересно, да бъде забелязано в една социокултурна и дори политическа среда където един цял начин на живот, един цял начин да разбереш християнската вяра и да се опиташ да я живееш, един цялостен начин да бъдеш човек, изведнъж усеща, че е изложен на риск. Той може да е сроден (например) с големият и сложен проблем в западното християнство, проблемът показващ явния сблъсък между тези, които извличат своята вяра от четирите евангелия гарнирана с няколко парченца от Павел и тези, които я основават върху Павел гарнирайки я с няколко парченца от евангелията. Тези проблеми на свой ред трябва да бъдат поставени върху по-широките въпроси в западната църква както е направено (например) от Роджър Олсън в една скорошна книга където той разграничава “консервативните” (хора като Дон Кросън от Trinity Evangelical Divinity School) от “пост консервативните” хора като мен. Винаги е интересно да откриеш, че принадлежиш към група, за която дори не знаеш, че съществува. Конкретно това културно разделение е твърде американско и както казват там аз не мисля, че съм куче, което участва в тази битка. Разбира се, зад делението на Олсън има много повече културни и социални тектонични плочи извиващи се на тази или онази страна. Не можем да смятаме, че можем да дискутираме 2 Коринтяни 5:21, Римляни, или Галатяни в някакъв вакуум. Всичко е взаимосвързано и когато хората усещат, че подът се клати, а покъщнината се тресе, те се плашат.

Пробвайтеследното. Отиде в блоговете ако смееете. Наистина е крайно време да развием една християнска етика относно блогването. Лошият характер си е лош характер дори зад очевидната уединеност на собствения харддиск и грубите и несправедливи думи, веднъж освободени в “пространството,” вилнеят наоколо и създават истински вреди. И що се отнася до практиката да се казват злонамерени и неверни неща докато се крием зад псевдоним – е, ако аз получа подобно писмо то отива директно в коша. Но киберпространственият еквивалент на крайпътен бой не се случва случайно. Хората пишат зловни, гневни, клеветнически и неверни обвинения понеже чувстват, че светогледа им е нападнат. Да, аз имам пастирска загриженост за такива хора. (И, между другото, пастирска загриженост за всеки, който отделя повече от няколко минути на ден, за да участва в дискусии в блогове, особено ако използва псевдоним: дали

Богът-Творец е създал хората с тази цел?) Но понякога светогледите наистина се разклащат. Те могат да станат идолопоклоннически и себични. И аз се опасявам, че това се е случвало и продължава да се случва дори в добре поддържаният, блестящ християнски контекст – включително, разбира се, моят собствен. Джон Пайпър пише, казва ни той, като пастир. Аз също.

На практика той пише като един, който, в края на краищата, споделя моите собствени опасения. Когато неговата книга излезе той ми изпрати копие от нея и в него написа мило, със собствената си ръка: “За Том, с любов и уважение и със загриженост, копнеж и молитва Исус Христос, Господът на вселената, Който държи живота ни в ръцете Си, да ни даде един ум за пълнотата на Своята слава и за доброто на този стенещ свят.” Това е и моят копнеж и молитва. Земята продължава да се върти около слънцето. Исус е героят в пиесата и ние сме малки, второстепенни участници, петият слуга, седмият войник, които се появяват за миг, казват една дума и отново изчезват горди, че са споделили Неговата сцена и, макар и за миг, са били малка част от Неговото действие. Поради тази причина аз усещам тази картина в книгата на Джон Пайпър и понеже, за разлика от някои от моите критици, (включително някои от тези, чийто думи са цитирани на задната корица на тази неговата книга!) той беше съвестно честен, сърдечен и щедър във всичките ни разговори аз не пиша със свито сърце (“О, каква полза? Той никога няма да разбере. Нека да си мисли, че слънцето се върти около земята щом това го прави щастлив!”), но с надеждата, че може би, само може би, ако отдели известно време, вземе малко повече книги и може би един телескоп, монетата ще падне на правилната страна, моментът “Аха!” ще настъпи, новият светоглед ще си дойде на мястото и всичко ще стане ясно.

И критици, моля ви, отбележете, аз не защитавам срещу всеки новодошъл крепостта наречена нова перспектива. Надявам се не просто да направя нещата по-ясни отколкото са били, но и сам да видя всичко още по-ясно отпреди. Вероятно ако успея да видя нещата по-ясно може да успея и да ги изкажа по-ясно.

На практика на това място въпросът за новата перспектива и нейните многобройни съперници става по-маловажен. Има моменти, в които съм искал изразът никога да не беше измислян. Всъщност, вероятно поради фройдистки причини аз съм забравил, че съм го измислил самият аз (макар че дори и така той е бил взет назаем от Крисер Стендал) докато Д. Д. Г. Дън, на когото той обикновено е приписван щедро посочи, че аз съм го използвал в моята Тиндейл лекция през 1978, в която, както си спомням, той стоеше на първия ред. Моите отношения с Джими Дън, понякога

бурни, понякога озадачаващи, сега щастливи (той ме учуди и смири когато ми посвети скорошната си голяма книга *The New Perspective on Paul* и моето връщане на жеста посвещавайки му тази е една малка благодарност за дългите и удачно поддържани колегиални отношения) могат да научат незапознатите на най-важното нещо свързано с новата перспектива, а именно, че няма такова нещо като новаТА перспектива (независимо от името на новата му книга!). Има единствено едно голямо семейство от перспективи, някои с повече, а други с по-малко семейна прилика, между които се водят жестоки вътрешни кавги. Няма обединен фронт (подобно на известният шуманов „League of David Against the Philistines,“ битката срещу Росини от една страна и Вагнер от друга) отблъскващ своеволните орди на Уестминстърската изповед с бичите рога на либералното библейско изследване. Нещата не работят по този начин. Всъщност всеки, който обърне сериозно внимание на работата на Ед Сандърс, Джими Дън и мен (поради някаква причина ние често сме споменавани като основните жертви: защо не Ричард Хейс или защо не Дъглас Кембъл или Тери Доналдсън или Брус Лонгенекер?) ще види, че ние имаме поне толкова несъгласия помежду си колкото и тези извън този (много малък и твърде примамлив) кръг. Джими Дън и аз се различаваме от поне 30 години относно христологията на Павел, значението на Римляни 7, за *pistis Christou* и в последно време, което вероятно е важно, върху въпроса за продължаващото изгнание на Израел. Ед Сандърс няма конкретна причина да не е съгласен с мен – не зная той да е проявявал някакъв особен интерес към нещо написано от мен, но моята благодарност за стимулите дошли от неговата работа са били интересно съчетани с големите ми несъгласия с него в точка подир точка не само върху детайлите, но и върху метода, структурата и значението. Добре си спомням един семестър в Оксфорд когато аз четях лекции върху Римляни в 11 часовете в понеделник, сряда и петък и Ед Сандърс говореше върху богословието на Павел същите дни в 10. Студентите излизаха от неговите лекции и влизаха направо при мен и в повече от един случай аз казвах нещо, което предизвикваше вълна от смях: аз директно, макар и несъзнателно, бях казал нещо противно на това, което Сандърс беше казал предишния час.

Всичко това е начин под формата на анекдот, но значимо да кажа: критиците на новата перспектива, които са започнали да се плашат от Сандърс не трябва да предполагат, че Дън и аз плаваме под същото знаме. Всъщност както друг стар приятел, Франсис Уотсън, сега показва ясно, е време да се придвижим отвъд новата перспектива, да развием съвсем различни начини да четем Павел, които ще са по-честни към него исторически, егзегетично, богословски и (надявам се) пастирски и евангелски. Това може да означава да възкресим някои елементи от т. нар, стара перспектива, но Пайпър и другите като него не трябва да се радват

твърде бързо. Нещата не се връщат към реформираните – освен в смисъл, че, поне аз, оставам абсолютно посветен на метода на Реформацията да поставям под въпрос всички традиции в светлината на Писанието. Време е да се придвижим напред. Всъщност аз се надявам, че съм показал това чрез заглавията на последната си книга върху Павел, макар че американският издател донякъде замъгли това (английското заглавие е *Paul: Fresh Perspectives*, което е преведено в Америка като *Paul: In Fresh Perspective*).

Все пак това, което следва не е един опит да защитавам нещо монолитно наричано новаТА перспектива, със сигурност не да спасявам някои от странните неща, които Ед Сандрс казва, но още един път да се потопим в Павел, неговите писма и богословието му, в директен и понякога недиректен дебат поне с някои от тези, които са изразявали своето твърде явно притеснение когато аз съм се опитвал да направя това преди. Поне с някои от тях. Днес има твърде много хора, които пишат по всички тези въпроси. Много полезната скорошна книга на Майкъл Бърд съдържа 18 стр. библиография, основно на английски и американски творби (има много повече, германците, без да гледам по-надалеч, не спят) и уебсайта „Paul Page“ сега обновява тази библиография. Дори да бях в състояние да посветя цялото си време на този непрестанно увеличаващ се порой от литература, да не споменавам по-широките изследвания върху юдаизма от 1 век, езичеството и християнството, които поставят всичко в неговият правилен контекст, и новите коментари на определени книги, би било трудно да се справя. Аз имам, както се казва “ежедневна работа,” която е много изискваща и която включва, но отива много отвъд моите отговорности да изяснявам и защитавам учението на Библията. (Фактът, че завършвам работата си над тази книга по време на Ламбетската конференция през 2008 говори сам по себе си. За мен очевидно не е възможно да се занимава директно по начина, по който заслужават, с повече от малка част от скорошните публикации. Все пак аз мисля, че можем да превърнем тази необходимост в добродетел . Много от книгите и статиите, за които говорим постигат целите си като визат в дискусия с второстепенната литература изпълвайки половината от всяка страница с дребни бележки под линия. Самият аз съм написал доста бележки под линия на своето си време и зная, че те имат свой собствен потенциал да бъдат елегантни и дори да проявяват хумор. (Когато родителите ми прочетоха моята докторска дисертация те я нарекоха “Оксфордската книга на бележките под линия”, а когато направиха това за моя брат Стивън малко по-късно същата година те я нарекоха “Дърамската книга на бележките под линия.”) Но за повечето читатели, дори за читателите-учени, подобен начин на писание може да стане помпозен и схоластичен когато текста и основните въпроси са погребани под един куп прашна баластра. Спомням си как късният Бен Майер говореше за тези, които

молят за хляба на прозрението, а им е даван камъка на изследването. Човек може да перифразира това: вместо хляба на благовестието човек получава скорпиона на вътрешните научни битки. Опитвайки се да избягна тази опасност аз добре съзнавам обратната: ключови неща казани в дебата могат да останат неотговорени. Не можем да променим това. Ще се опитам да се обърна към основните въпроси и към интересните детайли, когато са актуални, в основния текст. Да използвам една опасна метафора: има два начина да спечелиш една битка. Можеш да дадеш най-доброто от себе си, за да убиеш колкото можеш повече врагове докато останат малко или никой, който да ти се противопоставя. Или можеш просто да обградиш врага си, така че да разбере, че позицията му е незащитима. По-голямата част от скорошната литература опитва първия метод. Тази книга цели второто. Зная че има много пешаци, които ще продължат да се крият в джунглата вярвайки, че тяхната страна побеждава. Но аз се надявам, че следващото поколение без предварителна репутация, която може да изгуби и позиции да защитава, ще разбере посланието.

II

На ум ми идва друг образ. Понякога изправен пред пъзел човек се изкушава да направи нещата по-лесни като пренебрегне половината парчета. Поставете ги обратно в кутията! Не мога да се справя с толкова много! Резултатът, разбира се е, че пъзелът става по-труден, а не по-лесен. Все пак, човек може да си представи човек, който опитва катастрофалния ход да се справи със ситуацията чрез груба сила свързвайки едно с друго парчета, които всъщност не си пасват съвсем, за да създаде все пак някаква картина. (Спомням си една стара шега за бившите офицери от Щази, източногерманската тайна полиция. За да определят за каква работа са подходящи в новата Германия те били задължени да направят един тест за интелигентност. Дали им дървена рамка с няколко дупки с различна форма и набор от дървени блокчета, направени така, че да пасват на дупките. Когато теста завършил всички блокчета били поставени в рамката; но се оказало, че докато някои от офицерите наистина били доста интелигентни повечето от тях просто били много, много силни.)

Идеята на този примера с пъзела трябва да е очевидна. Пишейки тази книга аз четох не само ключовите текстове, с които трябваше да се занимава, но и статии за оправданието в богословските и библейски речници, които имах под ръка. Отново и отново, дори когато изглеждаше, че авторите обръщат голямо внимание на библейските текстове, някои от ключовите елементи в учението на Павел просто липсваха; Авраам и обещанието, което Бог му дава, съществуването в Христос, възкресението и новото творение, събирането на евреи и езичници заедно, есхатологията в смисъл на Божият

план движещ се към определена цел през историята и, не на последно място, Светия Дух и формирането на християнския характер. Къде бяха те? Докато чета текстове като Римляни и Галатяни е трудно да си представя как някой може да напише дори три изречения за оправданието без да спомене повечето от тези елементи, но тези статии успяваха. (Трябва да спомена едно забележително изключение. Големият консервативен учен Д. И. Пакър в своята статия в New Bible dictionary включва на практика всички изброени по-горе, така че, макар да поставям под въпрос някои аспекти от неговия синтез, той представя една много по-пълна и цялостна картина от повечето си съперници.)

Нито пък това е единствената тема, която липсва. Вие можете да кажете много за една книга на Павел като видите кои пасажии просто не се появяват в индекса. Джон Пайпър, изненадващо, не дискутира Римляни 2:25-29 или Римляни 10:6-9, абсолютно ключови пасажии за Павел и със сигурност за моето разглеждане. Нито в някой момент той се занимава с това, което за мен е централно, въпросът за павловото разбиране за Божието обещание към Авраам в Битие 15. Той споменава последния текст единствено, за да каже, че Павел “взема езикът за вменяването” от Битие. В това Пайпър е изцяло съгласен с Ед Сандърс за Павловото използване на Битие като просто инцидентно удобство без да гледа към по-широкият му контекст още по-малко за мястото на Битие 15 като една от най-важните контролни истории за Павел. Дори Джими Дън, дискутирайки дали Павел е “заветен богослов” не успява дори да постави въпроса защо Павел избира Битие 15 не просто като текст доказателство, а като основната тема на две от своите най-важни глави.

Един допълнителен пример ни е даден от обичайното интересно, цялостно и научно обобщение на предмета от Стивън Уестърхолм. Независимо от прекрасните препоръки на задната корица на книгата Уестърхолм успява да остави 2/3 от парчетата на пъзела в кутията. След 400 страници човек не знае, че оправданието за Павел е свързано тясно с идеята “да бъде в Христос” – макар че споровете за “юридическите” и “участническите” категории представляват най-голямата дискусия върху богословието на Павел през последните 100 години, а работата на Сандърс се явява просто още една висока точка (следвайки Швайцер и много други) в издигането на “участието” като главна позиция. Уестърхолм просто пренебрегва цялата тема, независимо от факта, че много други реформирани богослови, противопоставяйки се на лутеранската традиция, са смятали, че това на практика е удачният контекст за разбирането на самото оправдание. Вероятно това е свързано с факта, че Уестърхолм, един от най-големите противници на новата перспектива, изглежда не забелязва съществуването, още по-малко значението, на “вменената правда на Христос” която, за

Пайпър и други, е основният въпрос; и с факта, че той определя К.Е.Б. Кранфийлд в неговата класация като лутерански богослов независимо от признанието, че Кранфийлд принадлежи твърдо към “реформирания” лагер – той прекарва голяма част от научната си кариера опитвайки се да измъкне прочита на Павел от ръцете на едно виждано като антиномианско лутеранство. Прекалено много парчета от пъзела са пометени от масата чрез този начин на разглеждане.

Две парчета по-конкретно, нито едно от които не е особено характерно както за старата така и за новата перспектива, изглежда привличат вниманието на самия Павел. Всъщност те са доста здраво свързани едно с друго. Първо, имаме Павловото богато и фино използване на Стария Завет. Тук аз следвам и след това отивам по-далеч от плодотворната работа на Ричард Хейс. Когато Павел цитира Писанията той редовно иска да се обърне не само към действителните цитирани думи, а към целия пасаж. Отново и отново, когато погледнете главата, от която е взет цитатът, един сноп светлина пада обратно върху действителният аргумент на Павел. Сред многото любими примери аз споменавам 2 Коринтяни 4:13 “ *А като имаме същия дух на вяра, според писаното: „Повярвах, за това и говорих“, то и ние, понеже вярваме, затова и говорим.*” Какво добавя цитирането на Псалм 116:10 към този аргумент? Със сигурност вярването-затова-и-говоренето е съвсем очевидно. Не е ли това, което човек обикновено прави? Да, но погледнете целия Псалм – този, който е известен като 116 в еврейската и английската библия, разделен на две в Септуагинта. Това е молитвата на човек, който страда ужасно, но който се доверява на Бога и е избавен. С други думи, това е точно молитвата на човек в ситуацията на Павел във 2 Коринтяни 4. Павел държи в ума си целия Псалм и желае читателите също да доловят това ехо. Този принцип на тълкуване сега е до голяма степен установен като поне един сред останалите в разбирането на начина, по който Павел ползва Писанията. Той не е характерен единствено за новата перспектива – макар да е характерен или дори особено важен за множество течения в юдаизма от времето на втория храм, изучаването на което е, разбира се, един важен, макар и спорен, елемент от новата перспектива.

Второ, и доколкото се отнася до мен абсолютно централно за Павел, тук е разбирането на апостола за историята на Израел и за целия свят както една единствена последователна история, която, достигнала своята кулминация в Месията Исус, сега се развива по свежия начин, който Богът-Творец, Господарят на историята, винаги е имал в предвид. Това също е една характеристика на юдаизма от втория храм макар отново, тя да не е била особено характерна за новата перспектива.

Това е толкова важно за всичко, което следва в тази книга, че аз ще кажа за него малко повече. Подчертаването на Павловият прочит на “историята на Израел” не е просто един начин да се прави “наративно богословие” сякаш някои хора обичат да правят богословие с абстрактни твърдения докато други предпочитат, както един вид културен вкус, да мислят с истории. Това е един опит да разберем как споменаването от Павел на Адам и Авраам, на Мойсей и пророците, на Второзаконие и Исаия и дори на Псалмите, означават каквото означават понеже той има в сърцето и в главата си, подобно на твърде много евреи от времето втория еврейски храм, една велика история на сътворението и завета, на Бога, Неговия свят и Неговите хора, *която се е движела напред като една единствена история и която продължава да прави това*. Този път виковете на пророците идват не толкова от военните формирания на противниците на новата перспектива – доколкото аз мога да видя, те в по-голямата си част дори не забелязват този факт, дори да се опитват да го възприемат – но от по-стари писатели като Ърнст Косман, чийто дебат с Кристел Стендал върху този и други свързани въпроси представляваше съдържанието на моята Тиндейл лекция през 1987, която споменах по-рано, и от наследници на Косман като Д. Луис Мартин. Подобно на изгорено дете, заявява Косман обратно във връзка с нацистката “история на спасението” от 30-те години на 20 век (“Бог е издигнал германската нация, за да изпълни Своите цели и всичко, което ние можем да направим е да се качим на борда”) ние не желаем да сложим ръцете си отново в огъня. Бележката е приета, но Стендал наистина е схванал нещо, макар че той, според мен, не го е изследвал съвсем пълно в измеренията на Павел.

Павел наистина мисли за историята като за една права линия и Божията цел в историята се развива непрекъсната от Авраам до Исус и напред, чрез Него и делото Му в мисията на църквата. Но в тази права линия има един могъщ сблъсък, подобно на велик акорд в Изненадващата симфония, която пробужда всеки с едно начало, макар то да е в пълна хармония с ритъм на движението: едно апокалиптично движение в заветната история, моментът – да използваме един музикален образ – когато солистът запява с музиката с един поток от високи акорди, които все пак когато размислим се оказват моментът, към който сме били водени от самото начало. Виждането на Павел за катакличното изригване на Бога в историята на Израел и света в и чрез смъртта и възкресението на Месията Исус е, че този спиращ сърцето, спиращ шоуто, спиращ класацията момент е бил, противно на първоначалните представи и със сигурност противно на по-ранните очаквания и разбиране на Павел, именно това, което цялата история на Израел от Авраам, цялата история на Израел под *Тората* от Мойсей, всъщност цялата история на човечеството от Адам е очаквала. Централно за Павел, но почти напълно пренебрегнато в перспективите, стара, нова и

друга е, че *през цялото време Бог има един единствен план, чрез който възнамерява да спаси света и човешката раса и че този единствен план е бил центриран върху призива на Израел, един призив, който Павел вижда като действащ в представителя на Израел, Месията.* Четете Павел по този начини и ще използвате всички парчета от пъзела на масата. Игнорирайте този велик разказ и или ще изхвърлите половината парчета или ще се опитате да приложите номера на Щази.

Когато това бъде пренебрегнато – както обикновено става, както в старата така и в новата перспектива, както и от 999 праведни читатели на Павел, които не са наясно, че се нуждаят от каквато и да е “перспектива” изобщо – ние се връщаме обратно към въпроса за пъзела. Махнете единствената история и Римляни 9-11 става отвлечено размишление за предопределението или “бъдещето на Израел” като някаква тема различна от тази на останалото послание. Махнете единствената история и силата на кулминационното твърдение на Павел в Галатяни 3 е не само затъпена, но напълно пренебрегната. В Галатяни 3:29, след като натрупва почти всички велики богословски теми на една единствена купчина – закона, вярата, Божите деца, “в Христос,” кръщението, “поставени в Христос,” “нито еврейн нито грък,” “всеки в Христос” – заключението не е: “Следователно вие сте Божи деца” или “Затова вие сте спасени по благодат чрез вяра,” но **“Вие сте Авраамово потомство.”** Защо това е от значение за Павел в този момент? Повечето писатели от новата перспектива нямат отговор на това. На практика никой от старата перспектива не осъзнава, че този въпрос съществува и може да бъде зададен. Но докато не намерим отговора ние не четем Павел, а единствено един измислен образ на собственото ни въображение, съставен от тези парчета от пъзела, които вече познаваме и харесваме, свързани заедно със силата на една себеутвърждаваща се догма и пасващи на местата си с лепилото на благочестивата и пастирската загриженост. Разбира се, след това догмата и благочестието сами задават една изцяло нова насока на мислене.

Една допълнителна музикална илюстрация. Задръжете усилващия звука педал на пианото и натиснете долно А. Ако пианото е настроено скоро ще чуете следващото А вибриращо в хармония. След това Е над него. След това следващото А. След това рязко С. След това друго Е. След това нещата стават малко объркани – следващата нота в истинската хармонична последователност би трябвало да бъде G – но това е достатъчно за моята настояща идея. Всички тези ноти – няколко А, подсилващи основната с Е и поне едно рязко С – всъщност са варианти на оригиналната нота. Малко хора са в състояние да ги чуят без помощта на пианото или близък еквивалент, но те са там. Но представете си, че някой, нащрек за едно от Е-тата, го натисне вместо А (Слушайте! Това е нотата, която се чува!) Тя

наистина спада към оригиналното А. Но сега, след като сама бъде натисната тя ще предизвика ред от резонанси различен от предишната: друго Е, след това В, едно по-нататъшно Е, след това G, след това друго В и т.н. Предполагам, че това се е случило с начина, по който Павел е бил използван през вековете следващи Реформацията. Нека да приемем за момент, че Лутер и Калвин (с всички техни големи различия – друг въпрос, за който споменахме в прибързаното и понякога гневно движение срещу новата перспектива) наистина са чули един верен обертон от това, което е казал Павел – да кажем, Е-то, което представлява петия акорд основано на натиснатото А. Какво се е случило? Нещата в протестантизма не стоят спокойни. Идвали са и са си отивали всякакви движения. Континенталното просвещение от 18 век е било, в някои отношения, едно изцяло протестантско движение, освобождаващо се от авторитарната религия и задаващо демитологизиращи, рационални, исторически въпроси. Романтичното движение като реакция на сухия просвещенски рационализъм представлява един друг по-нататъшен протестантски сантимент, този път настояващ, че това, което е от значение е вътрешното чувство, процъфтяло, подхранвано и оставило своето наследство във всичко това. Накрая, (разбира се, прескачам някои истории) се появява екзистенциализма гледащ към автентичната човешка опитност едновременно както ключ и като мярка за истинска вяра. Няма такова нещо като чисто завръщане към реформаторите. Самите те са били чувани отново и отново като ехо по начин, по който сами не биха познали себе си. И техният собствен прочит на Павел е преминал през тези екове достигайки до точката, в която гласът на апостола е станал изцяло неразпознаваем. Всички тонове на пианото са се надвиквали весело и всеки опит да разберем на коя нота педалът е бил натиснат изглежда безнадежден. Освен, разбира се, ако не се върнем към историята. Историята е било мястото, към което Павел е гледал, за да види корените на историята, чиято кулминация е вярвал, че е Исус Христос. Историята е мястото където ние трябва да отидем ако, както казахме, желаем да чуем самото Писание вместо или почитаната традиция на по-късните църковни водачи или по-малко почитаните бележки под линия на по-скорошните учени. Ние твърде дълго сме чели Писанието с очи от 19 и въпроси от 16 век. Време е да се върнем към четенето с очи от 1 и въпроси от 21 век.

ГЛАВА ВТОРА

ПРАВИЛАТА НА ИГРАТА

I

Всеки, който се опита да пише за Павел (или между другото всеки който пише за няколко книги на свързани теми) се изправя пред един избор. Той или трябва да премине през съществуващите текстове и да се занимава с въпросите така както те се появяват – в който случай вие или ще повтаряте своите бележки за различните книги или да ги събере заедно на едно място. Вие или ще имате коментар плюс система или система плюс коментар.

Тази изцяло структурна дилема, пред която се изправяте при обсъждането на някой като, да кажем Аристотел или Джейн Остин, съдържа в себе си една богословска трудност когато книгите, с които работите са част от Светото Писание. Разбира се, историческото научно изследване на Новия Завет е отворено за всеки, без значение дали е евреин или християнин, атеист или агностик. Но настоящата дискусия за Павел и оправданието се случва между хора, повечето от които заявяват своето посвещение на Писанието като цяло и вероятно по-конкретно на Павел като мястото където и средствата, чрез които живия Бог е говорил и все още говори с променящ живота авторитет. Това би трябвало да означава, но не всякога означава, че егзегетиката – близкото внимаване на действителното разгръщане на текста, въпросите, които той повдига в себе си и отговорите, които самият той дава – трябва да бъдат началото и краят на процеса. Систематизирайте всичко, което искате между тези неща – ние ще го направим това; в това няма нищо лошо и много, което да бъде казано в негова полза, особено когато това включва едно внимателно сравнение на различните разглеждания на подобни теми в различен контекст. Но започнете с егзегетиката и си напомняйте, че краят, към който се стремите не е една подредена система, която може да бъде поставена на лавицата и към която човек може да се обърне, за да получи “верните отговори,” но проповедта или споделения пастирски прочит на духовните думи на един Синод или други формални църковни събирания, или на живота и свидетелството на Божията любов, чрез която църквата е изграждана и подкрепяна за мисията, християнинът е предизвикван, променян и подхранван във вярата, а невярващият е изправен лице в лице с шокиращите, но радостни вести, че разпънатият и възкръснал Исус е Господа на света. Това означава да оставим Писанието да бъде Писание.

Писанието, с други думи, не съществува, за да дава авторитетни отговори на въпроси различни от тези, които то самото поставя – дори въпросите,

които се появяват през особено трудни години като тези през 16 и 17 век. Това не означава да кажем, че човек не може да извлече от Писанието удачни отговори на подобни по-късни въпроси, а единствено, че трябва да бъдем внимателни и да разпознаваме какво наистина правим. Един по-възрастен писател, в една често цитирана в тази дискусия книга казва, че Павел използва Стария Завет терминологично (по-специфично, фразата “Божията правда”) “не само понеже лъжеучителите са опитвали да използват авторитета на Стария Завет срещу него, но понеже Стария Завет дава откровението, от което спасението в Христос може да бъде разбрано.” Това е проблемът в чаена чаша. Изглежда ние знаем предварително, че “спасението в Христос” е въпросът, който ще бъде дискутиран и поради някаква причина Павел използва старозаветен език, за да е обръне към него. Е, причината не е просто полемична, а понеже Писанието му дава авторитетното откровение. Очевидно на Ключни никога не му е идвало наум, че Павел може да желае да дискутира Христовата правда/праведност, подобно на много други евреи от първи век, заради самата нея. Нито пък, че структурата на писмото към Римляните, и има много неща, които сочат в тази посока, показва, че той прави именно това. Римляни се занимава пред всичко и най-вече с Бога. Вероятно заедно с Битие и Исая то е най-очевидната хелиоцентрична секция в цялата Библия. Ние се въртим около слънцето, не обратното.

Ако сме решили да дадем най-голямо внимание на самото Писание от решаващо значение е да внимаваме за истинското развитие на мисълта в писмото, на неговия контекст (до степента, в която сме в състояние да го определим) и на конкретните аргументи, които са излагани. Ние трябва да питаме при всяка следваща буква, с всеки следващ параграф, всяко изречение и всяка дума: За какво най-вече говори Павел? Какво казва относно това? Каква връзка (ако съществува има дискусията към въпросите, за които искаме да говорим? Ако някакви други въпроси викат твърде силно в главите ни ние можем да решим, че авторът се обръща към тях докато той може да не прави това (за наше собствено разочарование!).

Нека да дам един пример. След смъртта на Даяна, принцесата на Уелс, през лятото на 1997, мнозина англичани бяха в шок, който достигна своята кулминация при нейното драматично погребение следващата неделя. Милиони хора в цялата страна изглеждаха неспособни да мислят за нещо друго през цялата седмица. В денят след погребението проповедниците бяха изправени пред избор. Тъй като всеки мислеше за Даяна въпросът беше дали да проповядват за нея, извличайки някакво послание, колкото и неясно да е то, от определения прочит за деня, като се опитат да помогнат на хората да се справят с искрената си скръб и с (както казваха някои циници) създадената от медиите масова истерия? Или да дадат най-

доброто от себе си като променят темата и просто проповядват с или без текстовете за деня, за нещо изцяло различно?

Аз избрах първата възможност. Спомням си това добре. Наистина, тогавашните ми колеги казаха, че като водач моята отговорност е да събера тъгата на момента и да се обърна към него със свежо слово от Бога. Но аз знаех за една църква, в която служителят избра обратната възможност и проповядва една цяла проповед за Мария, майката на Исус. Казаха ми, че след служба една от богомолките отишла при една млада жена и я попитала със сълзи колкото на скръб толкова и на объркване. “Не разбрах какво каза той,” казала тя. “Можете ли да ми помогнете да разбере?” През цялата проповед тя мислела, че проповедникът *всъщност* макар и много неясно говорел за принцеса Даяна; и тя съзнателно се опитвала да декодира, от изцяло различната му реч, едно послание, което да ѝ помогне в нейната скръб.

Историята за прочита на Павел е застлана с подобни грешки – не винаги толкова очевидни, но все пак грешки: текста е бил принуждаван да отговаря на въпроси, чужди за апостола, цели пасажии са били пропускани в преследване на ключовата дума или фраза, които да паснат на предварително предполагаемата идея. И проблемът не е свързан единствено със злоупотреба на текстове, една дребна херменевтическа простъпка, за която професора би ни писал слаба оценка. Ако четете собствените си въпроси в текста и се опитвате да намерите отговори от него, когато самият текст говори за нещо друго вие се излагате на риска не само да чуете единствено едно ехото на своя собствен глас вместо думите на Бога, но също така и да пропуснете ключовите идеи, които текста *всъщност* желае да ви каже и които вие сте хвърлили настрана в неумореното търсене на собственият си прочит. Така например, опитът да се чете един текст като 1 Коринтяни 1:30 (“*А от Него сте вие в Христа Исуса, Който стана за нас мъдрост от Бога, и правда, и освещение, и изкупление*”) с термините на едно *ordo salutis*, редът на събитията в прогрес на спасението, не само не е много вероятно той да има много смисъл сам по себе си, но и е много вероятно да пропусне идеята, която Павел дава, а именно начинът, по който статуса на вярващия в Христос премахва всяка социална гордост и предразсъдъци на заобикалящата го култура. И това е един доста мек пример. Това е все едно музикален критик изучаващ увертюрата към операта на Моцарт “Вълшебната флейта” да напише статия за развитието на модерния тромбон, използван там с толкова прекрасен резултат, като че ли Моцарт е написал това, което е написал само, за да демонстрира инструмента вместо да представи цялата опера. По-конкретно, жизнено важно е (в християнското богословие както и в херменевтическата картина на всеки набор от текстове) да позволим на

един текст да илюстрира друг. По-голямата част от библейските проповедници ще се съгласят с това. (От време на време някой библейски учен настоява, естествено и правилно, на това да се уверим, че чуваме различното послание на всяко писмо, за да сме сигурни, че не просто лъжем себе си. Но, дори когато заключим, че действително съществува напрежение или може би развитие между две писма, ние все още трябва да дадем най-доброто от себе си, за да ги чуваме симфонично.) Но това означава, не на последно място, че ние трябва да слушаме не само Римляни и Галатяни, но също и двете писма към Коринтяните, двете към Солунците както и Филипяните и не на последно място, Ефесяните и Колосяните.

Тук ние се срещаме с една интересна ирония. В голяма част от протестантското научно изследване през последните 100 или повече години Ефесяни редовно е било смятано за след-павлово и Колосяни редовно е било добавяно към същата категория. Подобно на моя учител Джордж Кеърд и много повече водещи учени отколкото човек може да предположи четейки стандартната литература аз отдавна съм започнал да гледам на тази присъда с подозрение и колкото повече чета другите писма толкова повече Ефесяни и Колосяни ми изглеждат като напълно и изцяло павлови. Проблемът е, разбира се, че в либералното протестантство доминирало новозаветното научно изследване в продължение на толкова много години Ефесяни и Колосяни са били виждани като опасни до степен на неприемливост, не на последно място поради техния “висок” възглед за църквата. Можем да бъдем сигурни, че съществува проблемът с литературния стил. Но в павловия корпус, колкото и малък да е той – малък в сравнение с, например, да кажем, оцелелите творби на Платон или Филон – е много трудно да твърдим с някаква сигурност, че имаме достоверни стилистични критерии, за да отсъдим авторитетно. Идеята е следната. Поне в Америка (нещата са различни в Германия) “консервативните” читатели на Павел се противопоставят на новата перспектива до голяма степен подкрепят павловото авторство на тези писма по причини (предполагам) свързани с тяхното виждане за Писанието. Все пак същата имплицитна критика на Ефесяни и Колосяни се проявява и в техния прочит. Римляни и Галатяни определят рамката на това, което Павел действително желае да каже, другите писма допълват детайлите тук и там.

Нека да опитаме един умствен експеримент. Представете си, че отидем първо при Ефесяните и веднага след това до Колосяните и решим, че ще четем Римляни, Галатяни и останалите в тяхната светлина вместо обратното. Това, което веднага ще открием не е нищо по-малко от една (много еврейска) космическа сотериология. Божият план е да “събере всичко в Христос, небесно и земно” (Ефесяни 1:10; сравни Колосяни 1:15-

20). Ние ще открием, както средства за осъществяване на този план, Божието спасение на евреите както и на езичниците (Ефесяни 1:11-12, 13-14) чрез изкуплението осигурено в Христос и чрез Духа, така че църквата от еврей-плюс-езичници, в еднаква степен спасени по благодат чрез вяра (Ефесяни 2:1-10) и сега събрани заедно в едно единствено семейство (Ефесяни 2:11-22) да бъдат тялото Христово за света (Ефесяни 1:15-23), знакът за началствата и властите за “многообразната мъдрост на Бога” (Ефесяни 3:10). Представете си, че това е било виждането, с което се е борело въображението на реформаторите през 16 век. Представете си, че то е било изписано на сърцата им, тази близка и интимна комбинация на (а) спасителната благодат съпътстваща изкуплението в един-за-всички смърт на Месията и приведена в действие чрез вяра без дела и (б) пролептичното единство на цялото човечество в Христос като знак за идващото Божие управление над целия свят. Предположете, че тогава и едва тогава те се върнат към Римляните и Галатяните – цялата история на западната църква, и с нея и на света, можеше да бъде различна. Не би имало разделение между Римляни 3:28 и 3:29. Не би имало маргинализиране на Римляни 9-11. Изтънчените и важни аргументи за единството на евреите и езичниците в Галатяни 3 не биха били разпъвани на прокурстовто ложе на едно абстрактно противопоставяне между вярата и делата. Нито едно писмо не би твърдяло, че “законът” е бил просто една “система,” която се отнася до всички и че “делата според закона” са били морални изисквания, които насърчават хората да спечелят своето спасение чрез морални усилия. Накратко новата перспектива би започнала там и тогава. Или може би ние трябва да кажем, че новата перспектива наистина е започнала – с написването на писмото към Ефесяните. Не е за учудване, че лутеранските учени са били толкова подозрителни към него.

Но защо това трябва да се отнася и за консервативните читатели, за които то е също толкова част от Светото Писание колкото са Римляни и Галатяни? По-конкретно, това, което Писанието казва трябва да бъде доведено до един творчески диалог с традицията. Това е стандартно твърдение в началните курсове по доктрина и “консервативните” църкви в протестантската традиция винаги са настоявали, че те са “библейски” докато останалите църкви са в плен на човешките традиции от този или онзи вид. Но тук има един проблем, за който аз намекнах в предишната глава. Отново и отново, когато се изправят пред новата перспектива или пред някои други аспекти на по-скорошното научно изследване върху Павел, “консервативните” църкви се обръщат не към Писанието, а към традицията, подобно на оплакването на Пайпър, че аз премахвам 1500 години на едно разбиране на църквата. Разбира се, самият Пайпър желае да премахне по-голямата част от тези 1500 години, особено това, което идва от средновековния католицизъм и вместо него да разчита на тясното

течение, което идва от Калвин и Уестминстърската изповед. Но който и път да поемем при това възражението е странно. Това, от което се нуждаем – разбира се, това е едно широко и голямо изискване – е това което Тони Тиселтън наскоро и масивно описа като “една херменевтика на доктрината.” Ние имаме нужда да разберем доктрините, техните твърдения, развитие, оборване, ново изложение и т.н. в многобройните социални, културни, политически и, разбира се, най-вече, богословски аспекти на тяхното време. Така например добре известно е – и твърде уместно за тази книга – че Анселм от Кентърбъри, който е дал голям импулс на западната мисъл свързан с личността и делото на Исус, значението на Неговата смърт и самата идея за оправданието, е работел в един до голяма степен юридически контекст. Той е почерпил от латинските понятия за закона и “правото” и ги е приложил към библейските източници по начин, който, сега виждаме, е бил обречен да изопачи до голяма степен едновременно еврейските форми на мисълта, в които е бил вкоренен библейският материал и гръцките мисловни форми от 1 век, в които Новият Завет е резонирал. Това не е най-голямото възражение срещу Анселм и със сигурност не е решаващ аргумент. Всички богослови и егзегети са въввлечени в подобен вид херменевтически кръг. Но започвайки да се занимаваме с конкретните формулировки, които са били възприети през вековете, ние винаги трябва да питаме: Защо те акцентират на *това* по *този* начин? От какво желаят да предпазят, какво желаят да избегнат и защо? Какво се опасяват да не изгубят? Какъв аспект от мисията на църквата желаят да подпомогнат и защо? И, по-конкретно: кои текстове от Писанието те използват и кои изглежда пренебрегват? Кои парчета от пъзела случайно или преднамерено хвърлят на пода? Пасажите, които те подчертават въвеждат ли изкривявания? Внимават ли те на това, което авторите действително говорят и ако не, до каква разлика води това? Преди всичко великите изповеди от 16 и 17 век едва ли са били продукт на академици с много свободно време, които са си казвали молитвите и са мислели за тези неща по един абстрактен начин, без да имат светски грижи. Това са били бурни, опасни и размирни времена и Уестминстърската изповед от една страна, 39-те члена на моята собствена църква и много други заедно с тях, са се появили от титаничната борба да се проповядва благовестието, да се подреди църквата и да се позволи на тези две неща да имат подобаващо влияние на политическия и социалния свят на времето си докато се избягват твърде очевидните грешки на по-голямата част от средновековния католицизъм (особено очевидни, трябва да кажем, за много римокатолици тогава и сега). Когато хората в тази ситуация желаят да кажат своята дума те са склонни да я преувеличат, точно както и ние днес. Мъдрите по-късни читатели ще ги почитат, но няма да ги канонизират преосмисляйки техните твърдения в светлината на самите Писания.

Нека да дам един пример: много интересно е да видим двама особено реформирани мислители, които настояват, противно на Джон Пайпър и други, че “вменената правда” на Христос (или на Бога – ние ще изследваме това объркване по-късно) е от една страна легитимен начин да се говори от систематична богословска гледна точка, но от друга страна всъщност не се намира като такава никъде при Павел. Майкъл Бърд е по-млад учен, който може да бъде пренебрегнат, когато твърди това, от реформираниите “стари пазачи.” Но чуйте това: “Изразът (вменяването на Христовата праведност) не се намира при Павел, но смисълът ѝ е там.” Това е Д. И. Пакър, съзнателно правещ разграничение между това, което Павел казва и което не казва и това, което реформираниото богословие, правилно според неговото виждане, може да каже обобщавайки това. Все пак въпросът се появява: Ако “вменената праведност” е наистина толкова централна, толкова ключова, толкова важна за стоенето или падането на църквата колкото твърди Джон Пайпър, не е ли странно, че Павел всъщност никога не достига до нея и не я изрича? Да, аз ще разгледам свързаните с това пасажии на подходящото време. Но отбележете засега, че когато традицията ни заставя да смятаме за централно нещо, което рядко или никога не е казвано от самият Павел ние сме длъжни, да не се изразявам по-силно, да повдигнем вежда и да задаваме въпроси. И, да, това важи и за мен.

II

В опита си да разберем самото Писание – което, разбира се представлява едно непрестанно търсене, към което всяко поколение християни е отново призовавано – ние сме длъжни да четем Новия Завет в неговият собствен контекст от първи век. Това е изключително трудна задача, способна да запълни живота на няколко много образовани хора, но опит, който трябва да бъде направен. Това се отнася за всяко ниво – за мисловните форми, за реторичните разбирания, социалния контекст, имплицитните истории и т.н. – но той се отнася особено за думите, не на последно място за техническите термини. Да вземем един пример, който е спорен, макар и не в настоящия ни контекст: В 1 Солунци 5:3 Павел казва: *“Когато казват” “Мир и безопасност” тогава ще ги постигне внезапно погубление.*” Разбира се, лесно е да четем това твърдение на фона на едно спокойно германско общество от октомври 1517 или една спокойна американска сцена от 10 септември, 2001. Но това, което ни помага да разберем Павел ако желаем – както със сигурност искаме – е, че изрази като “мир и безопасност” са били част от римската имперска пропаганда по това време. И това е просто началото. Колкото повече знаем за юдаизма от първи век, за гръко-римския свят от това време, за археологията, свитъците от Мъртво море и т.н. толкова повече, като принцип, можем да стоим на твърдата основа в една егзегетика, която иначе може да стане спекулативна и на

милостта на масивната анахронистка айзегетика, в здравия исторически контекст, където – ако вярваме във вдъхновеното Писание – се случва това вдъхновение.

Това е една забележка където аз трябва да вляза в сериозен и директен дебат с Джон Пайпър. Заглавието на неговата първа глава предлага едно предупреждение към читателите: “Не всички библейско-богословски методи и категории просвещават.” Е, трудно е човек да не се съгласи с това. Но докато главата напредва става ясно, че това, което той всъщност има в предвид е: “Моля ви, не бивайте съблазнени от Н.Т. Райт или от някой друг като си представяте, че трябва да четете Новия Завет в неговия контекст от 1 век.” И в тази точка – основополагаща за целия негов и мой аргумент – аз трябва да протестирам. Пайпър знае, разбира се, че задачата на егзегета е да разбере какво са означавали думите по онова време. Но той твърди, че идеите от 1 век могат да бъдат използвани “за да изопачат и да смълчат това, което искат да кажат новозаветните автори.” Това може да се случи, казва той, по три начина. Първо, тълкувателят може да не разбере идеята от първи век. Да, разбира се. Но подкрепата, която дава на това Пайпър е необикновена: “Като цяло,” пише той, “тази литература е била изследвана по-малко отколкото Библията и не е достигнала до контекстуалната увереност в сравнение с това, което повечето учени внасят по отношение на Библията.” Това е много странно. Разбира се, литературата като например свитъците от Мъртво море, която е открита сравнително наскоро, не е била дискутирана толкова подробно и нейният контекст остава твърде противоречив. Но да кажем, че ние *вече* имаме “контекстуална увереност” за Библията като премахваме литературата или културата от това време може да означава единствено, че ние ще разчитаме на “контекстуалната увереност” от по-ранно време – на, да кажем, “Йосиф” на Уистън или “Живота по времето на Исус Месията” на Алфред Едершейм, които заемат почтено място на лавицата на мнозина духовници и богослови през последния век, но които са в голяма степен остарели от откритията и изследването през същия този последен век. Случаят просто не е, както твърди Пайпър, че да отдаваме достатъчно внимание на документите от първи век означава да вземем едно прието тълкуване на извънбиблейските текстове като представящи един по-малко сигурен прочит на даден библейски текст. Истинският историк проверява всичко и не приема нищо за даденост. Да, научните моди се променят, и това, което изглежда сигурно днес може да не е толкова сигурно утре. Но литературата, която Пайпър цитира, за да увери своите читатели, че не трябва да се безпокоят за тези глупави нови прочити на текстовете от 1 век – особено първия том на серията наречен *Justification and Variegated Nomism* – няма да издържи тежестта, която той желае да постави върху нея. До степената, в която есетата публикувани там са изцяло научни те не

защитават твърденията, които основният им редактор твърди, че правят; до степенната, в която изглежда, че правят това самите те са поставени под въпрос като, да се изразим меко *parti pris*. Разбира се, да кажем това не означава, че сме решили въпроса. Това просто означава, че всяко изследване на думите и термините трябва да бъде поставено в неговият исторически контекст.

По-конкретно, на мен ми се струва, че Пайпър се доверява прекалено много на една опасна посока в една ключова бележка под линия предупреждаваща за – поне така изглежда – възможността да се чете Павел по начини различни от неговите собствени, преди последните изобщо да са се появили на хоризонта. Отговаряйки на моето твърдение, (което на мен ми се струва, че не подлежи на съмнение), че, за да разберем една дума “ние трябва да започнем с по-широкия свят, в който живее (писателят), светът, който срещаме в нашите лексикони, конкорданси и други изследвания на това как думите са били използвани в този свят и след това да бъдем нащрек за възможността един автор да гради върху някакъв специфично свой конкретен нюанс и ударение.” Пайпър казва, че това скрива два факта: първо, че авторовата употреба на думата “е най-решителното доказателство за нейният смисъл” и второ, че “всички останали употреби на думата са сами по себе си други примери, които са също толкова открити за погрешно разбиране колкото са и библейските.” Ние нямаме достъп до това “как думите са били използвани в този свят,” твърди той, “различен от тези конкретни употреби, които се намират точно в Библията.” Струва ми се, че това драматично преувеличава нещата. Да, разбира се, всяка употреба във всеки източник трябва да бъде предмет на въпроси. Но когато срещнем една дума или термин, която е използвана по последователен начин в определено количество литература за един конкретен период и когато след това срещнем същата дума или термин в автора, който изучаваме естественото предположение е, че тази дума или термин означава това, което означава и на друго място докато контекста не се бунтува, давайки един смисъл, който е толкова странен, че сме принудени да кажем: “Чакайте малко, нещо изглежда толкова погрешно, има ли друго значение за тази дума, която приемаме за даденост?” Що се отнася до твърдението на Пайпър – с което, в крайна сметка, аз, разбира се, съм съгласен, – че “крайната инстанция е контекста на собственият аргумент на автора” (Пайпър, стр. 61) аз отговарям: Да, абсолютно; и това означава да вземем Римляни 3:21-4:25 насериозно *както един цялостен аргумент* и да открием значението на основните термини в него. Това означава да вземем насериозно Римляни 9:30-10:13 *както един цялостен аргумент* и да открием в него защо Павел използва Второзаконие 30 по начина, по който прави това и как това ни помага, да намерим значението на неговите ключови термини именно чрез самите му аргумент. И аз

отбелязвам, за съжаление, че поне в тази книга Пайпър никога не се занимава с нито един от тези велики аргументи, но се задоволява да вземе тук и там по някой стих. Почти всичко може да бъде доказано по този начин.

Това по никакъв начин не е абстрактен или теоретичен въпрос свързан с лексикографията. Както ще видим той е пряко свързан с израза “Божията правда” както и с много други Павлови думи, фрази и с цялостният му начин на мислене. Преди всичко каква е алтернативата? За съжаление, тя е ясна в книгата на Пайпър. Ако не доведем мисловните категории, контролните истории и т.н. на първи век до текста ние не идваме до него с един празен ум, една *tabula rasa*. Ние идваме с въпросите и с разбиранията, които сме научили от някое друго място. Това е един проблем свойствен за всички нас, но освен ако не кажем, тук и сега, че Бог няма повече светлина, която да ни даде от Светото Писание – че всичко в Писанието вече е било открито от нашите старейшини и че всичко, което трябва да правим е да ги четем, за да открием какво казва Писанието – тогава по-нататъшното изследване, именно на едно историческо ниво, е това, от което се нуждаем. Зная, че Жан Калвин би се съгласил с това с цялото си сърце. С други думи не е аргумент да кажем, че една конкретна парадигма “не пасва добре на обичайния прочит на много текстове и не оставя много хора с възнаграждащата “А-ха” опитност на просветление, но с едно парализиращо чувство на объркване.” Разбира се, аз мога да отговоря, като кажа, че познавам много обикновени хора, които са смъртно отегчени от обичайния прочит на множество текстове на Павел и които не от любов към нововъведения (в което Пайпър също така ме обвинява, само ако знаеше!), но от искрен глад за духовна и богословска дълбочина се хващат отчаяно за перспективата, която аз предлагам. Пайпър без съмнение би казал, че такива хора са тъжно подлъгани Но идеята е следната: няма неутрален “обичаен прочит.” Това, което изглежда обичайно за един ще изглежда необичайно за други. Има прочити, които са се появили в различни традиции и всички трябва да бъдат проверени исторически и егзегетично както и богословски. И, както съм твърдял преди и се надявам тук да покажа още веднъж, много от предполагаемите обичайни прочити в западната протестантска традиции просто не обръщат достатъчно внимание на това, което Павел всъщност пише.

Всъщност там, където значенията идващи от първи век са държани настрана на тяхно място идват концепции и идеи от изцяло различни векове. Оттам се появяват всички спорове за “формалната причина” за оправданието срещу “материалната причина,” дебатите за това, кое може да се смята за “основа” или “средства” за оправданието и т.н. Къде намираме тези неща при Павел или дори в юдаизма от първи век?

Отговорът: ние не ги намираме, но някои традиции са използвали такъв език в опит да им помогнат да накарат Павел да отговаря на въпросите, които те желаят да задават (и които те или предполагат или се надяват, че той сам е задавал). По-конкретно 16 и 17 век вземат толкова много нови идеи и категории от концепциите и контролните категории характерни за това време, че докато остават един прекрасен пример и насърчение в много неща те не би трябвало да бъдат виждани като последна инстанция. (Същото може да бъде казано, отново, за Анселм и за категориите от неговото време.) Притеснително е да видим, че Пайпър насърчава читателите си да се върнат обратно, но не до 1 век, а до “християнското обновително движения в Европа от 16 век.” Да опишем този период като предлагащ “християнските корени” на евангелизма е изключително объркващо. Истинските евангелски християни са вкоренени в Писанието и преди всичко в Исус Христос, за Когото свидетелствуват Писанията и никъде другаде.

Следователно правилата на играта за всеки дебат свързан с Павел трябва да бъдат егзегетика първо и преди всичко, с всички исторически средства използвани изцяло, не като доминираме или променяме естествената форма на текста, а като го оставим да подкрепя и просвещава един чувствителен към текста, чувствителен към аргументите, чувствителен към нюансите прочит.

Едно от първите прозрения, до които достигнах в ранните етапи на моята докторска работа върху Римляните, борейки се с коментарите от 50-те и 60-те години както и с великите традиции (които уважавах тогава и все още уважавам) на Лутер и Калвин е, че когато се чуе да казвате: “Това, което Павел действително желае да каже е...” и след това продължите с едно изречение, което единствено косвено е свързано с това, което Павел действително казва, е време да се замислите отново. Все пак когато работите напред назад с този или другия начин, опитвате някой ключов термин тук, изследвате по-голямата контролна история там, питате защо Павел е използвал именно тази свързваща дума между тези две изречения или именно този цитат от посланието в този етап на аргумента и накрая достигнете до позицията да кажете: “Стой тук, гледай на нещата в тази светлина, дръж в умът си тази велика библейска тема, и ще видиш, че Павел казва именно това, което мисли, нито повече нито по малко” – тогава ще знаете, че сте на прав път. Дори ако – вероятно особено ако! – се окаже, че той не говори за това, за което мислим, че трябва да говори или че не казва точно това, което нашата традиция или нашата любима проповед очаква от него да каже.

В този контекст аз трябва да протестирам силно срещу една конкретна традиция. Когато през 1980 беше публикувана New International Version, аз бях един от хората, които я посрещнаха със задоволство. Повярвах на собствените ѝ твърдения за самата нея, че тя е решила да превежда точно това, което е написано, без да добавя допълнително перифрази или тълкувателни добавки. Това контрастираше толкова много с популярната по това време New English Bible и обещаваше толкова голям напредък в сравнение с остарялата вече Revised Standard Version, че аз я препоръчах на студенти и на членове на църквата, в която служех. Илюзиите ми се изпариха през следващите 2 години докато четях лекции стих по стих върху някои от писмата на Павел не на последно място Галатяни и Римляни. Отново и отново, с гръцкия нов завет в едната ръка и с NIV до него аз откривах, че преводачите бяха имали друг принцип, доста по-висок от този, който бяха заявили: да се уверят, че Павел ще каже това, което широката протестантска и евангелска традиция казва, че той казва. Не зная какъв превод използват в църквата на д-р. Пайпър. Но аз зная, че ако една църква разчита единствено или основно на NIV тя просто никога няма да разбере какво Павел мисли или какво казва.

Това е сериозно твърдение и аз го отстоявам ред по ред по отношение на Римляни в моя голям коментар, който отпечатва NIV и NRSV и след това коментира гръцкия текст във връзка с двата превода. Да, NRSV също подвежда понякога, но съвсем не толкова често и толкова лошо както NIV. И, да, NIV сега е заменена с нови адаптации, в които поне някои от най-лошите неща са, смятам, поне модифицирани. Но има много хора, които преди това са чели NIV и са научени да четат Римляни 3:21-26 по следния начин: “Но сега, независимо от закона се яви Божията праведност... Тази праведност от Бога идва чрез вяра в Исус Христос за всеки, който вярва...(Бог) по този начин показва Своята справедливост... Той направи това, за да покаже своята справедливост в настоящето, че Той е справедлив и че оправдава този, който вярва в Исус.” С други думи на “Божията праведност” от Римляни 3:21 ѝ е позволено да означава единствено “праведният статус, който хората получават от Бога” докато еквивалентният термин в Римляни 3:25 и Римляни 3:26 явно се отнася до Божията собствена правда – което вероятно е причината NIV да е преведе като “справедливост” за да не позволи на читателя да забележи измамата.

В следващия параграф се появява подобна издайническа грешка, на която ние отново ще се върнем. В Римляни 3:29 Павел въвежда въпросът: “Тогова Бог само на евреите ли е Бог?” с дума състояща се само от една буква обикновено превеждана като “или” “Или е Бог само на евреите?” – с други думи, ако твърдението в Римляни 3:28 трябва да бъде предизвикано то би изглеждало сякаш Бог е Бог единствено на евреите. Но в NIV, стояща

твърдо на традицията, която изглежда, че няма органична връзка между оправданието чрез вяра от една страна и включването на езичниците в Божиите хора от друга, се противи на тази ясна връзка като изцяло пропуска думата. Две сламки на ясен и силен вятър. И хората издухани от този вятър могат лесно да забравят, че четат един очевидно и доказуемо погрешен превод и да си представят, че именно това е, което Павел действително казва.

Разбира се, от света, в който Павел е живял и мислел се появява един по-широк прочит и ние веднага бихме видели връзките и значението. Ще продължим с това в следващата глава.

ГЛАВА ТРЕТА

ЮДАИЗМА ОТ ПЪРВИ ВЕК: ЗАВЕТ, ЗАКОН И СЪДЕБНА ЗАЛА

I

Ясно си спомням шока първия път. Четях събраните съчинения на Йосиф Флавий, отчасти понеже това се очаква от млад студент и отчасти понеже трябваше да водя клас, който искаше да изучава юдаизма от времето на втория храм. Йосиф е изключително добро четиво, макар и доста тъжен и кървав понякога, така че е лесно да се оставиш на течението и да забравиш къде си. И тогава изведнъж ми просветна. Четях описанието на Йосиф за навечерието на римско-еврейската война от 66-70, по-конкретно тази част, описваща събитията в Ерусалим и Галилея в средата на 50-те. Йосиф пише за революционни партии, за бъдещи водачи, пророчески движения, некомпетентни римски управители и малки групи хора четящи Писанието и опитващи се да извлекат смисъл от него. И точно тогава си спомням, че си помислих: *това е точно времето когато св. Павел се връща обратно в Ерусалим за свето последно посещение след като току що е написал посланието към римляните.* Там и тогава аз осъзнах, че по-голямата част от евреите от това време не са седели заедно дискутирайки как да отидат на небето и не са си разменяли изтънчени идеи за синергизъм и осветение. Разбира се, имало е много евреи, които са дискутирали неща свързани с взаимовръзката между Божественото и човешкото и въпросът кой ще наследи “идния век,” времето на великото спасение, но в по-голямата си част те не били въввлечени в дебатите, върху които се концентрират нашите собствени традиции. Те се надявали и копнеели Богът на Израел да подейства, да извърши това, което е обещал, още веднъж да насочи историята по правилният начин както направил в дните на Давид и Соломон хиляда години по-рано. Нито пък те били обсебени то това “да отидат на небето когато умрат.” Някои вярвали във възкресението: те ще умрат, но Бог ще ги възкреси в последния ден. Други не вярвали. Трети вярвали в бъдещето безтелесно съществуване. Но всичко това не било, да се изразим меко, основният и централен въпрос на техните разговори, техните поеми, техните дискусии върху закона, техните среднощни сбирки. Равините (което означава, в широк смисъл, фарисеите, един от които бил Павел, и техните наследници за следващите няколко стотин години) в по-голямата си част не казвали, когато дискутирали своите интерпретации на Божия закон: “Това е което трябва да направиш, за да си сигурен, че ще отидеш на небето” или “за да си сигурен, че ще бъдеш възкресен от мъртвите.” Загрижеността за отвъдния живот и точните определения за него, толкова характерна за западното християнство, особено (изглежда) след черната смърт, и която оформили западния прочит

(както католически така и протестантски) на Новия Завет не била толкова явна в литературата на Павловите съвременници.

Всички обобщения са подвеждащи, включително и това. Има изключения от всяко правило, точно както имало и от забележителното “правило”, че “целият Израел ще сподели идния век.” Няма абсолютно никаква гаранция, че литературата (и археологическите останки, включително монети), която ни дава исторически достъп до света на юдаизма от 1 век ни позволява да знаем всичко, подобно на една цялостна картина, за това как хората са мислели, какво ги е мотивирало, от кои контролни истории са се смятали част. Това, което е достигнало до нас често е характерно единствено за образования и културен елит. Освен това, юдаизма бил много разнообразен, точно в периода през 2-3 века преди Христос до 2 век сл. Христос, толкова, че мнозина предпочитат да говорят за “юдаизми” в множествено число. Има много различни богословия, много различни изрази, много различни начини да бъдеш вътре или около границата, или в противоречие с великите древни традиции на Израел. Съществувало това което, вероятно неудачно, било наречено “вариращ номизъм,” един богат набор от начини за разбиране на израелския закон и опити да му се покоряват. Не е толкова просто да се каже, както правят някои версии на новата перспектива, че всички евреи от 1 век вярвали в благодатта; те са имали в предвид много различни видове “благодат” и са отговаряли на тези значения по множество начини.

Да. Всичко това аз признавам.

И все пак. Съществува едно усилие, едно търсене, едно зараждащо се течение, което прелива над пясъчните дюни на историята и попива в акър подир акър от доказателства, без значение дали това е циничният политик Йосиф или дивият секстант драскащ на свитък, дали е агонизиращият визионер, написал книгата наречена 4 Ездра или удивителните юридически умове, които откриваме в ранните равински традиции. Приливът, който носел целият Израел по времето на Исус и Павел бил приливът на надежда, че Богът на Израел ще подейства още веднъж и този път ще го направи точно както трябва, че обещанието дадено на Авраам и семейството му най-накрая ще се сбъдне, че виденията на пророците предсказващи бъдещото възстановяване ще намерят окончателното си изпълнение. Това, което в западния свят започнало да бъде виждано като “индивидуална” надежда и като личен живот на вяра, благочестие или добродетел, тук намира своето място. Аз и мнозина други пространно сме изложили всичко това. Не зная как да го направя по-ясно отколкото вече съм го направил.

По-конкретно – въздишам докато пиша това, понеже зная, че то е не само противоречиво, но и направо неразбираемо за мнозина – много евреи от 1

век се надявали, че това избавление, това изпълняващо обещанията Божие действие ще се случи в *тяхното време*. Това е което Йосиф казва, и ние имаме предостатъчно доказателства от няколко съвсем различни източника за това. Много евреи през този период *изчислявали* кога ще дойде великото избавление и правели това на основата на пророчеството, на което изглежда се позовава Йосиф: 9 глава от книгата Данаил.

По-голямата част от Данаил 9 е една молитва. Данаил (Учените обикновено смятат, че книгата е написана или поне редактирана през 2 век пр. Хр., но Данаил тук е героят на книгата, висш чиновник от двореца ба Халдеите, 4 века по-рано) изучава писанията на еврейските пророци, за да види кога ще свърши ужасното робство на Божиите хора. Той не е единственият, който четял пророчеството: авторът на 2 Летописи и на Ездра (предполагайки, че те са различни) го познавали, същото правил и пророк Захарий. Но Данаил е единственият, който получава изумително реинтерпретиране на обещанията на Еремия.

Данаил 9:3-19 съдържа една от най-докосващите библейски молитви: едно съжаление за цялото опустошение на Юда и Ерусалим, една дълбока и пълна изповед на греховете и вината на хората, които наистина в пълна степен са заслужили това наказание и една смирена молитва обещаната след 70 години милост да не се забави повече. Неговата молитва е отговорена с небесно посещение и едно реинтерпретиране на обещанието. Ангел Гавраил е изпратен да му каже, че пророчеството не е за 70 години, а за *70 седмици от години*: *“Седемдесет седмици са определени за людетте ти и за светия ти град за въздържането на престъплението, за довършване греховете, и за правене умилостивение за беззаконието, и да се въведе вечна правда, да се запечата видението и пророчеството, и да се помаже Пресветият.”*

Пророчеството продължава с подробно описание на изграждането на Ерусалим, посичането на “помазаният,” поставянето на “мерзостта на запустението” и окончателното унищожение. За тези неща, както казва посланието към евреите, сега няма да говорим подробно.

Идеята е следната. Данаил бил (отново според Йосиф) популярен през 1 век не като това, което ние наричаме “благочестиво четиво” (макар без съмнение благочестивите евреи споделяли молитвата от Данаил 9), а като нещо, което бихме нарекли политически трактат. “70 седмици от години” преведено като $7 \times 70 = 490$: *кога ще се изпълнят те?* Кога ще се изпълни това пророчество на пророчествата? Кога ще се случи великото изкупление? Кога този широк термин “плен” накрая ще свърши? Как може да каже някой?

Е, това зависи от кога започва да се смята периода. Приемайки доста рудиментарната хронология характерна за еврейското пресмятане през 1 век имало множество налични възможности. От детайлните изследвания на учените изглежда, че някои били склонни да поставят края на 490 годишният период около това, което сега ние наричаме началото на новата ера. Тази позиция била приета от поне някои от авторите на Свисьците, които представяли правдоподобни причини, поради които някои от есеите смятали, че домът на Ирод може да даде идващият месия. Други правели своите изчисления доста по-различно и достигнали до средата на 1 век. Или дори до някое време през 2. И, разбира се, точно това е времето когато се случили големите бунтове. Йосиф разбирал: “Това, което повече от всичко ги подтикна към война (той има в предвид войната от 66-70 година) било едно амбициозно пророчество, което се намирало в светите писания, което казвали, че по това време един от тяхната страна ще стане владетел на света.” Библията казвала това; те го вярвали; това решавало въпроса – и те тръгнали да воюват в Господната битка.

Какво общо все пак има всичко това с богословието на Павел? Три неща по-конкретно.

Първо, много евреи от 1 век мислели за себе си като за живеещи в една продължаваща история, простираща се от най-ранно време, през древните пророчества и вървяща към един кулминационен момент на избавление, който можел да дойде всеки миг. Още, веднъж, ние не можем да кажем, че всички евреи от 1 век мислели по този начин повече отколкото можем да кажем, че всички американци обичат хамбургери. Но мнозина обичат и мнозина мислели по този начин. С други думи те не виждали себе си като живеещи в една история, която казва: “Всички хора са грешни и ще отидат в ада. Може би Бог ще се покаже добър и ще ни позволи да отидем на небето и да живеем с Него. Как може да стане това? Нека да потърсим указания в нашите писания.” Не: Писанията били виждани в техните многостранни и разнообразни характеристики и форми като поне това: една голяма контролна история, *чийто край все още не е дошъл.* Писанията не били просто книга източник на доктрина и етика, един наръчник за благочестие. Те били това, разбира се, но били повече. Те предлагали *най-ранните действия в драмата, която все още продължавала.* Намирам за странно, че макар да съм се опитвал на много различни места да подчертавам това като удачния контекст за разбирането на Павел и макар че критици като Джон Пайпър очевидно са чели тези книги те подминават тази тема с мълчание. Все едно никога не съм казвал това.

Второто нещо, еднакво важно и този път често споменавано и нападано, е следното: *тази продължаваща история в настоящето била виждана на основата на Данаил 9 като едно дълго преминаване през състояние на продължаващи “плен.”* Поставих “плен” в кавички понеже зная много добре – и ако не беше така множество доброжелателни, но неразбиращи критици биха били готови да ми подсказат – че, разбира се, географският “плен” е свършил в един смисъл, когато пленниците се завърнали от Вавилон. Те се върнали, отново съградили Ерусалим и храма и започнали отново да живеят. Някои, както видяхме, прославили това като изпълнение на 70-те седмици на Данаил. Но това не означавало, че славните обещания се били изпълнили (прекрасното видение на Исая 40-55, великият нов храм обещан от Езекиил и преди всичко връщането на самият Яхве в Сион). Било дори по-мрачно понеже Израел бил “поробен” от чужди владетели и техните езически обичаи и култура. “Ето ни тук,” казва Ездра, “роби до този ден – роби в земята, която даде на бащите ни.” “От дните на нашите бащи до този ден ние сме потънали във вина и поради нашите беззакония ние... сме били предадени на царете на земята... и на срам както сега... понеже сме роби; все пак нашият Бог не ни забрави.” Подобни твърдения могат да се намерят в различна литература от това време, от Кумран до Товит, от книгата на Варух до второ Макавеи и след това в равинската литература. Едно изследване на книгата на Малахия би показало същото: Израел се е върнал в земята, но нещата били далеч от задоволителни, великите пророчества все още не се били изпълнили и по-конкретно Яхве не се бил върнал в храма – макар, предупреждавал пророкът, Той скоро ще го направи. Пленът (истинският плен, противопоставен на единствено географското изгнание във Вавилон) все още продължавал. И този плен, на свой ред, трябва да бъде разбран съвсем директно като резултат от “заветното проклятие” изказано толкова силно във Второзаконие 27-29. Писанията казвали, че Яхве ще нанесе проклятие на Своите люде ако те са непокорни и че проклятието ще завърши с плен под чужди господари. Това е добро описание (мислели много евреи от 1 век) на състоянието, в което се намираме. Следователно ние все още сме под проклятие, все още сме в плен.

Опитите да се противоречи на това, които често приемат формата: “Но те са се завърнали в земята, така че не могат да бъдат в изгнание” или “Но 1 Петър говори за църквата като за общността на пръснатите, така че евангелието не може да говори за завръщане от изгнание” показват просто, че най-важната идея дори не е била разбрана: много евреи от 1 век мислели за периода, в който те живеели като едно продължение на великата история разказвана в Писанието и точката, в която те се намирали в момента била “продължаващото изгнание” от Данаил 9. Аз разбирам, че за мнозина от късната западна модерност идеята за хора “живеещи в една

контролна история” изглежда чужда (макар че ние всички я приемаме: всички които казват “в това време и епоха” се обръщат към една приемана идея за модерност, прогрес или просвещение). Разбирам и че за много християни в протестантската традиция историята за продължаваща история като значима сама по себе си и за очакваното избавление в историята не се появяват на екрана на техния радар – вероятно поради конкретни религиозни причини. Разбирам, че за мнозина, вероятно за повечето, съвременни западни читатели на Новия Завет (вероятно “обикновените хора” на Джон Пайпър) опитът, който се изисква, за да влязат в един светоглед, в който хората мислят: *Кога Бог ще извърши това, което е обещал?* е твърде много и те ще поклатят главите си и ще се облекнат обратно в удобството на една неисторическа сотериология началото и краят, на която е “моята връзка с Бога” вместо “Какво Бог прави, за да сложи в ред Своя свят и Своите хора.” Или алтернативно, въпросът кога Бог ще извърши това, което е обещал? се появява обратно на богословската сцена под формата на потресаващи спекулации за грабването. Изхвърли есхатологията през входната врата и тя ще се върне през задния прозорец.

С всички тези стратегии ние най-накрая се оказваме в положението на музиканти, които намирайки нотите на симфония на Бетовен решават, че понеже единствените инструменти, които те самите притежават са устни органи Бетовен трябва да е имал точно това в предвид. Или, ако предпочитате, понеже единствената музика, която те познават е един сборник с песни, никоя от които не е по-дълга от 4 минути, това трябва да е било намерението на Бетовен.

Една от характеристиките на моето упорито настояване върху това “завръщане от плена” е, че то поставя много чиста вода между мен и Ед Сандърс, който не е съгласен с идеята и особено с Джим Дън, който никога не е бил в състояние да разбере за какво говоря. Така че в тази точка новата перспектива се разбива на парчета! Добре: нека да продължим в неизследваната територия отвъд нея и по-конкретно към третата точка, която се появява от Данаил 9. Това най-накрая ни довежда на една ръка разстояние от Павел. Не е необходимо да увеличаваме твърде много звука, за да чуем ехото да резонира:

*О Господи, велики и страшни Божже, Който пазиш завета и милостта Си към ония, които Те любят и пазят Твоите заповеди! Съгрешихме, постъпихме извратно, вършихме нечестие, бунтувахме се и се отклонихме от Твоите заповеди и от Твоите съдби; и не послушахме слугите Ти пророците, ... На Тебе Господи, прилича правда (LXX **soi, kyrie, he dikaiosyne**, превежда **leka adonai hatsedaqah**), а на нас срам на лицето.*

На Господа нашия Бог принадлежат милост и прощение, защото се възбунтувахме против Него, Целият Израил престъпи закона Ти, като се отклони та не послуша гласа Ти; за която причина се изля върху нас проклетията и клетвата написана в закона на Божия слуга Моисей; защото Му съгрешихме. Той потвърди думите, които изговори против нас и против нашите съдии, които са ни съдили, като докара върху нас голямо зло; ... Всичкото това зло, както е писано в Моисеевия закон, дойде върху нас; но пак не се молихме пред Господа нашия Бог за да се върнем от беззаконията си и да постъпваме разумно според истината Ти (LXX **dikaioayne**; Theodotion **aletheia**, превежда **emeth**). Затова Господ е бдял за това зло, и вече го е докарал върху нас; защото Господ нашият Бог е справедлив (**dikaios kyrios ho theos hemon**, превежда **tsadiq YHWH eloheynu**) във всичките дела, които върши; и ние не послушахме гласа Му. И сега, Господи Боже наш, Който си извел людете Си из Египетската земя с мощна ръка, и си спечелил за Себе Си име каквото имаш днес, съгрешихме и вършихме нечестие. Господи, според всичката Твоя правда, (LXX **kata ten dikaiosynen sou**; Theod. **en pase he clemosyne sou**, превежда **kekol tsidqothekd**), моля се, нека гневът Ти и яростта Ти се отвърнат от Твоя град ...защото ние не принасяме прошенията си пред Тебе заради нашата правда, (**epi tais dikaiosynais hemon**, превежда **al tsidqothenu**), но заради многото Твои щедрости. Господи, послушай; Господи, прости; Господи, дай внимание и действуй; да не закъснееш, заради Себе Си, Боже мой; защото с Твоето име се наричат града Ти и людете Ти. (Данаил 9:4-19).

Ти си прав ние сме съгрешили. Това е основното значение на Данаил 9:7 – в явния съдебен процес между Израел и Бога, Бог е правият. Всичко това е езикът на завета (Данаил 9:4), по-конкретно на завета във Второзаконие 27-30, за който тук говорят стихове 11-14: Мойсей предупреждава, че ще дойде проклетие, едно проклетие включващо изгнание и ужасяващ съд над Израел. Бог е верен, не праведен (с други думи) подобно на един съдебен процес, но в контекста на завета. Това са изискванията и условията; Израел ги е нарушил; и плена – конкретното заветно проклетие – е дошло върху хората. И така какво ще се случи сега? Същият Божий атрибут, поради който Бог е прав да накаже Израел с проклятието на плена – т.е. Неговата правда – сега може да бъде приложен за заветното възстановяване от другата страна на наказанието. Богът на изхода – и, разбира се, един изход, е това, от което хората в чужда земя се нуждаят, както знаят всички пророци от времето на плена – е действал в миналото, за да изпълни Своите заветни обещания както е направил и по времето на първият изход. И сега “според Своята правда” с други думи “Твоите праведни действия” пророкът умолява Бога да се смили над Израел и Ерусалим. В случай, че има някакво съмнение “праведни дела” тук очевидно не означава

“добродетелни дела.” Това означава “действия за изпълнение на Божиите заветни обещания.” По-рано Бог е подействал, за да изпълни завета. Той трябва да го направи отново. Завета и съдебната зала вървят ръка за ръка.

Една единствена история, една история, която сега се разпростира в един дълъг период на “плен”, пленът и свързаната с него надежда за завръщане като обещание на Божията вярност. И всичко това не в някакви неясни за тълкуване, допълнителни текстове от времето на втория храм, към които Джон Пайпър е толкова подозрителен, но точно тук в канона на Стария Завет, в една книга и в една глава, която според синоптичната традиция е била скъпа на сърцето на самият Исус.

Оттук е лесно да кажем: “Добре, сега знаем какво означава Божията правда, нека да побързаме към Римляни и да видим тази величествена гледка, как посланието придобива смисъл ако го четем с Данаил 9 наум.” За съжаление на пътя ни лежат препятствия преди дори да започнем да се насочим към тази задача. Съвсем сигурни ли сме, че знаем, дори от този очевидно ясен пасаж, какво наистина означава “Божията правда?”

II

Джон Пайпър е напълно сигурен. Той многократно е писал по въпроса. Всъщност когато излезе аз прочетох първата му книга и тогава отбелязах, както правя и сега, че той и аз сме работили над едни и същи въпроси и сме чели едни и същи учени, макар че сме достигнали до различни заключения (не *много* различни между другото, но очевидно забележимо различни). Тогава и по-късно той разгърна едно виждане за Божията правда, което, твърди той, достига по-дълбоко от заветната вярност, по-дълбоко също от идеите за съдебна зала. Божията правда, твърди той, е Божията загриженост за Божията слава. Той развива това виждане, накратко и обобщено, на стр. 62-71 в своята книга, препращайки към много по-пълното развитие на въпроса на друго място.

Няма възможност да разгледам тези по-цялостни дискусии. Би трябвало да изследваме буквално дузини старозаветни пасажии освен ключовите текстове при Павел, на които ние по-късно ще се спрем. Аз се задоволявам с пет наблюдения, които поставят тревожни въпроси пред твърденията на Пайпър. Във всеки от тези случаи въпросът не е просто да покаже защо мисля, че Пайпър грeши (не твърде много, все пак лишен от прецизност). По-важно е, че това е един начин да се представят ключовите идеи от еврейският свят на Павел и от неговите собствени писания, които са основополагащи за мястото където желаем да стигнем.

Първо, има една огромна маса от научна литература за значението на Божията правда, която Пайпър просто игнорира. Не зная за никой друг учен от старата или от новата перспектива, католик, реформиран, евангелски или какъвто и да е, който да смята, че *hedaqah elohim* на еврейски или *dikaiosyne theou* на гръцки означава “Загрижеността на Бога за Собствената Му слава.” Най-широко разпространеното виждане е, че *tsedaqah/dikaiosyne* като цяло (т.е. еврейското значение все още се отразява в библейския гръцки като противоположен на класическия гръцки където *dikaiosyne* означава “справедливост”) се отнася до “съгласие с нормата” и когато по-нататък бъде контекстуализирано като *Божията* “правда” съществува голяма вероятност то да е свързано с Божията вярност към нормите, които Той самият е определил, с други думи, към завета. Така Д. Пакър пише: “Причината, поради която тези текстове (Исаия и Псалмите) призовават Бог да прослави Своите потиснати хора чрез Своята “правда” е, че това е едно действие на вярност към завета, който им е обещан.” Разбира се, когато Бог действа с вярност към Собствените Си обещания това рефлектира върху Собственото Му име, Неговата чест и Неговата репутация са издигнати или прославени. Никой не може да отрече това. Но отникъде не е ясно, че “Божията правда” вече *обозначава* това прославяне. Опитът на Пайпър да покаже, че трябва да съществува “една правда зад Божията “заветна вярност” е просто неубедителен. Изглежда, че Пайпър просто не разбира какво означава заветната вярност и нейната огромна важност в Писанието. Както са казвали много представители както на старата така и на новата перспектива, следвайки Ернс Косман, който, макар в някои отношения да е класически лутеран и следователно естествено принадлежи към старата перспектива, е твърде добър егзегет, за да не отбележи много от феномените, които след това се превръщат в нова перспектива, Божията *dikaiosyne* е, не на последно място, Неговата вярност към, и могъщото Му посвещение да избави самото творение. Тя винаги има в предвид пълното посвещение на Бога да сложи нещата в ред. Но като виждаме в настоящето, в Писанието, в еврейската литература от времето на втория храм и в самият Павел, не на последно място в Павел четящ Писанието, *Божият начин да сложи света в ред е именно чрез Неговият завет с Израел.* Това е темата, която се появява ясно в егзегетиката докато напредваме. *Единственият план на Бога да постави света в ред е Неговият план да направи това чрез Израел.*

(Тук трябва да добавя една граматическа бележка. Често се казва, че подобен прочит на *dikaiosyne theou* прави росителния падеж да се отнася към подлога. Това е вярно единствено до степента, в която съществителното *dikaiosyne* се отнася към едно действие: “праведност” като “действие на праведност.” До степента, в която *dikaiosyne* се отнася до един аспект от Божият характер, макар ясно да показва, че Бог ще

действия по определен начин, родителният падеж *theou* няма да бъде свързан с подлога, а притежателен. Двете хвърлят сянка един върху друг, но все още са ясно различими. Ако говорим за Павловата диктовка на писмото думата Павлов се отнася към подлога, сочейки субекта на действието, Ако говорим за Павловата мъдрост, думата павлов е притежателна, показваща притежателя или собственика на мъдростта, за която става въпрос.)

Все пак Пайпър поне не отива в много по-често погрешно поеманата посока, тази, при която от факта, че “правда” в Библията е термин свързан с отношението се достига до заключението, че тя се отнася до отношението между Бога и хората, правейки “оправданието” да означава “установяване на отношения между мен и Бога.” Думата отношение в съвременния английски език във всеки случай е твърде хлъзгава, за да бъде от някаква полза в този случай. Връзката с отношенията на “праведността” няма общо с това “да познаваш лично някого” както “отношение” се разбира от повечето хора днес, а по скоро с това “как ние се отнасяме един с друг” (което може да бъде вярно да кажем, за братовчеди, които никога не са се срещали или дори не знаят за съществуването си), “какви трябва да отношенията един с друг” (което може да се отнася за партии в съдебен спор, които изобщо не се познават една друга) или за това, което е “статуса на техните отношения.” И щом това веднъж стане ясно то довежда езика дотам където повечето хора днес го поставят: в една смесица, която предстои да бъде изследвана, на завет и съдебна зала.

Второ, изобщо не е ясно как особената дефиниция на Пайпър за “Божията правда” работи в схемата за вменяването, която лежи в сърцето на собственият му прочит. Ако “Божията правда” е “Божията загриженост за Собствената Му слава” какво означава да се каже, че това е вменено на вярващия? То може да означава единствено “загрижеността на вярващия за Божията слава.” Но загрижеността за славата на някой друг не е същото като загрижеността за своята собствена. Тук ние се срещаме, не за последен път, с объркването, което неизбежно се появява когато се опитваме да мислим за съдията прехвърлящ чрез вменяване или по някакъв друг начин своя собствен атрибут на защитавания. И, във всеки случай, макар да е вярно, че Павел вижда например Авраам като отдаващ “слава на Бога” (Римляни 4:20) не може по никакъв начин да се каже, че това означава той да притежава “правдата,” която му е вменена. Наистина Павел казва в Римляни 4:22, че това “отдаване слава на Бога” заедно с вярата и доверието в Божието обещание и пълното убеждение в Божията сила е било *причината, поради която* Бог му е “вменил това за правда.” Двете неща не могат да бъдат едно и също, макар че Пайпър не дискутира

Римляни 4:20-22 в своята книга и аз не мога да бъда сигурен какво мисли той.

Във всеки случай повтореният въпрос на Павел в Битие 15 в Римляни 4 показва ясно какво се случва. Тази глава е мястото където Бог установява завета Си с Авраам. Можем да бъдем сигурни, че това носи слава на Бога. Но правдата на Авраам е неговото праведно положение в този завет и Божията правда Неговото непоклатимо посвещение да бъде верен на този завет – включително обещанието (Римляни 4:13), че Авраам ще бъде наследник на света. Ето го тук: *единственият план на Бога чрез Авраам и неговото семейство да благослови целия свят*. Това е, което аз имам в предвид под думата *завет* когато я използвам както съкращение по отношение на Павел. Моето оправдание, че я използвам не е, че тази идея е видна всеки път когато Павел използва думата *diatheke* нормалната гръцка дума за *berith* “завет” понеже очевидно това не е така. Моето оправдание е, че тази масивна, многостранна и обяснявана по различен начин история е вкоренена, от самият Павел, в класическите заветни пасажи като Битие 15, Второзаконие 27-30 и Данаил 9.

Трето, неуспехът на Пайпър да се занимае с по-широкият контекст на Римляни 3 и 4 – по-конкретно с великият аргумент, който се простира от 3:21 до 4:25 като цяло от една страна и по-малката насока от идеи 3:1-8 от друга, вземайки 2:17-29 – означава, че опита му да отдалечи “Божията правда” от идеята за заветната вярност (Пайпър стр. 67-70) е неубедителен. За това аз препращам към моят по-голям коментар. Отново, изглежда, че Пайпър го е чел, но той никога не се занимава с основното твърдение, което правя, което е следното – напълно в хармония с Данаил 9 и множество пасажи от Исая и Псалмите, които казват същото – “Божията правда” тук е Неговата вярност на завета, *по-конкретно на завета с Авраам сключен в Битие 15* и причината за това е, че чрез този завет Бог се справя с греха чрез вярната, покорна смърт на Месията Исус (Римляни 3:24-26). Както видяхме в Данаил “Божията правда” включва Неговото задължение да накаже греха според обещанието направено в Второзаконие 27-29. Тази връзка не може да бъде подмината, както Пайпър се опитва да направи, в една бележка под линия. По-нататък, дискусиата на Пайпър върху Римляни 3:1-8 никога не се опитва да се съгласува с това, за което параграфът говори понеже Пайпър държи на една ръка разстояние – или дори никога не се е вглеждал, независимо от множеството неща, които е чел и които правят това напълно ясно – *че идеята на завета винаги е била Бог да благослови целия свят чрез семейството на Авраам*. Идеята на Римляни 3:1-8 не е една обща дискусия за Божиите атрибути и човешкия провал. По подобен начин неверността на израилтяните не е тяхната липса на вяра. Идеята е, че Бог е обещал да благослови света чрез Израел и

Израел е бил неверен *на този завет*. Това е причината, противно на Пайпър, ние наистина да разбирате “заветната вярност” както един превод на *dikaiosyne theou* в Римляни 3:5. Както в Данаил 9 поради Божията вярност към завета Той е трябвало да накаже Своите неверни заветни люде и като резултат на тяхното нарушаване на завета (“неправда”) по този начин да покаже Своята заветна вярност още повече. Всичко това (не само една обща присъда на цялото човечество, макар че можем да бъдем сигурни, че тя също присъства) определя конкретното, драматично напрежение на Римляни 3:19-20 и след това води единния, цялостен поток на мисълта в Римляни 3:21-4:25. Бог е направил план да спаси света, Израел в съществена част от този план, но Израел е бил неверен. Това, което сега е нужно, ако трябва да се справи с греха и да създаде едно простиращо се по целия свят семейство създадено от Авраам, е верен израилтянин. Това е което сега Бог дава. Към всичко това ние отново ще се върнем.

Четвърто, опита на Пайпър да омаловажи значението на метафората за съдебната зала в цялата дискусия е дълбоко неубедителен. (Той казва същото за мен по този въпрос, как можем да се измъкнем от това взаимно неразбиране?) Езикът на “правда” в Стария Завет редовно се отнася до съдебна зала или квази съдена ситуация: Юда заявява, че Тамар е “по-права от мен” като няма в предвид “Тя е по-добродетелна от мен,” а че явния индиректен спор, в който те са се изправили един срещу друг ясно, без нужда от съдия, е отсъдил в нейна полза и срещу него. По подобен начин Саул казва за Давид: “Ти си по-прав от мене” като отново няма в предвид, че Давид е добродетелен, а той не е (това е вярно, но не това има в предвид Саул), а че в имплицитния съдебен спор Давид е “правият” и Саул е “неправ”. Но статуса на “праведност” притежаван от Тамар в първия пример и от Давид във втория – и статуса на “праведност,” който всеки оправдан подсъдим или прославен ищец би имал в една еврейска съдебна зала щом веднъж съдът е отсъдил в негова полза – просто не е същото нещо както “праведността” на съдията, който отсъжда случая. Аз съм настоявал на това преди и все още съм озадачен, че е толкова трудно то да бъде разбрано.

Опитайте се да представите тази размяната, по който искате начин. Нека да си представим един фиктивен сценарий в древния Израел. Азария и Вилдад се явяват на съд пред Гамалиил. Азария обвинява Вилдад, че му е откраднал овца. Гамалиил изслушва случая и присъжда в полза на Вилдад: съдът обявява, че обвинението е неоснователно и че Вилдад е невинен. Това “отсъждане в полза,” тази декларация, е “оправданието”, нейният резултат е, че Вилдад е сега “праведен” т.е. “прав.” Това не означава най-вече, че Вилдад е добродетелен и със сигурност не означава, че той е

особено загрижен за славата на съдията. Съвсем възможно е Гамалиил да се е объркал в своята присъда, че морално и в действителност Вилдад е виновен и че единствената му загриженост е да спаси собствената си кожа. Но той е “праведен” в смисъла на съдебното решение. Той, с други думи, е прославеният обвиняем.

Но този статус, макар че е *приет от* съдията не е собственият статус на съдията. Гамалиил не е прославеният обвиняем и дори ако той е бил такъв някога в миналото не това е въпросът. Когато съдията в съдебната зала оправдава някого той не дава на този човек своята специфична “праведност.” Той *създава* статуса, който прославя обвиняемия сега притежава, чрез една *декларация* един “речеви акт” на съвременен жаргон.

Обратно, Гамалиил чува случаят според правилата определени за съдията: без подкупи, без предубеждения, в съгласие със закона, наказвайки злосторника, прославяйки този, който е прав, уверявайки се, че сираците получават полагаемото им се. Ако направи всичко това той е “праведен” по начина, по който се предполага, че един съдия трябва да бъде “праведен.” Когато той отсъжда в полза на Вилдад, Вилдад е “праведен”, но не по същия начин. Той не е направил нито едно от тези неща нито пък има нужда да ги направи. Нито пък присъдата “праведен” е начина да се каже, че той ги е направил действително макар че той не изглежда по този начин. Още веднъж: “праведен” и неговите производни, в техния библейски контекст, са в този смисъл термини свързани с отношение, показващо как нещата стоят с конкретните хора *във връзка със съдебната зала*. (Не, както отбелязваме, тяхната “връзка” със съдията. Възможността Вилдад и Гамалиил да отидат ръка за ръка да пийнат в случая не е от никакво значение, всъщност ако направят това някои хора ще повдигнат вежди.) Това действа напълно задоволително и цялостно по отношение на цялата егзегетика и богословие на Павел. И обратно, това няма смисъл ако мислим, както Пайпър, че както за обвиняемия така и за съдията “правдата” означава “една непоколебима решимост да цени и да издига Божията слава” и че “в тази съдебна зала наистина е възможно праведността на съдията да бъде споделена с обвиняемия.” Предусещайки неговият по-късен аргумент за вменияването на Божията/Христовата правда (защо иначе той би желал да представи подобен странен аргумент?) Пайпър твърди, че “може да се окаже, че на обвиняемият му липсва морална праведност” (откъде изведнъж се появи *моралната* праведност?), “Съдията, който също така е Творец и Изкупител”, може да намери начин да направи своята праведност да се счита за праведност на обвиняемия, понеже именно от такава праведност той се нуждае – а именно, от непоклатимата, безупречна и носеща слава на съдията.” Това, да бъда честен, изглежда подозрително като *deus ex machina* богословска

егзегетика: “Зная, че това е невъзможно и нелогично, но понеже Бог е Бог Той може да го направи!” Проблемът е, че това, както ще видим, не е начинът, по който работи езикът. Резултатът, който Пайпър желае – или по-скоро, точният му Павлов еквивалент – може да бъде получен без прибегване към подобна изкълчена аргументация.

Има един смисъл, в който това, което Пайпър твърди за “Божията правда” отива в съвсем погрешна посока. Той я вижда като Божията концепция за Божията слава, която означава, че Божията загриженост се връща, така да се каже, към Самия Него. Разбира се, винаги има един смисъл, в който това е вярно. Но великата история на Писанието, от сътворението и завета, до края при Новия Ерусалим, винаги говори за Божията преизобилна, щедра, творческа любов – Божията загриженост, ако желаете, за добруването на *всички останали*. Разбира се, това също ще се сведе до Божията слава понеже Бог, като Творец, се прославя когато творението процъфтява и е способно да Го хвали радостно и свободно. И, разбира се, има множество пасажки където Бог прави това, което прави именно не понеже някой заслужава това, но “заради Своего име.” Но “Божията правда” постоянно се появява в Писанието не когато Бог действа по този начин, а когато Неговата загриженост се простира към тези, които са в нужда, по-конкретно към хората под завета. *tsedaqah elohim, dikaiosyne theou* е гледаща навън характеристика на Бога свързана, разбира се, с виждането за Божията Собствена слава, но най-вече отиваща, в противоположна посока, тази на Божията творческа, изцелителна, възстановителна любов. Божията загриженост за Божията слава е избавена именно от появата на един Божествен нарцисизъм понеже Бог, не на последно място Бог като Троица, е винаги даващ, изливащ, разточително щедър в любовта Си към незаслужаващите това хора, незаслужаващият Израел и незаслужаващия свят. Такъв е Богът, Който Той е, и “Божията правда” е един начин да се каже: “Да, и Бог ще бъде верен на Своят характер.” Наистина, понеже Бог е верен на своята насочена навън щедра, творческа любов, Той трябва също така да прокълне тези начини на живот, по-конкретно тези начини на живот в Неговия заветен народ, които включват и изразяват противното. Не че Бог като цяло желае да прокълне, но след това намира начин да избави някои от този ужас. Бог желае да благославя изобилно и така да избавя и да благославя тези, които са в опасност – и следователно *трябва* да прокълне всичко, което осуетява и разрушава благословието на Неговия свят и на Неговите хора.

Когато мислим по-широко за “правда” в Библията, разбира се, е вярно, както видяхме в Данаил 9, че някои неща са толкова близко свързани, че не е лесно от пръв поглед да видим кое от тях какво означава. Това е добре известният проблем с връзката на “правдата” и “спасението,” който ясно се

вижда в Исаия 40-55. Двете неща стоят едно до друго толкова често, че често сме изкушавани да кажем, че “правдата” тук *означава* “спасение.” Но това е подвеждащо. Думите не могат да бъдат прехвърлени една към друга по този начин. Дори когато две различни думи се свързват с едно и също нещо те често могат да загатват различни неща. Както е било показано толкова много пъти, че изглежда отегчително да го показваме отново, Божията правда е това качество или атрибут, *поради което* Той спасява Своите хора. Неговите “праведни дела” са по този начин делата, които Той извършва като демонстрация на тази заветна вяръност. Но дори в тази точка “правда” не означава същото като “спасение.” Дори когато думите обозначават едно и също нещо – мощните дела, чрез които Бог избавя Своите хора – думата “правда” загатва идеята за Божията заветна вяръност, поради която Той върши тези неща и думата “спасение” загатва за факта, че Неговите хора са имали проблем и са се нуждаели от избавление. Всичко това трябва да се помни внимателно докато продължаваме нататък.

III

Къде тогава Законът – еврейският закон, Тората – има място във всичко това? Тук пътищата на наследниците на Реформацията се разделят. За Мартин Лутер Мойсей често е представян като лошото момче, човекът дал злият закон, който не прави нищо друго освен да осъжда. За Жан Калвин, Мойсеевият закон е даден като начин на живот за хората, които вече са изкупени. „Към едни изкупени хора Бог отправя думите на Своя Синайски завет.” И това, казано ясно от един старомоден калвинист в една книга с безупречната репутация на стара перспектива и редактирана от самият Дон Карсън, е точно същото, което казва и Ед Сандърс за пазенето на Тората в юдаизма. Това е „заветният номизъм:” сега сте в завета, това е законът, който трябва да пазите.

Разбира се, нещата са малко по-сложни. Често съм си мислил, че ако реформираното виждане за Павел и закона, а не лутеранското беше доминирало беше доминирало библейското научно изследване в продължение на 200 години след Просвещението, не само, че новата перспектива нямаше да бъде необходима (или поне не в тази си форма), но поляризираните дебати, които се водят през последните 100 години между „участническата” и „юридическата” форма на сотериология също не биха били необходими. Мнозина калвинити от добрата стара перспектива са казвали, че най-добрият начин да разберем оправданието е в контекста на идеята „в Христос:” двете неща няма нужда да бъдат поставени едно срещу друго, а и е трудно да го направим без да разкъсаме това, което Павел свързва в някои свои текстове (напр. Гал. 3:22-29 или Фил. 3:7-11). Постоянните твърдения за злините на юдаизма, глупостта на арогантните

себеправедни пазители на закона от една страна и мракът на потискащото пазене на закона от друга, усещането за юдаизма като „религия от погрешен вид” и т.н. – всичките тези клевети, макар и често срещани в множеството предтавящи се за християнски традиции, които винаги са били много по характерни за лутеранството отколкото в клавинизма – представляват проблемът, на който Сандерс, следвайки Мур, Дейвис, Шопс, Стендал и други предлага свежо решение. Бог дава Тората на Израел като един начин на живот за хората, с които Той вече е влязъл в завет и които сега е избавил от робство. Тората сама по себе си била една заветна харта отделяща Израел от всички останали народи: кой друг народ, пита Израел, имал закони като тези? Цялото „покорство,” което след това изисквал Законът влизало в графата на „отговор на Божията спасителна благодат” дори когато това не било конкретно споменато. Всъщност пишейки тези изречения аз намирам за трудно да кажа дали обобщавам Калвин или Сандърс. При Калвин и неговите последователи – мисля за Карл Барт или Чарлс Кранфийлд – голямото ударение е на единствения план на Бога, фактът, че Бог не е променил умът Си. Имало е много богослови, които са твърдели, че отначало Бог е дал на хората един закон, за да види дали те могат да се спасят сами по този начин и след това, откривайки, че не могат, се обърнал към план Б, а именно, възплъщението, разпятието и „оправданието чрез вяра.” Но именно това калвинизмът винаги е отхвърлял, отчасти понеже това виждане за Бога е твърде безнадеждно и отчасти понеже има твърде малък или изобщо никакъв егзегетичен смисъл. И в този вид калвинизъм идеята на Закона – помислете за безкрайния спор относно значението на *telos* в Римляни 10:4 – не е че Бог го е прекратил, сложил е край на цялата тази глупост, а че го е довел до неговата добра и удачна цел. Ако трябва да избираме между Лутер и Калвин според мен винаги трябва да избираме Калвин поради богословски и егзегетични причини. Подозирам, че Джон Пайпър ще се съгласи с цялото си сърце – макар че той, подобно на други автори противници на новата перспектива, може да не се радва толкова, че по този начин пробойните в старата перспектива са така неуморно излагани на показ.

Иронично, но именно на това място изведнъж всички писания на Джон Пайпър за опасностите да се опитваме да четем юдаизма от времето на втория храм както контекст за Павел рикошират към тези, които се опитват подпират старата перспектива. Сандерс е представил масивен, но за мнозина твърде неубедителен прочит на „моделите на религията” на юдаизма от времето на втория храм: неубедителен понеже е прекалено единен, неубедителен също понеже е недостатъчно богословски (в дебата на Сандерс той предлага едно изучаване на религията, не богословие, макар че в крайна сметка може да бъде поставено под въпрос възможно ли е двете неща да бъдат разделени). С единствено изключение на 4 Ездра

(всъщност аз бих приел, че това пасва доста добре, но това е вървос за друго време) Сандърс твърди, че юдаизма от времето на Павел, не на последно място равинският юдаизъм, поставя един приоритет върху пазенето на Тората не за да се осигури членство в Божия народ, а за да бъде това членство изявено и поддържано. Юдаизма, заключава той, следователно не е една религия на „легалистичната праведност основана на дела” както поколения учени, проповедници и „обиковени хора” (изразът е на Пайпър!) са си представяли. Шокът от подобно заключение и очевидното подкопаване на голяма част от това, което поне лутеранската традиция цени в крайна сметка е довело до един масивен отговор под формата на сборен проект от множество автори. *Justification and Variegated Nomism*, чийто първи том носи подзаглавието [The Complexities of Second Temple Judaism](#). Есетата в по-голямата си част подкрепят цялостната идея на Сандърс повече отколкото (можем да предполагаме) редакторите са се надявали когато са им възложили задачата и дори Дон Карсън в своето заключение (сега до голяма степен приемано като донякъде тенденциозно) трябва да признае, че Сандърс има известно основание, макар да преувеличава. Тогава се появява основният проблем: ако юдаизмът от времето на втория храм след като поне на теория е приемал, че човек е евреин по Божий избор, чрез избирането и завета, след това е сметнал, че трябва да върши делата на Закона, за да остане член, да наследи крайните облаги от това членство, как може това по-нататъшно пазене на закона да бъде разбрано богословски? Каква оценка да му дадем? И това, за съжаление, ни отвежда в мътните води не само на Павловото богословие, но и на една много по-дълга и сложна традиция, а именно до въпроса, към който ние ще се върнем, за взаимодействието между Божията и човешката страна по отношение на покорството. Но именно тук се появява иронията, поне от гледна точка на виждането на Пайпър. Ако, както видяхме по-горе, той е толкова несигурен дали можем да вярваме на нашия прочит на следбиблейските източници и тези от времето на втория храм как знае той от тези източници, че юдаизмът от времето на втория храм е бил легалистична религия търсеца праведност чрез дела? Той дебатира с мен относно въпроса за 4QMMT, единственият документ от времето на юдаизма от втория храм, в който се среща израза „дела по закона” и след това, по-общо, по въпроса за това дали юдаизма от времето на втория храм е бил толкова „легалистичен” колкото се е смятало или толкова необременен от това колкото твърди Сандърс. И иронията, разбира се, е, че Пайпър сам зависи за своите изводи от това знание за източниците от времето на втория храм. Но как знае той, че то е правилно? Не трябва ли да гледа обратно към самия Стар Завет и да се запита дали, с някои аспекти от Лутеровата мисъл, смята, че самите еврейски писания ни учат на вида „легализъм,” който той смята, че Павел събаря и ако това е така какво обяснение да дадем на този феномен (противоречи ли Павел на

Писанията?) или, заедно с Клавний, да види духовните заповеди за пазенето на Закона и благочестието както дадени от Бога и все още неоттеглени. Според Проповедта на планината Исус казва, че не е дошъл да премахне закона, а да го изпълни. Един калвинист би намерил това много по-лесно за разбиране от един лутеран – макар че би било интересно да чуем един застъпник на старата перспектива да обяснява как високите заповеди на Исус в тази велика проповед трябва да бъдат пазени от последователите Му без каквото и да е морално усилие, синергизъм и т.н.

Изглежда, че проблемът не се появява на нивото на „влизането.” Повечето учени без значение на убежденията им, са съгласни, че за по-голямата част от евреите, или поне за тези, които мислели за това, отговорът бил, че човек е еврейски поради Божият дар на членство по рождение и чрез отческия завет подпечатан в изхода и на Синай. Дори тези, които вярват, че заветното членство е било преформулирано, така че те сега трябва да го изберат (както в Кумран) също развили някаква форма на предопределенческо боголовие, което покривало и това, кореспондирайки на това ниво със силните твърдения във Второзаконие за Божият безпричинен избор на Израел. По този начин проблемът се премества в областта, която остава спорна и която ние ще изследваме по-нататък. Ако първоначалното членство е по благодат, но последният съд е според делата – и на пръв поглед Новият Завет, вкл. Павловият корпус, изглежда съвсем ясен в това отношение – тогава какво можем да кажем за тези „дела?” Не е ли това най-накрая момента, в който еврейският „легалитизъм” е изложен на показ?

В тази книга нямаме възможност да разгледаме текстовете от времето на втория храм, за които става въпрос и във всеки случай това не е необходимо тъй като аз не съм несъгласен с учените, които твърдят, че на това ниво „делата” се изискват в голяма част от еврейските мисловни рамки и че съществуват множество обяснения дадени за това как да разбирате това богословски. Вместо това – продължавайки да градя върху своята предишна работа върху ММТ – аз завършвам тази глава като повтарям това, което смятам, че е ясно доказано относно мястото на Тората в схемата на заветно мислене, която Павел познавал и приемал за даденост като една основа за своят продължителен диалог с юдаизма, който той преди това приемал.

Първо, ключовият въпрос, пред който се изправял юдаизмът като цяло не бил свързан с индивидуалното спасение, а с Божията цел за Израел и за света. Ако Бог трябвало да бъде верен на завета каква форма щяло да приеме това когато се случи и кои щели да бъдат облагодетелствувани

когато се случи? „Настоящия век” щял да даде път на „идещия век,” но кой щял да наследи този „идещ век?” Смятало се, поне от фарисеите, че праведните мъртви ще бъдат възкресени за нов живот в този идващ „век.” Кой от в момента живите щели да се присъединят към тях? Отговорът, от източник след източник от времето на втория храм, потвърждавайки това, което можем да предположим от самото Писание бил следният: Израел ще бъде прославен, ще наследи идещия век – но това щял да бъде Израел, който пази Тпората или този, който чрез покаяние и поправяне на живота (както в Данаил 9 гледащ назад към Второзаконие 30) е показал сърдечно желание да следва Божиите пътища и да бъде верен на завета. Разбира се, Тората, включвала жертвената система, чрез която евреите можели да намерят изкупление за греховете си, така че от човека не се очаквало винаги да бъде съвършен във всяко отношение. Широко приетото мнение било, че Тората, в цялата ѝ сложност, била един знак, който Израел трябвало да носи, знакът, че те наистина са Божий народ. „Целият Израел ще наследи идещия век,” казвали равините, като следващите думи показвали, че някои няма да направят това поради самоволното си изключване от това число с отказа си да следват Тората.

По този начин Тората функционирала, поне имплицитно, не само в една заветна рамка, но и в една широка есхатологична рамка. „Бъдещия век” щял да види Израел най-после прославен. Но начинът да кажат в настоящето кой ще бъде прославен по този начин в бъдещето било като се види кой пазел Тората (поне в някакъв смисъл) в настоящето. Споровете вътре в юдаизма по онова време, често изключително остри, били склонили да се обръщат към въпроса: Какво точно означава да се пази Тората в настоящето? Тези въпроси можели да бъдат адресирани с термините на богословското описание на това каква част от това пазене на закона било в обхвата на човешката инициатива и каква част се дължало на Божията благодат и помощ. Но те можели също, и аз смятам, по-характерно, да бъдат адресирани с термините на действителните регулации, които това пазене включвало.

Тук се появява ММТ. „Това са конкретните дела,” казва писателят, „които ще покажат в настоящето, че вие сте хора, които ще бъдат прославени в бъдещето.” И това е поставено – макар Пайпър да не казва нищо за него, което вероятно говори красноречиво – в едно обяснение на същия пасаж от Второзаконие 30, който Павел разглежда в Римляни 10 и то по съвсем същата причина. Второзаконие 30 е мястото където самата Тора сочи към едно обновяване на завета, за което Кумран вярвали, че е било осъществено в тяхната собствена общност, а Павел вярвал, че се е случило в Месията Исус. Това, за което те били съгласни била идеята, че наистина съществувал една Божия цел от сътворението през Авраам и Мойсей до

монархията и пророците и по-нататък през дългото робство от което (и двамата вярвали макар и по различен начин) Божият народ сега се появявал. Това, в което се различавали били въпросите (а) Кой събития показвали предварително обновяването на завета с нас в настоящето? (б) Кой ще бъде прославен когато Бог най-накрая завърши това, което е започнал? (в) Кой са знаците в настоящето, които бележат тези, които ще бъдат прославени в бъдещето? И вероятно също, както ще видим (г) Какво богословско обяснение можем да дадем за това как настоящите знаци са осъществени и оттук как човек преминава от настоящото членство дадено по благодат към бъдещото спасение? Това са интересни и важни въпроси, но преди да ги преследваме по-нататък предлагайки по-конкретно егзегетика на свързаните с това Павлови текстове ние трябва да спрем и да се обърнем към един друг важен въпрос: Сигурни ли сме, че знаем точно какво имаме предвид под „оправдание?“

ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

ОПРАВДАНИЕТО: ДЕФИНИЦИИ И ОБЪРКВАНЕ

I

Какъв е въпросът, на който “учението за оправданието” се явява отговор? Какво казват различните възгледи за оправданието за този въпрос и този отговор? Как тези въпроси са свързани с централните въпроси на Павел в неговите послания? И как тези конкретни въпроси на Павел са свързани с останалата част от Новия Завет, не на последно място с евангелията? Защо учението за оправданието разделя и в какъв смисъл то трябва да бъде виждано, както го вижда Лутер, като едно учение, върху което една църква стои или пада? За да отговорим вярно на тези въпроси, разбира се, би трябвало да напишем цяла книга много различна от книгата, която сега пишем сега. Все пак ние трябва да придобием някаква представа за терена преди да се опитаме да вървим през него обяснявайки самите послания на Павел.

Започвам с няколко забележки на Алистър МакГрат, чиято забележителна двутомна история на доктрината заслужава да бъде прочетена от всеки, който желае сериозно да се занимава с темата. След като казва, че сърцето на християнската вяра се намира в “спасителното действие на Бога към човечеството в Исус Христос,” подчертавайки, че това в по-голямата си част е спасителна активност, а не конкретна доктрина за оправданието, той продължава с няколко изключително значими бележки:

“Концепцията за оправданието и учението за оправданието трябва да бъдат внимателно разграничени. Концепцията за оправданието е една от многото използвани в Стария и Новия Завет, по-конкретно в Павловият корпус, за да опишат Божието спасително действие към хората. Не може да се твърди, че тя изчерпва, нито че адекватно описва сама по себе си пълнотата на библейското разбиране за спасението в Христос.”

Това е изключително важно. МакГрат създава херменевтично пространство, в което човек може да каже: съществуват множество еднакво библейски начини, по които може да се говори за това как Бог спасява хората в Исус Христос и оправданието е само един от тях. Това например ни дава възможност веднага да отбележим, че четирите евангелия, където думата “оправдание” се среща рядко, не трябва поради тази причина да бъдат виждани като спомагателни за или като подготвителни за посланието на Павел – както понякога се случва, поне *de facto*, в западната църква. Но има и още:

“Доктрината за оправданието е развила едно значение напълно независимо да нейните библейски основи и е свързана със средствата, чрез които се установява връзката между човека и Бога. Църквата е решила да включи своята дискусия за примирението на човека с Бога под егидата на оправданието придавайки по този начин на концепцията едно ударение, което напълно липсва в Новия Завет. В догматическото богословие “доктрината за оправданието” е започнала да носи едно значение, което е напълно независимо от своя произход при Павел.”

Не мога да преувелича значението на това твърдение направено от учен, който не по-малко от всеки друг и повече от мнозина е изследвал цялостната история на доктрината през множеството ѝ завои и обрати напълно неподозирани от обикновения посветен протестант. Това, както и моето собствено твърдение, оправдава виждането, толкова заплашително за автори като Джон Пайпър, че църквата наистина е била хваната от една гледна точка бъркаща това, което казва в действителност Павел, така че, да, от времето на Августин нататък това, което е било наречено “оправдание” е носело едно свързано, но все пак различно значение спрямо това, за което говори Павел.

Това повдига всякакви въпроси, които настояват за отговор в настоящия дебат. Ако е вярно, че това, което църквата има в предвид под “оправдание” – просто чрез въпроса за оправдание без все още да дава някакъв конкретен отговор на този въпрос – е независимо от и отива отвъд това, което намираме при Павел, тогава трябва да попитаме: Има ли това значение? Свободна ли е църквата да използва думи и концепции по нови начини, които не кореспондират с техните библейски корени докато поне имплицитно твърди, чрез библейското ехо, което тези думи и концепции носят, че те имат своя авторитет в самото Писание? Повечето систематични богослови, които познавам бързо биха отговорили, Разбира се! Църквата може и трябва, под водителството на Светия Дух, да развие думи, концепции и разговори от всякакъв вид далеч отвъд тесните ограничения на екзегетиката. Това е направил Атанасий, който държал на небиблейката дума *homoousion*, за да изрази, срещу Арий, радикално библейското виждане за божествеността на Исус Христос. Не можем да сведем задачата на богословието до библейски коментар.

Но забележете какво се случва. Думата *homoousion* не се намира в Писанието, но думата “оправдание” се среща. Когато църквата, в своя живот и свидетелство, използва една библейска дума или концепция, но чрез тази дума или концепция подчертава нещо повече или дори различно от това, което се има в предвид под тази дума или концепция в нейния библейски корен, три резултата са почти неизбежни. Първо, на това място

тя ще чете Писанията погрешно представяйки си, че когато Библията използва тази дума тя говори за това, за което църквата обичайно говори когато използва думата. А това може съвсем да не е така. Второ, един подобен прочит напълно ще пропусне това, за което Писанието говори на това място, тя няма да внимава на Божието слово. Трето, тя ще си представя, че има библейска гаранция за собствените си идеи, докато всичко, което в действителност има са “библейските“ отзвучия на собствения си глас.

Разбира се, нещата са по-сложни от това. Многогранността на Писанието, благодатта и силата на Светия Дух и Божията милост в отговор на молитвите на проповедниците редовно позволяват вярно разбиране, правилни прозрения за милостта, любовта и целта на Бога, да прескочат бариерите издигнати от нашите погрешни и частични разбирания. Това се случва толкова често колкото и обратното иначе, както доста язвително казват систематичните богослови, никой не би бил в състояние да прави никакво богословие докато великото екзегетично начинание не е нанесло и последната си бележка под линия. Ние всички живеем в една незавършена херменевтична спирала и трябва да се насладим на предизвикателствата, които това носи вместо да опалваме ограниченията, които поставя пред нас. Но това наистина са ограничения.

Един малко по-различен пример ще покаже това. В Матей 22:42 Исус пита фарисеите: *“Какво мислите за Месията? Чий син е той?”* В своя контекст това явно е един въпрос свързан с настоящите мнения за “Месията” – който и да е той. Но думата Месия се появява на гръцки като Христос и доста рано започва да бъде разбирана като лично име, второто име на Самият Исус, и преводът на Кинг Джеймс *“Какво мислите за Христос?”* може да се отдалечи от първоначалното значение и да представи един напълно различен въпрос на една различна публика: Какво е мнението ви за самият Исус Христос? Мислили ли сте за това? Не “Кажете ми мнението си за Месията” (който читателят вярва, че е Исус), но “Кажете ми мнението си за Исус” (за когото питащият вярва, че е Месията). Разбира се, двата въпроса са свързани. Но те не са еднакви. На практика историята на думата Христос ни предлага всякакви илюстрации свързани с нашата настояща тема тъй като тя редовно е била вземана за Божествена титла, като че ли “Исус” е било Неговото човешко име и “Христос” Божественото Му име. Начинът, по който думата “Христос” е била използвана в смисъл на “въплътеният” или нещо подобно показва, че огромни части от църковния живот са били лишени от много конкретното им месианско значение на думата с всичките ѝ асоциации и резонанси.

Нито пък това е нещо, за което човек може просто да повдигне рамене и да каже: “Е, през 1 век са имали доста странни идеи. Добре е, че сме надскочили техните ограничения.” В този момент илюстрацията преминава от метафора към метонимия: именно еврейските, месиански, заветни, Авраамови, свързани с историята на Израел обертонове по-късното богословие е скрило, както в своят прочит на “Христос” така и в прочита си на “оправданието”. Примерите за това са легион. От всички статии в речници, които прочетох за “оправданието” – и, макар че речниците, разбира се, съкращават много, аз зная от собствения си опит в писането на подобни статии, че те могат да бъдат добър индекс за това какво авторът смята за наистина значимо – едва ли дори една от тях споменаваха Авраам и цялата заветна история на Израел, макар че в основните три представяния на оправданието – Римляни 3:21-4:25 и 9:30-10:13 и Галатяни 2:15-4:11 – тези теми са вплетени здраво в разказа. Един прекрасен пример е статията на Алън Торънс в *Oxford Companion to Christian Thought*, която представлява елегантно и емоционално описание на това в какво се е превърнало “оправданието” само с една препратка – свързана с настоящия автор! – в еврейския и заветния контекст на своите библейски корени.

Не – МакГрат е прав: независимо от насоките, които “доктрината за оправданието” приема от Августин насам едно сериозно изучаване на Павел в собственият му контекст показва, че той говори за нещо различно. Разбирането на Павел за оправданието трябва да бъде тълкувано изцяло с термините на старозаветното утвърждаване на Божията вярност към завета, една вярност изненадващо, но определено потвърдена чрез смъртта и възкресението на Христос. Както МакГрат казва на друго място: “Ако екзегетиката на Павел постига нещо тя трябва да ни напомни за нуждата да тълкуваме изразите на Павел в техния удачен контекст вместо да налагаме “себеочевидни” тълкувания върху тях.” Обратно към “обикновените хора” на Джон Пайпър: това, което изглежда “обикновено” или “естествено” както прочит на даден библейски текст може да дължи всичко на навика към традицията (помислете си за средновековното значение на “Покай се” като “извърши разкаяние!”) и нищо на действителното разбиране за какво всъщност говори Павел. Легендата, която показва това най-удивително е калвинисткият коментатор, който тълкувал историята за танца на Саломе и обезглавяването на Йоан Кръстител като “опасността от танците.” Това изглеждало достатъчно естествено за своето време.

Но дали поставянето на Павел в неговият действителен, първоначален контекст няма да ни изложи на риска да го направим маргинален и поради тази причина неактуален? Това е копривата, която трябва здраво да сграбчим и която, щом веднъж направим това, се разкрива като билката,

която изцелява всички болести. Връщайки се към началното твърдение на МакГрат ние продължаваме изречението, до което спряхме по-горе:

“Доктрината за оправданието в догматическото богословие е придобила едно значение, което е напълно независимо от нейните Павлови корени, така че дори ако бъде доказано, че тя играе малка роля в Павловата сотериология или че нейният произход лежи в анти-юдаизиращата полемика съвсем несъвместима с богословските обстоятелства днес, в резултата на това нейното богословско значение няма да намалее.”

Тези, които са запознати с историята на тълкуването на Павел през последните стотина години веднага ще видят какво има в предвид МакГрат. Наистина, да поставим самият МакГрат в неговият контекст, може би чрез своето внимателно разграничение между “това, за което Павел всъщност говори” от “това, което църквата има в предвид под оправдание” той през цялото време има в предвид следното: да освободи развиващата се доктрина от всеки опит да бъде тя напъхана в черната дупка на “просто Павловата полемика.” Както е добре познато на изучаващите Павел, макар и не винаги на догматиците, Уилям Урейд и Алберт Швайцер преди век са твърдели, че учението на Павел за оправданието не е значимо за неговото мислене, а просто една периферна полемика.

Урейд, наясно с този феномен, който новата перспектива подчертава, но без всякакво разбиране за по-широкият богословски контекст, в който подобни феномени могат да получат своята истинска сила от Павел, заявява, че “оправданието чрез вяра” е просто една странична полемика създадена, за да даде възможност на езичниците да влязат в църквата. Това на свой ред е генерирало контра-карикури, не на последно място от страна на Стивън Уестърхолм, който предлага един остроумен, но твърде подвеждащ отговор: “лутеранският” Павел е загрижен за Христос умиращ за греховете ни и призова да се примирим с Бога докато Павел на новата перспектива предлага “спасение от голяма част от караницата,” а именно нуждата да се обрязваме. Уестърхолм, твърди, че да се сведе оправданието до заветната вяроност на Бога означава то да се “принизи,” което означава, че той все още няма представа за какво мислят тези от нас когато говорят за “заветна вяроност.” Все пак накрая той се отказва от фалшивата поляризация: в своята последна, кратка глава той признава, че за цялостното разбиране на Павел човек трябва да отбележи както, че неговото учение за оправданието е ситуирано в спора за включване на езичниците така и че то все още е свързано с избавление на грешниците от техните грехове и последиците от тях. Е, именно; но Уестърхолм независимо от масивните си познания и свойствено остроумие все пак не

показва как Павел е в състояние да съхрани тази комбинация от идеи в един цялостен и единен светоглед.

Швайцер от своя страна смята “оправданието” и останалият “юридически” език на Павел за начин на мислене от втори ред, един “вторичен кратер” в “основния кратер,” който, за него, е “да бъдеш в Христос.” Виждането на Швайцер за това “да бъдеш в Христос” и на това как съдебната зала е свързана с него показва липса на екзегетична сила, но основното прозрение не е погрешно – нито пък то е чуждо на реформираните богослови понеже самият Жан Калвин твърди, че човек трябва да разбира оправданието по отношение на по-широката категория на присаждането в Христос.

Но твърденията на Урейд и Швайцер са били изгубени в основното течение на лутеранското научното изследване през 20 век. Дори Космън, който в своето възстановяване на еврейската апокалиптична мисъл както контекст за евангелието на Павел дължи доста на Швайцер, запазва оправданието като централно – макар че също взема със себе си Урейд с наблюдението, че дори ако оправданието е едно полемично учение при Павел това не го прави периферно, а по-скоро централно понеже богословието на Павел е полемично по своята същност. За самият Космън никой, който не е полемичен богослов не може да бъде “нормален.”

Това ни води обратно до МакГрат по един различен път. МакГрат казва: “Дори ако бъде показано, че това, което прави Павел е било просто една странична полемична отметка това не означава, че по-късното учение на църквата за оправданието е било една грешка.” Но това отваря пред нас един алтернативен набор от възможности: (а) Учението на Павел наистина е имало полемична насоченост; но това не означава, че то е било периферно. (б) По-късното богословие на оправданието взело тези части от учението на Павел, които желало и изоставило онези, които не харесвало е изкривило Павел. (в) Тогава едва ли е изненадващо, че богословите не са били в състояние да се съгласят за това как именно “работи” богословието на Павел (обратно към пъзела с половината парчета оставени в кутията). (г) Една църква, която настоява за свръхестествен авторитет не просто като намира няколко текста, върху които да окачи своите любими идеи, но в по-богатия смисъл, като се потапя в самите Писания, за да намери нова мъдрост и енергия за мисия, святост и единство може да открие, че е призвана да се занимава с всичко това, което е говорел Павел дори ако това означава да бъде въввлечена в един конструктивно критичен диалог с великата традиция на “учението за оправданието.” От своя страна именно това е предизвикателството, на което се опитвам да отговоря и аз намирам успокоение в множество знаци – не на последно място, трябва да кажа, в Жан Калвин – че най-добрите екзегети винаги са сочели в тази посока.

II

Какво тогава е оправданието? По-голямата част от трудностите свързани с настоящия дебат се появяват от факта, че думата, както посочва МакГрат, редовно е била употребявана в смисъл за **цялата картина на Божието примиряващо действие по отношение на човешката раса** включваща всичко от Божията свободна любов и благодат през проповядването на благовестието, делото на Духа, появата на вярата в сърцето и ума на човека, развитието на християнския характер и поведение, увереност в окончателното спасение и свободно преминаване през последния съд до тази цел. На това аз казвам: добре, ако желаете това да означава “оправданието” продължавайте; но не се учудвайте ако, както казва Елиот:

Words strain.

Crack and sometimes break, under the burden.

Under the tension, slip, slide, perish.

Decay with imprecision, will not stay in place.

Will not stay still.

(T. S. Eliot, *Four Quartets*, 1.5)

Разбира се, точно това се случва. Оттук произлиза целия спор, “канадската борба,” “замерването със стихове,” безкрайните бележки под линия, масивната научна традиция на взаимни препратки, оборвания, преформулиране и т.н. Джон Пайпър подчертава, че той пише “както пастир;” същото правя и аз – и аз зная, че почти никоя от хилядите души, за които съм отговорен няма нито времето нито склонността да премине през логическите разсъждения на хилядите години и 10 000 монографии. Трябва да има начин, както са вярвали реформаторите през 16 век когато са се изправили пред подобна масивна традиция и са се конфронтирали със Сентенциите на Ломбард и др. подобни творби, да се прескочи всичко това, да се достигне до същността на въпроса, да се каже това, което трябва да бъде казано, да се хвърли нова светлина от текстовете на самото Писание вместо да се реже този текст на парчета и след това парчетата да се подредат - като тези, които не пасват се изхвърлят на пода – в една различна наша схема.

И такъв начин наистина има. Той включва да внимаваме - да го кажа отново – на това какво означават самите думи в техните старозаветни корени, тяхната междузаветна употреба (еврейска и гръко-римска) и

техния специфичен контекст при самия Павел. И когато направим това ние откриваме, че корените на *dikaïos*, макар наистина да са *близко свързани* с цялата схема на човешкото спасение чрез Божията милост и благодат чрез Исус Христос и Светия Дух *не включват* цялата последователност на мисълта – така че, за да я накарат да направи това се измислят всякакви видове допълнителни звънци и дрънкулки, за които Павел не знае нищо – но вместо това включват *един специфичен аспект* или *момент* в тази последователност на мисълта. Това, което се случва в историята на “доктрината за оправданието” е доста подобно на това някой, който е убеден в ключовата важност на волана за движението на автомобила, да започне да говори за колата като за “воланът,” така че хората, които никога не са виждали кола биха били подлъгани да смятат, че той говори за самият волан като за цялостна машина и след това да си представят един гигантски волан оборудван със седалки и мотор, но все още единствено волан.

Илюстрациите могат да подвеждат също толкова добре колкото и да обясняват, но нека да продължа още малко с тази. Това което става е, че хората, които са виждали истинска кола - т.е. истинските послания на Павел – посочват, че освен кормилото те съдържат още много неща. Те имат колелета, тези неща, които се въртят на пътя! Те имат неща, които водачът трябва да държи, натиска, бута, върти – скоростен лост, ръчки на прозорците, превключвател на фаровете и т.н. “О, не,” заявява привърженикът на волана. “Вие не можете да кажете това! Ако нямате волан ще се намерите в канавката! Всичко *трябва* да бъде волан.” И ако се опитате да обясните реалната сложност на един автомобил и как работи той те веднага ще възразят – и правилно в определен смисъл – че воланът първоначално е свързан с всичко останало и че без него цялата идея за автомобил бива провалена. Тези защитници на воланите са преди всичко пастири! Те се притесняват, че пътниците могат да се намерят в канавката!

И така, какво е воланът и как той се отнася към всичко останало в колата? Нека да го кажа колкото се може по-просто и с основният поддържащ аргумент, че когато гледате на нещата по този начин вие виждате, че Павел има в предвид именно това, което казва и че можете да вземете всичките му доводи, цялата мисъл и нейните дребни детайли и да видите как те са свързани заедно. Това, което предлагам с други думи е една *хипотеза*: опитайте рамката на Павел и вижте дали тя дава смисъл на данните, с които разполагате свързвайки всичко с една очевидна лекота и хвърляйки светлина и върху други области – с други думи дали прави нещата, които една хипотеза трябва да прави ако работи.

“Оправданието,” *diakiasis* макар да не е дума, която Павел често използва е дума която той употребява когато обобщава други думи, които той използва доста по-често. Това е ясно например в Римляни 4:25. Но нека преди да стигнем дотам да кажа нещо по-конкретно – нещо, което никой английски или американски читател няма дори да предположи от самата дума “праведност” – еврейската дума и нейните производни имат една конкретна функция във връзка със съдебната зала. Това като цяло е признато освен там където екзегетите пазейки гърбовете си твърде много са загрижени да запазят определени значения като забранени, за да не би те да замърсят богословският пейзаж. И когато Павел използва думата *dikaioyne* и нейните производни, въпреки че контекста на класическият гръцки предполага друг, макар и припокриващ се набор от значения, той редовно ги използва с еврейски обертонове наум.

Какво тогава означава “правдата” в този контекст на съдебна зала? Ние вече започнахме да оформяме един отговор на това от друг ъгъл и сега се връщаме, за да го завършим. “Правдата” в контекста на съдебната зала - и това е нещо, на което никой добър лутеран или реформиран християнин не би възразил – сочи към *статуса, който някой има когато съдът се произнесъл в негова полза*. Отбележете, той не посочва, в целия този твърде важен контекст на съдебната зала, “моралният характер, който се предполага, че този човек притежава” или “моралното поведение, което той е показал и което му е спечелило тази присъда.” Както видяхме в предишната глава, предусещайки този момент, за съдията е възможно да сгреша и да “оправдае” – т.е. да се произнесе в полза на – един човек, който има много лош характер и който на практика е извършил престъплението, за което е бил обвинен. Ако това се случи този човек все още, щом веднъж присъдата е била произнесена, е “праведен” т.е. “оправдан,” “очистен.”

Отбележете също, че когато съдията се произнесе в негова полза обвиняваният е по този начин “праведен,” “в правото си.” Но тъй като в Римляни 3 идеята на Павел е, че цялата човешка раса е изправена на подсъдимата скамейка, виновна пред Бога, “оправданието” винаги ще означава “оправдан,” даване статус на “праведни” на тези, които са изправени заради това на съд – и което също така означава, понеже те на практика са виновни, “прошка.” Много важно е да не съкращаваме всичко това в интерес на едно бързо решаващо проблема благовестие или екзегетика.

Но ако “правдата” в контекста на съдебната зала се отнася към статуса даден в полза на човек след като съдът е обявил своята присъда ние посичаме с един удар древният проблем подчертан в тълкуването на

Августин за “оправдан” като “*направен* праведен.” Това винаги означава, за Августин и за неговите последователи, че Бог, в оправданието, всъщност променя характера на човека макар и по малки, предварителни начини (както например посява началото на любовта и вярата в тях). Резултатът е една лека, но критична промяна на метафорите: сцената на съдебната зала сега е заменена с една медицинска зала, един вид изцелителна духовна хирургия, включваща едно “имплантиране на праведност,” което, подобно на изкуствено сърце, дава способност на пациента да върши това, което преди не е бил способен.

Но част от проблема с езика на самият Павел, правилно подчертаван от тези, които са анализирали глаголът *dikaioo* “да оправдая,” е, че той не означава *едно действие, което променя някого* колкото *една декларация, която му дава статус*. Това което е променено чрез действието на “оправданието” е *статуса*, не *характерът*. В този смисъл “оправданието” “прави някого праведен,” точно както официалното лице на една сватба може да каже, че “прави” двойката съпруг и съпруга – една промяна на статуса съпроводена (надяваме се) от трансформация на сърцето, но една реална промяна на статуса дори ако двамата са влезли в този съюз водени единствено от лична изгода.

Но какъв е резултатът просто да дадеш статус на някого? Тук ние веднага се връщаме към колата и волана. Проблемите, които веднага се появяват в умът на обхванатите от страх богослови и пастири – Ако това е всичко то как тези хора ще станат добри християни? Ако това е един статус той трябва да е законова измислица! Как въобще Бог може да направи подобна декларация? – са разрешени, на своето правилно време и място щом веднъж разберем, че, колкото и пост-августинската традиция да използва “оправданието” като покриващо целия спектър на “ставане християнин” от началото до края, Павел го използва много, много по-прецизно и точно. Има още много части от колата. Да, воланът остава важен и необходим, но ние имаме двигател, резервоар, колела на пътя, седалки и още много други неща. И ако се опитате да включите фаровете като завъртите волана или да напълните резервоара чрез волана вашето похвално внимание към кормилото ще има бедствени последици. Наистина има един смисъл, в който “оправданието” наистина *прави* човек “праведен” – то наистина създава “праведността,” статуса-да-бъде-в-правилните-отношения, за които ние говорим – но “праведността” в този смисъл на съдебна зала не означава нито “морално добър характер” нито “вършени на морално добри дела” а “статуса, който имате когато съдът се произнесе във ваша полза.” И всички неотложни въпроси, които се появяват по този начин за това какво на небето и земята се е случило с Бога, че да изрече подобна декларация са отговорени в по-широкия аргумент, който Павел привежда и на който

трябва да обърнем внимание ако желаем да разберем начинът, по който **той** вижда нещата вместо начинът, по който малките парчета от неговите писания са били нагаждани към по-голямата конструкция.

Забележете докъде достигнахме дотук. Джон Пайпър твърди, че Бог изисква от нас една морална праведност и че понеже ние нямаме такава Бог трябва да вмени моралната праведност от някъде другаде – очевидно в неговата схема, от “правдата” на Исус Христос. Виждам как работи това. Но “правдата” в точния език на съдебната зала, на която Павел очевидно се позовава, най-явно в Римляни 3, не е “моралната праведност.” Това е статуса на човека, в чиято полза съдът е отсъдил. И, да, Бог е отсъдил в полза на Самият Исус като Го е възкресил от мъртвите както е казано ясно в 1 Тимотей 3:16, но е загатнато също и в Римляни 1:4. И, да, това прославяне наистина е контекстът, в който трябва да се разбира прославянето на вярващия. За всичко това ние ще говорим повече.

Сега, след като това, надявам се, е ясно, е време да се придвижим към нещо много по-належащо. Какво става когато поставим всичко това в контекста, в който еврейската дума *tsedaqah* редовно е използвана и към който действителните аргументи на Павел редовно загатват, а именно Божият завет с Израел?

III

Една вечер бях гост и по време на вечерята говорих на хора, които бият църковни камбани. Английското изкуство на кампанологията изглежда тайна за мнозина, които очакват музикалният инструмент да свири в унисон. Наистина много покриви на църкви в Америка, които имат 6,8 или дори повече камбани са снабдени не с въжета като английските, така че за всяко въже е нужен отделен човек и всички заедно могат да ги бият едновременно или в различен ред, а с механизъм, който дава възможност на един човек (или дори предварително програмиран компютър) да свири с тях в унисон. Това почти никога не се случва в Англия – макар че съм доволен да кажа, че английският стил сега намира все повече почва в Америка и аз със задоволство видях няколко американци ентузиастични на вечерята.

Това не е мястото (вероятно читателят ще е доволен от това) да описвам английската кампанология освен да кажа, че тя включва „свирене на промените” – буквалното значение на тази фраза е неизвестно на мнозина, които я използват метафорично – на 8 (или колкото са там) камбани. Има буквално стотици начини да решим как да направим тези промени тъй като правилата са, че нито една камбана не може да се придвижи на повече от един ред едновременно и че никоя последователност не трябва да се

повтаря. За повечето хора, които вървят по улиците и слушат звънът на катедралите от другата страна на града това може да звучи просто като объркваш звук. За тези, които знаят за какво става дума той им доставя дълбока и богата наслада, съвременен израз на една древна традиция.

Мотото на моята местна асоциация на хората биещи камбани отразява, донякъде себепренебрежително, осъзнаването, че повечето хора нямат представа за какво става дума: *Ars Incognita Contemnitur* „неизвестното изкуство е презирано.” Аз предложих, че мотото може да бъде променено на донякъде по жизнерадостното: *Ars Audita Celebratur* „изкуството, което е чуто трябва да бъде почитано.” Но идеята ми тук е съвсем проста: за много хора библейското заветно богословие изглежда толкова разбираемо колкото и промяната на биенето е за необучения човек от улицата. Наистина „презирано” вероятно няма да е прекалено силна дума. „Заветната романтика,” въздиша Марк Сейфрийд, превръща Божия завет с Израел в „в неизследвана основа, около която се върти целият въпрос на (Павловото) богословие.” Това, разбира се, е просто димна завеса: единствената „липса на изследване” явна тук е не библейското заветно богословие, което аз и някои други сме изучили доста подробно, а личния отказ на Сейфрийд да изследва това, което всъщност е казано. Уестърхоум извинява собствения си пропуск по-рано да спомене „завета” казвайки с по-мил сарказъм от Сейфрийд, че причината е, че е бил прекалено зает с текстовете на Павел „които никога не свързват речника на оправданието със завета.” И все пак нито един от тях, нито пък още няколко автора, които поемат подобен път, изглежда е способен да види, че всички ключови текстове в Римляни и Галатяни черпят от и казват, че изпълняват два централни текста от Петокнижието: Битие 15, където Бог установява Своя завет с Авраам и Второзаконие 30 където на Израел е обещано обновяване на завета след плена. Тук, както и на други места, Павел цитира една част от една глава или пасаж като желае да имаме предвид и останалата ѝ част. Но непознатото, непризнато изкуство е все още презирано. Мога ли аз, или някой друг, да го направя по-ясно от това, което вече опитахме да покажем? Ще могат ли автори като Сейфрийд или Уестърхолм да чуят това, което е било казано или още веднъж ще се изкачат на хълма, за да видят изгрева? ***Павловото виждане за Божията цел е, че Богът-Творец е призовал Авраам, така че чрез неговото семейство Той, Бог, да може да спаси света от неговата беда.*** Това е основата. Наречете я ако желаете „Божият единствен план,” за да избегнете свързаните с конкорданса скрупули на съмняващите се (не че конкорданса им препречва пътя когато те самите искат да кажат нещо различно!), които се оплакват, че Павел не използва често думата „завет.” Наречете го „причината, поради която Бог призовава Авраам.” Наречете го „Божията заветна цел чрез Израел за света.” Наречете го както искате, но

признайте неговото съществуване за Павел, за мисловния свят, в който той живее и за всяка система богословска, която претендира, че е вярна на неговото намерение. Понеже всеки път когато го пренебрегвате – когато се случва всеки път когато някой говори за Авраам от Римляни 4 или Галатяни 3 като за „пример” или „илюстрация” – вие режете клона, на който стои аргумента на Павел. Да подчертае този елемент, който реформираното богословие трябва да приветства в своето историческо удареие на единствения Божий план (противоположен на Бог, Който променя намерението Си по средата) означава да се настоява на цялостта на неговата мисъл.

Разбирането на Павел за това, което Бог е постигнал в Месията е, че тази единствена цел, този план-чрез-Израел-за-света, тази причина, заради която Бог призовава Авраам (виждате защо предпочитам съкратеното название „завет,” книгата би станала много по-дълга ако през цялото време използвам големи фрази), накрая се изпълнява в Исус Христос. Тук се намира идеята, която толкова озадачава Джон Пайпър, че той мисли, че еди „заветен” прочит би *омаловажил* идеята на Павел. Единственият план-чрез-Израел-за-света е бил извикан в съществуване от Бога като средство за посрещане и решаване на проблема на целия свят. „Завета” в моето съкращение не е нещо различно от Божията решимост да се справи веднъж завинаги с греха и да постави цялото творение (и заедно с него човечеството) в изправи отношения. Кога това ще стане ясно на геоцентристите? ***Справянето с греха, спасяването на хората от него, даването им на благодат, прощката, оправданието, прославата – всичко това е била целта на единия завет от началото сега изпълнена в Исус Христос.*** Сейфрийд е прав, прав е и Кесмън да подчертават, че Божията цел в Стария Завет е имала предвид цялото творение. Това е напълно правилно – макар че Сейдрийд греши когато твърди, че този спасителен план никога не е имал еврейско измерение, точно както и Кесмън греши когато казва, че Павел съзнателно премахва еврейското измерение, което преди това е поддържал. ***Разбира се***, че Божия план има еврейско измерение и ***разбира се***, че то остава централно за Павел, както ще видим в нашето разглеждане на Римляни 2-4 и 9-10. Това всъщност е единственият начин напълно и окончателно да разберем Павловата христология и значението на самият кръсти заедно с това-най-накрая! – истината за която „вменената правда” е една половинчата пародия...но това скача твърде напред.

„Завет” поне в начина, по който аз го използвам, е напълно подходящ и изцяло удачен начин да обобщим четири неща свързвайки ги в техните удачни връзки. Четирите неща са следните:

1. Начинът, по който евреите в Стария Завет и от времето на втория храм са виждали себе си като народа на Бога-Създател и – поне понякога – са мислели за целите на този Бог като простиращи се отвъд тях и до целия свят, до творението като цяло.

2. Конкретният фокус на тази цел, в Писанията, които се явявали основополагащи за евреите, както и за Павел, за историята на Авраам, не на последно място за установяването на Божия завет с него в Битрие 15 и, с обрязването, в Битие 17, и за великите заветни обещания и предупреждения от Второзаконие 27-30.

3. Смисълът в юаизмът от времето на втория храм, че единствената история на Богът-Създател с неговия (заветен) народ Израел продължава да се движи напред, нападана, но като цяло непобедена, към някаво изпълнение, обновяване, възстановяване или голямото им отхвърляне, което Бог в края на краищата възнамерява и не на последно място

4. Павловото обновяване на тази история и диалектичното му взаимодействие с други съвременни еврейски версии и теории за това и неговото преосмисляне (но не и изоставяне) на това в светлината на Исус, еврейският Месия, отхвърлянето-в-личността на единия-план-чрез-Израел-за-света, този, чрез който най-накрая единия Бог ще изпълни единия план да осъществи Своята една цел, да освободи света от греха и да установи Своето ново творение – и на Светия Дух, действителната сила на единствения-спасителен-план-чрез-Израел-за-света-сега-изпълнен-в-Месията, Исус.

(Читателят може да е благодарен, че пиша на английски. На немски цялата последна фраза би станала една единствена дума. И аз не се извинявам за дължината на изречението, което току що завърших. Всички тези неща трябва да бъдат казани заедно – една задача, която е била много лесна през 1 век за някой като Павел и очевидно почти невъзможна за тези, чиято сотериология никога не е имала еврейско измерение и които не желаят да започнат да мислят и сега за него.)

Вербалните статистики и честота на споменаванията на темите винаги са опасен водач в „инцидентни“ писания каквито са писмата на Павел. (по същия начин ние единствено бихме хвърляли пясък в очите си ако отбележим броят на различните „завети“ в Стария Завет – с Ной, с Финеес и т.н. – докато пренебрегваме очевидните заветни резонанси на пасажите, които са очевидно централни за Павел.) Често е посочвано, че ако няхахме 1 Кор. 10 и 11 би било възможно да твърдим, че Павел не знае нищо за Господната вечеря или Евхаристията, докато тази неочаквана дискусия – припомням добрата фраза на Т. У. Менсън за „дъгълът на аргумента тук бива преобърнат“ – показва, че всъщност само 25 години след смъртта на

Исус празничната трапеза е била една редовна, централна и същностна част от живота на Павловите църкви, която вече е имала свое развито богословие и практика. Това, разбира се, не ни дава право да търсим, че всяко случайно споменаване при Павел всъщност е прикрито „доказателство” за една значима и всеприсъстваща тема. Но когато разгледаме доказателствата за единия-план-през Авраам-и-Израел-за-света нито откриваме предателски индикации за това, което Павел е казвал по-нататък.

Като начало имаме очевидното споменаване, точно в средата на Галатяни 3, където Павел ясно говори за „сключване на завет” в смисъл, че Бог наистина е сключил завет с Авраам и то такъв, който не може да бъде анулиран от Тората (Галатяни 3:15-18). Достатъчна улика ли е това? Нека да разгледаме целия пасаж. *„И това казвам, че завет, предварително потвърден, от Бога, не може да бъде развален от закона, станал четиристотин и тридесет години по-после, така щото да се унищожи обещанието. Защото, ако наследството е чрез закона, не е вече чрез обещание; но Бог го подари на Авраама с обещание.”* (Галатяни 3:15-18).

Галатяни 3:17 прави невъзможно да кажем, че споменаването на „заветната воля” (мой превод на *diatheke*, „завет”) е просто „една илюстрация взета от обикновения живот.” Идеята на бележката свързана с една „човешка илюстрация” (Галатяни 3:15) не е, че Павел въвежда идеята за една „воля” (което се подразбира от думата *diatheke*) в един аргумент където тя все още не е ясна, но тъй като той вече мисли за *diatheke* с термините на завета, който Бог е сключил с Авраам в Битие 15 може да разшири това до идеята за една човешка „воля,” която човек не може да остави настрана или да пренебрегне. Обещанието в 3:17 прави това ясно: *diatheken prokekyrdmenen hypo ton theou* „този завет ще бъде направен с Бога” е едно обобщение на „Бог обеща това на Авраам.” Контраста между обещанието и Закона не е просто, че те функционират различно като абстрактни системи. Контрастът е, че „заветът” е това, което Бог е сключил с Авраам, съгласието, че чрез Него Бог ще благослови целия свят давайки Му едно всемирно семейство докато „Законът” е това, което Бог е дал на Мойсей по причини, които ще станат (повече или по-малко) ясни, но който не може да включва премахването или промяната на „завета” вече сключен от Бога Авраам и който представлява съгласието обещано в Битие 12 и установено със свещен завет в Битие 15 за (ето го отново) единствения-план-чрез-Израел-за-света. Разбира се, Бог е включвал и други завети, мн. число, както Павел отбелязва в Римляни 9:4 – с Ной, с Мойсей, с Давид и, поне подразбиращо се, с „всеки, който е жаден” (Исая 55:1-3). Да не споменавам обещанието за „нов завет” в Еремия 31, което е взето и надълго развито от...Павел, разбира се, във 2 Коринтяни.

Но очевидният паралел между Галатяни 3 и Римляни 4 трябва да ни покаже, че ако Павел говори за обещанието от Битие 15 като за „завет” в първия текст няма причина да не прави същото и във втория. И съществува конкретна причина да смятаме, че той не само прави това, но и прави по един характерен и неуловим, но силен начин, точно тази вербална връзка с езкът на *dikaiosyne* която Уестърхолм и други отричат. В Римляни 4:11 говорейки за Божия дар към Авраам в обрязването Павел казва, че Авраам „е приел обрязването като **знак на правдата, която е от вяра**, която е имал когато е бил още необрязан.” Но в оригиналът в Битие Бог казва на Авраам, че обрязването ще бъде **знак за завета** между тях (Битие 17:11). Павел, цитирайки пасажа за установяване на завета заменя думата „завет” с думата „праведност.” Защо? Понеже не харесва „завет” и желае да го избегне заедно с неговите обертони и решава да го премахне като го замени с нещо изцяло различно? Със сигурност не. Цялата глава (Римляни 4) е една продължително обяснение на обещанието дадено на Авраам, черпещо от няколко глави от Битие, но поставящо всичко в рамките конкретно на Битие 15, главата, в която Бог прави завет, според който (а) потомството на Авраам ще стане многобройно като звездите на небето, (б) семейството му ще отиде в чужда земя, но накрая ще се върне обратно и (в) семейството му ще наследи Ханаанската земя. Това, което Павел прави в Римляни 4:11 е тясно свързано с това, което прави два стиха по-нататък, когато (в хармония с някои други еврейски текстове от времето на втория храм) той казва, че обещанието на Авраам и на семейството му относно това, което те ще наследят (не просто „земята,” не) е „света” (Римляни 4:13). Именно това е идеята. Павел не изопачава Битие 15. Той го чете в неговият по-широк контекст където, в каноничната форма на самата книга Битие, той стои до глави 12, 17 и 22 обещаващи, че макар целия свят да е прокълнат чрез Адам и Ева, чрез човешката гордост, която води до Вавилон, Богът-Творец сега ще благослови същия този свят. Това е била идеята на завета. И това е причината от самото начало идеята за справянето-с-греха-и-избавянето-на-хората-от-него от една страна и събирането-заедно-на-евреи-и-езичници-в-едно-единствено-семейство от друга винаги са свързвани заедно както виждаме да се случва при Павел. Божия план, единствения Божий план, винаги е бил да сложи света в ред, да преобърне Битие 3 и Битие 11, греха **и** разделението в човешкото общество, което е резултат от този грях и се проявява в цялата си сила (можем също така да кажем: Битие 3 се нуждае от старата перспектива, а Битие 11 от новата): да донесе новото творение чрез Авраам/Израел и изпълнението на плана Авраам/Израел чрез Месията, Исус.

Това е причината „завет” макар и по един съкратен начин да е чудесен начин за представяне на Павловата сотериология в цялата дълбочина. Това е начинът на Павел съкратено, както в Галатяни 3 и Римляни 4, да каже

същото нещо чрез думата *правда*. Това не трябва да ни изненадва. Както видяхме в предишната глава внимателната екзегетика на „Божията правда” както в Стария Завет така и юдаизма от времето на втория храм показва, че в спектъра от различни значения „верността към завета” стои в началото на списъка. Павел обявява в Римляни 3:21, че Бог е бил верен на завета. Римляни 4 вместо да е просто една „илюстрация” или „пример” за това (сякаш Авраам може да бъде изведен от своята историчека обстановка и да се носи наоколо подобно на изпуснат балон пълен с хелий във всяка посока, в която го понесе вятърът на аисторчиеската херменевтика), е едно цялостно обяснение на това, което Павел мисли. Екзегетичните изкривявания, изопачения, пропуски и обърквания, които изобилстват в полето на анти-заветната Павлова екзегетика са пряк резултат от разчленяването на свещените текстове, към които екзегетика, благочестиво, все още се обръща.

Как тогава тази „заветна” рамка се съгласува с рамката на „съдебната зала?” Отговор: чрез разбиране на начините, по които евреите от най-ранно време, но особено от периода на втория храм, са виждали собствената си история с термините на Божията продължаваща цел и по-конкретно космическата история с термините на великия съд, един предстоящ момент когато Бог ще постави в ред всички неща – вкл. прославяйки Своя народ. Тук един текст от Данаил 7 естествено идва на ум – Древния по дни сяда на своя трон като съдия, народите (под формата на последователно появяващи се чудовища) са съдени и осъдени, а Израел, (под формата на „един като човешкия син и/или „народа на светиите на всевишния”) е прославен и въздигнат след своето страдание. Тази сцена – и много други истории, поеми, пророчества, очаквания, прозрения и т.н., които по своята същност казват едно и също нещо – е *заветна*: Богът-Създател най-накрая изпълнява Своите древни обещания както видяхме когато изследвахме Данаил 9. Тя е също така *юридическа*, разбираща заветната история в една рамка на съдебна зала, не произволна метафора избрана случайно, а именно понеже завета е средството, чрез което Бог привежда нещата в ред. И тя, разбира се, е също така есхатологична.

IV

Следващата страна от библейската, и по-конкретно от Павловата, доктрина за оправданието е тясно свързана с останалите – съдебната зала и завета. Те не могат да бъдат разбрани без нея нито пък тя без тях, нито пък екзегетиката на ключови текстове без трите заедно. Есхатологията завършва триъгълника.

„Есхатология,” разбира се, също е едно съкращение. Обичам да раказвам историята за един от първите читатели на моята книга [*Jesus and the Victory*](#)

of God, който ми се обади, за да ми каже, че няколко пъти е търсил в речника думата есхатология и въпреки това продължава да забравя какво означава тя понеже определението изглежда не съответства на това, което чете. Честен коментар: речника вероятно казва „смъртта, съда, небето и ада,” което не е начинът, по който думата се използва в библейските изследвания поне през последния половин век.

Под „есхатология” да кажем основно и ясно, аз разбирам поне три неща:

1. че Павел, подобно на мнозина други, (макар без съмнение не всички) от своите еврейски съвременници вярвал, че единствената цел на Богът-Създател се приближавала към своето изпълнение – изкуплението на Божия народ като цялостно спасение на цялото творение.

2. че Павел, за разлика от съвременниците евреи нехристияни, вярвал, че изпълнението на крайната цел на Бога вече била задействано в и чрез Месията Исус.

3. че Павел по начин паралелен на някои от хората от Кумран и вероятно на някои други вярвал, че това настъпване на „новия век” по този начин въвежда еди период на „вече-но-не-още,” така че учениците на Исус живеели *едновременно* в продължаващия „стар век” и по-важно, във вече настъпилия нов век.

Накратко, Павел вярвал, че това, което Израел копнеел Бог да направи за него и за света, Бог направил чрез Исус, връщайки го от смъртта и в живота на бъдещия век.

Есхатология: новия век вече е дошъл!

Завет: Божиите обещания към Авраам вече са се изпълнили!

Съдебна зала: Исус е бил прославен – както и всички, които Му принадлежат!

И тези неща за Павел не били три, а само едно. Добре дошли в Павловото учение за оправданието вкоренено в библейската история, която четем, достигащо до очакващия свят.

Но есхатологията, както казах, била само частично реализирана. (Този израз не улавя много добре ключовата идея, тъй като внушава, че Божия свят е въвеждан до известна степен прогресивно, малко по малко във времето докато за Павел събитията свързани с Месията Исус не са нищо по-малко от апокалипсис, преобръщането на историята, избухването на

Божията суверенна спасителна сила в един свят на корупция, грях и смърт.) Остава, разбира се, последната цел, окончателния триумф, момента когато Бог ще бъде „*все во все*.” И така богословието на Павел, както често бива отбелязвано, се характеризира с това напрежение вече-но-не-още.

Това най-накрая ни довежда до смятаната за най-трудна идея в цялото богословие на оправданието, цялата дискусия за новата перспектива, цялата агония на съвестта, пастирската грижа, призива на проповедника и т.н. Как един човек описва бъдещето, идващия ден на последния съд? Как разбира един човек повтарящите се думи на Павел за съда, който е според „делата,” които хората са направили? Как човек описва, богословски, взаимодействието между благодатта и покорството сред хората, които вече следват Исус?

Тук още веднъж ние се връщаме към аналогията с волана и колата. Съществуват много неща, които богословите и проповедниците се чувстват принудени да кажат по тези въпроси, но трудният въпрос за „оправданието” сам по себе си няма задължително да им помогне да ги кажат. Това е проблема с великата традиция от Августин насам: не че тя не казва множество верни и полезни неща, а че посредством използването на думата „оправдание” *сякаш тя описва целия процес от благодатта до славата* тя е дала на съвестните тълкуватели на Павел множество безсънни нощи опитвайки се да проумеят как това, което той всъщност казва за оправданието може да покрие цялата тази съвкупност без да се изроди в глупост, ерес или дори в двете неща. Отговорът е: качете се в колата, запалете двигателя, хванете здраво кормилото, но бъдете благодарни, че то е част от една много по-голяма машина, чрез която, работейки заедно като едно цяло, можем да предприемем пътуването.

Това също така е идеята на моята по-ранна илюстрация за пъзела. За да разберем присъдата, която Бог, праведния съдия, ще произнесе в съдния ден и как тази бъдеща присъда може удачно да бъде очаквана и настоящето, когато някой изповяда, че Исус е Господ и повярва, че Бог го е възкресил от мъртвите (Римляни 10:9) ние трябва да разберем още едно ниво на завета: христологията. Както Жан Калвин удачно казва – заедно със самият Павел в първия текст, който сам е написала по този въпрос – ние сме „оправдани в Христос” (Галатяни 2:17).

Думата „христология” покрива няколко различни теми (още една задача за систематичните богослови, които с изцяло добри намерения и причини използват съкратената дума за множество различни въпроси). Всяка една от тях заслужава самостоятелна монография, но ще получи само един параграф. Аз трябва да подготвя сцената за екзегетиката, която следва.

Първо, по отношение на термините.

1. Павел използва думата *Исус* по отношение на Самият Исус от Назарет, човекът, Който живял в близкия изток, прогласявал Божието суверенно и спасително царуване, умрял на кръста и възкръснал три дена по късно.

2. Когато използва думата *Христос* той разбира се има предвид същия човек, но подчертава еврейската идея за „Месия.”

3. Когато използва израза *Божий Син* той има предвид *както*, че Исус е Месията, синът на Давид, Който Бог обещал да бъде Негов (Божий) собствен син (4 Царе 7:14 и др.) *така и* че човекът Исус трябва да бъде разбиран като Този, Който бил през цялото време едно с „Отца” и сега е бил изпратен от Него (Римляни 8:3; Галатяни 4:4).

4. Когато използва думата *Господ*, той има предвид.

а) че Исус именно като Месията сега е издигнат над всички.

б) че Исус е достигнал до позицията на суверенитет над творението обозначаваща за хората началото, както в Битие 1 и Псалм 8.

в) че следователно Исус е реалността, на която всички земни императори са единствено пародии.

г) и, удивително, че той трябва да бъде виждан в ролята, която обичайно се отбелязва в гръцкия език с думата *kyrios* която отразява еврейската дума *adonai* и която замества ЯХВЕ (напр. 1 Кор. 6:8; Римл. 10:13).

Тази сложна, но напълно съгласувана употреба, в която Павел е напълно последователен в своите писма, формира платформата, за това, което следва.

Второ, значението на месианството. Павел използва *Христос*, обозначавайки Исус както Месията, съзнателно вярвайки, че Месията е Този, в Когото се случват по-конкретно две неща:

1. „Месията” е Този, Който довежда дългата история на Израел до нейната определена цел (Римляни 9:5; 10:4). Единственият-план-чрез-Израел-за-света трябвало (така е вярвал Павел заедно с много прецеденти от Стария Завет и от юдаизма от времето на втория храм) да кулминира в Месията, който да води победоносна битка срещу най-големия враг, да изгради новия храм и да постави началото на всемирно управление на справедливост, мир и просперитет. Разбира се, Павел виждал всички тези

неща като предефинирани при положение, че Месията е Исус (за всички хора!), но нито едно от тях не е изгубено.

2. Следователно „Месията” е този – това е най-ясно при Павел, но той има значими предшественици – *в Когото Божият народ е събран*, така че това, което е вярно за Него е вярно и за всички тях. Да принадлежиш към народа над когото Давид, или Давидовия син управлява означавало да кажем в Стария Завет, че си „в Давид” или (в „Есеевия син” (2 Самуил 20:1; 3 Царе 12:16). Следователно Павел може да говори за християните като „влизащи в Месията” чрез кръщението и вярата и като намиращи се „в Него” в резултат на това. Той е „потомъкът на Авраам” не просто като един единствен човек, а понеже той „съдържа” както целта на Божия план за Израел така и целия Божий народ в себе си. Същата идея може да бъде изразена като кажем, че християните „принадлежат на Месията:” *„Ако сте Христови вие сте Авраамово потомство, наследници на обещанието”* (Галатяни 3:29). Това е ключът, който отключва някои от най-упоритите и трудни текстове на Павел, не на последно място Галатяни 2-4.

Трето, постигнатото от Месията. Връщайки се към (1) в предишния параграф, задачата на Месията, довеждането до определената му цел единственият-план-чрез-Израел-за-света, била да предложи на Бога „покорството,” което Израел трябвало да предложи, но не предложил. Забележително е, че в Римляни 5:19, един от най-забележителните начини, по които Павел говори за постигнатото от Месията Исус е с термините на „покорство.” Това е подето от известния текст във Филипяни 2:8: той е бил *”верен до смърт – даже смърт на кръст.”* Но ако Римляни 5:19 по този начин гледа назад към верната смърт на Исус, и Павел говори за същото в текстове като Римляни 3:24-26; 4:25 и 5:6-11, той гледа напред към точно същата идея с един ясно кореспондиращ мотив в Римляни 3.

Аз ще разгледам това по-подробно когато стигнем до Римляни в екзегетичната част, но нека тук предварително да обобща идеята. Проблемът с единствения-план-чрез-Израел-за-света бил в частта „чрез Израел:” Израел предал Бога, не предложил „верността,” която би позволила на всемирния заветен план да продължи. Накратко, Израел бил *неверен на Божията поръка*. Това е идеята на твърде погрешно разбираня и като следствие от това твърде пренебрегвания текст на Римляни 3:1-8. Това което било нужно, следвайки Римляни 2:17-29 и Римляни 3:3, е *един верен израилтянин, чрез когото единственият план да е в състояние да продължи*. Това, което Павел казва в Римляни 3:21-22 е, че Бог разкрива собствената Си вярност в единствения план – чрез верността, за която той по-нататък говори като за „покорството” на Месията. Ще кажа повече за това когато стигнем до това място в нашата

екзегетика на Римляни, но тук просто искам да отбележа две неща: (а) Това е истинското значение на „верността на Месията” *pistis Christou* противопоставено на идеи, които понякога правилно са отхвърляни като странни и неудачни (напр. че Павел говори за Самият Исус като за оправдан чрез вяра) и поради които екзегетите често се връщат обратно към по познатото „вяра в Месията.” (б) вярвам, че това е контекста, в който ние можем да започнем да разбираме – библейския смисъл, Павловия смисъл – на темата, която някои са изразили, погрешно според мен, като „вменената Христова правда.” Аз ще се върна обратно към това.

Четвърто, вярното покорство на Месията кулминиращо в Неговата смърт „за греховете ни според Писанията” както се казва в едно от обобщенията на Павел за благовестието (1 Коринтяни 15:3) обичайно е разбрано като отнасящо се за Месията именно понеже той *представя* Своя народ, застава заради тях, поема върху Себе Си смъртта, която те заслужават, така че те няма нужда да умират. Според мен това е казано най-ясно в два текста: Римляни 8:3, където Павел казва, че Бог „осъди греха в плътта” (забележете, че той не казва, че Бог осъди Исус, а че „осъди греха в плътта” на Исус) и 2 Коринтяни 5:21а където казва, че Бог „направи грях (заради нас) Този, Който не познаваше грях.” Разбира се, има още много текстове, в които Павел черпи от и гради върху удивителното, прекрасно, пълно с благодат, изразяващо любов, даващо живот послание и значение на кръста на Месията. Но тези двете са основни и ясни.

„Следователно, няма осъждане за тези, които са в Христос Исус...Понеже Бог...осъди греха в плътта (на Своя Син).” Грехът е бил осъден *там*, в плътта, така че няма нужда той да бъде осъждан *тук*, в нас, в тези, които са „в него.” Забележете как стерилната стара антитеза между „представителство” и „заместничество” е напълно премахната. Щом веднъж схванем същностните еврейски мисловни категории, с които работи Павел много от проблемите в едно деюдаизирано систематично богословие са надскочени.

Пето, За Павел възкресението на Месията е началото на едно изцяло ново творение. Когато Бог възкресява Исус от мъртвите това събитие е Божията декларация, че Той наистина е бил Негов Син през цялото време (в смисъла, в който го обяснихме по-горе). Възкресението е било „прославянето” на Исус, неговото „оправдание” след явната присъда на съда, която го изпратила на кръста. Но за Павел възкресението е много повече от едно събитие, което ни дава някаква информация за Исус. То е началото на обещания от Бога нов век, който сега очаква своето изпълнение когато ще бъде спечелена победата над всички врагове, включително и самата смърт, така че „Бог да бъде все во все (1 Коринтяни

15:28), когато самото творение ще бъде освободено от своето робство, поквара и тление и ще сподели славната свобода на Божиите чада (Римляни 8:18-26). За Павел смъртта и възкресението на Месията са повратния момент на историята – историята на Израел, световната история, дори (ако можем да говорим по този начин не на последно място в светлината на Исусовото възплъщение) Божията история. Евангелското послание, прогласяването на Исус като разпънат и възкръснал Господ призоваващ мъже, жени и деца – и, по този начин, цялото творение (виж Колосияни 1:23)! – да открие в Исус и в Неговата месианска смърт за греховете и нов живот поставящи началото на Божието ново творение изпълнението на единствения-план-чрез-Израел-за-света, целта чрез която, като едно единствено действие с едно единствено значение, греховете са простени и хора от всяка раса са призовани в единственото Божие семейство.

Шесто – това може да изглежда като различна тема, но за Павел принадлежи именно тук – „*Духът на Сина*” (Галатяни 4:6), „*Духът на Месията*” (Римляни 8:9) е излян върху хората на Месията, така че те да станат наистина това, което вече са чрез Божието заявление: наистина Божий народ, Негови „*деца*” (Римляни 8:12-17; Галатяни 4:4-7) в един контекст изпъстрен с обертонове на Израел като „*Божий Син*” в изхода. Изключително близката връзка между Римляни 8 и Галатяни 4 заедно с темата за оправданието в предишните глави и на двете послания ни предупреждава срещу опитите да съставим една цялостна „учение за оправданието” без да вземем под внимание Духът. Наистина аз и някои други от дълго време твърдим, че това учение е тринитарно по своята форма. Това е въпрос, по който е безполезно да се възразява, че аз и някои други заемащи подобна позиция сме насърчавали хората да „полагат своето упование в някой или нещо различно от разпънатият и възкресен Спасител.” Погрешно, или дори еретично, ли е да се твърди че *също*, както и *поради* нашата абсолютна вяра в разпънатия и възкресен Спасител ние също така вярваме и в животворящия Дух, Който ни прави способни да викаме „*Ава, отче!*” (Римляни 8:12-16) и „*Исус е Господ*” (1 Коринтяни 12:3)? Разбира се, че не. За Павел вярата в Исус Христос включва едно доверие в Духа не на последно място една твърда увереност, че „*Този, Който е започнал добро дело във вас ще го завърши в деня на Месията*” (Филипяни 1:6). С други думи – макар че тук Павел не споменава Духа той със сигурност Го има предвид – той може да се моли „*любовта ви да бъде все повече и повече просветена и всячески проникателна за да изпитвате нещата, които се различават, та да бъдете искрени и незлобни до деня на Христа изпълнени с плодовете на правдата, които са чрез Исуса Христа, за слава и хвала на Бога*” (Филипяни 1:9-11). Или, както се изразява той по-нататък в посланието си, „*Бог...действа във вас...и да желаете това и да го изразботвате според Своето благо намерение*” (Филипяни 2:13). Не

трябва ли да вярваме в този Христос, в този Дух? Това нещо различно ли е от пълното и цялостно доверие в Исус Месията, Спасителя, Този, Който е изпратен от Бога, Този, чрез Когото този Бог изпраща този Дух? Как това работи и какво означава за богословското осмисляне на християнския живот между настоящото и последното оправдание ние трябва да изследваме чрез екзегетика.

Седмо и последно, идеята, за която току що намекнах: за Павел месиаството на Исус го определя като съдията в последния ден. Павел взема старозаветната тема за „*денят Господен*” и я трансформира в „*денят на Месията*” (Филипяни 2:16 и др.). Исус е царят, Господа, Този, в Чийто име „*ще се преклони всяко коляно.*” Той е Този, чрез Когото, според благовестието „*Господ ще съди тайните на всяко сърце*” (Тук отбелязвам, че благовестието не е само „Ето как да се спасите.” То е добрата новина, че чрез Месията Исус, Богът-Създател ще постави в ред целия свят.) По-конкретно, „*ние всички трябва да застанем пред Христовото съдилище.*” И на този съдийски престол присъдата ще бъде делата на всеки. Тук отново ние трябва да се върнем, чрез екзегетика, към разбирането как тази последна присъда ще кореспондира с тази, която е произнесена в настоящето на основата на вяра и как „делата” извършени от християните чрез Духа (напр. Римл. 8:12-17) трябва да бъдат удачно разбирани.

Тази седмokratна история на Исус като Месия дълбоко вкоренена в структурата на Павловата молитва, мислене и работа, формира фокуса на историята, в който той живее живота си. Месианската история на Исус за него била есхатологична кулминация на дългата история на Израел като заветен народ на Бога-Създател, историята, в която може да бъде открита християнската идентичност, причината за благосклонната присъда в съдебната зала и над и преди всичко друго, пълната увереност за огромната и всесилна любов на Богът-Творец. Това е мисловната рамка, с която сега ние продължаваме към втората част на книгата докато изследваме конкретните текстове, конкретните аргументи, конкретните фрази, чрез които е изразено известното Павлово богословие за оправданието.

ЧАСТ 2

ЕГЗЕГЕТИКА

ГЛАВА 5

ГАЛАТЯНИ

I

Обръщайки се към екзегетиката аз не храня илюзии относно размера на задачата. Лавиците ми са пълни с огромни коментари съдържащи събрани и обмислени знания и мъдрост (и понякога глупост). Сериозни списания настояват да обърнем внимание на още едно тълкуване свързано с някой ключов текст, труден пасаж или важна тема. Всички учени знаят това. Някои се опитват да покажат своето знание в дадена област чрез масивните анотации, които споменах по-рано. Понеже на други места съм показвал, че добре умея да играя тази игра моето съжаление, че няма да бъда в състояние да напиша тази книга със същия стил съвсем не е, че поради тази причина тя може да изглежда гола и непривлекателна (това е риск, който съм поемал и преди и без съмнение ще поемам и в бъдеще), а че някои трудове, които наистина са ми помогнали ще бъдат пренебрегнати и други, които съдържат добри бележки, диаметрално противоположни на моите, на които трябва да бъде отговорено няма да получат отговор. Това също не мога да променя. В това кратко есе аз съм избрал една много ограничена селекция за диалог и с нужните извинения ще помоля останалите да бъдат търпеливи и да почакаат някой друг случай. Моят метод също е избирателен – човек не може да напише цялостен коментар върху всяко от посланията в една книга като тази! – но има за цел да подчертае две неща: първо, по-големите аргументи, които Павел представя и как в тях е развита рамката на съдебната зала, завета, есхатологията и христологията, които аз скицирах в предишните глави и второ, по-конкретно, значението на оправданието. Останалите идеи, за съжаление, трябва да бъдат оставени настрана.

Започвайки, аз отбелязвам, че всеки екзегет много добре знае, че Павел никога “не казва всичко” на едно място, че дори когато се занимава със свързани въпроси той подхожда към тях от малко по-различен ъгъл и че каквото и друго да прави той не се опитва да пише повтарящи се редакции на една книга хипотетично наречена: “Какво най-общо мисля за Бога, Исус и евангелието.” Писмата са насочени – както и тази книга – към конкретни ситуации, конкретни атаки и въпроси, които изискват конкретен вид отговор.

Човек в моето положение на практика трябва да изпитва чувства подобни на тези на Павел в Галатия. Все пак той е нападнат от своето собствено дясно крило. Понеже знае, че е призван да проповядва благовестието на Месията Исус на езическия свят той трябва с объркване да е открил, че

тези, които споделят с него наследството на дедите, което той сега вярва, че се е изпълнило в Исус, не могат да видят това, което той смята за най-важно. Разбира се, аз не желая да повтарям многобройните херменевтически поразии, толкова явни в прекрасният и дълбоко погрешен коментар на Лутер към Галатяните, представяйки си, че Павел напада точно същите врагове, пред които е изправен и самият той. Но тъй като Галатяни 1:8-9 понякога е цитирано срещу мен (бързам да добавя, не от Джон Пайпър) и са изговаряни тържествени анатемни срещу това, че проповядвам “друго благовестие” смятам за полезно да върна явния херменевтичен баланс. Преди всичко Павел стои за кръста и Писанията срещу всички човешки традиции, колкото и свети да са те. Той настоява за централното значение на премахването на бариерите между евреите и езичниците, срещу хората, които ревностно желаят да ги издигнат. Той също открива, че е нападан от хора, на които смята, че много внимателно е обяснил нещата и които все още не могат да разберат за какво става дума.

Накратко той е нападат от хора, които учените са започнали да наричат с различни имена, но вероятно най-праволинейното е (което следва това, което самият Павел казва в Галатяни 1:7) “агитатори”. Те не са, добавяме ние, “юдаизатори” независимо, че често са наричани така; тази дума се отнася конкретно за галатяните, които са се опитвали да станат евреи – езичниците галатяни, получили преди това вяра в Исус Месията, сега са карани да правят това. Агитаторите, с други думи, се опитвали да накарат галатяните да се “юдаизират.” Причините да правят това ще да оставим настрана, за да бъдат изследвани от хората навикнали да използват изкривени херменевтически огледала. Отговорът на Павел лежи на страницата пред нас. Или по-скоро той скача към нас от страницата. Както обикновено Павел започва с един поздрав, който съдържа силен намек за това, което предстои. “*Благодат и мир от Бога нашият отец и от Господа Исуса, Месията, Който даде Себе си за нашите грехове, за да ни освободи от настоящия зъл свят според волята на нашия Бог и Отец, на Когото да бъде слава сега и завинаги. Амин.*” Тук откриваме всичко: единият-единствен-план-на-Бога, есхатологичната рамка (Исус е преминал от настоящия зъл свят на грях и смърт в идния вземайки със Себе Си тези, които е освободил от първия за втория), по подразбиране съдебния контекст (“за греховете ни”: нещо, което е свързано с Неговото “даде Себе Си” както е в 1 Коринтяни 15:3 и което има за резултат справянето с греховете) и, разбира се, централната христология, постижението на Исус като Месия. И всичко за хвала и слава на Бога. Всичко, което следва е просто обяснение на този типично за Павел сложено въведение.

Прескачаме първата глава и половина, отбелязвайки единствено, че едни от най-важните въпроси в централната секция на писмото вече са

повдигнати от Павел във връзка с неговото посещение в Ерусалим: Тит не е бил задължен да се обреже (Галатяни 2:3). За съжаление мненията дали той има в предвид “Тит се обряза, но това беше направено свободно, а не по задължение” или, както аз съм склонен да приема за по-вероятно, “Някои хора се опитаха да принудят Тит да се обреже, но той и аз успешно им се възпротивихме”. Коментарът на Павел за това е показателен: това събитие (под каквато и форма да се е случило) се е случило поради някои лъжебрата в християнското семейство, които са се промъкнали “за да съглеждат свободата, която имаме в Исус Месията”.

Свобода! Това е велика дума обичана от всички реформатори. Но какво означава тя за Павел? Очевидно, тук и в цялото писмо, тя означава не на последно място “свободата на езическите християни да си останат езически християни и да няма нужда да стават евреи, за да принадлежат към Божието семейство.” Но защо, трябва да попитаме ние, един еврей като Павел е започнал да смята, че принадлежността към етническия Божи народ и живота под отческите закони е било положение на робство? Прочетете Павел и си отговорете сами.

Въпросът за свободата и Закона доминира важният и силен параграф 2:11-21. Павел го представя като подготовка за драматичен отговор на основния аргумент, който той се готви да представи в Галатяни започвайки от 3:1. Това, което се е случило по-рано в Антиохия – и, не по-малко важно, богословското размишление, което сега Павел представя за случилото се в Антиохия – има за цел реторично да отговори на един ключов въпрос и да направи това с максимално богословски, както и с емоционален, призив.

Кифа (арамейското име на Петър) се е провинил в Антиохия. Преди идването на някои от Яков Петър е нямал проблеми да яде с езичниците, които вероятно са били необрязани езичници християни. “От Яков” означава “от Ерусалим” където, както в Деяния 21:20, настроението на по-голямата част от християните е била “ревностни за Мойсеевия закон.” Такъв е бил и самият Павел (Галатяни 1:14). Тук няма нужда да се занимаваме с множеството вярвания в различните еврейски групи по въпроса за яденето с езичници. Достатъчно е да видим, че това е бил един въпрос, който в напрегнатият свят от 1 век и в конкретния свят на първите християни, е можел и на практика е довел до разпалване на страстите. Така когато “мъжете от Яков” са дошли Петър се е отделил и останалите еврейски християни направили същото. Досега не е бил повдиган въпроса дали езичниците са истински християни. Ние можем да предполагаме, в светлината на това, което Павел казва по-нататък (Галатяни 3:27), че те са били кръстени. Ние със сигурност можем да смятаме, че те са вярвали в Исус като разпънатият и възкръснал Господ. Това не е било проблем.

Проблемът е бил въпросът: редно ли е езически християни и еврейски християни да ядат заедно? Принадлежат ли те към една маса или не? Това е въпросът, на който Павловото вероятно най-остро твърдение за “*оправдание чрез вяра*” се явява е отговор.

Павел е ясен що се отнася до причината за отдръпването на Петър. Петър на практика казва на бившите езичници-християни: “Ако искате да бъдете част от истинското Божие семейство трябва да станете евреи.” Той ги “принуждава да стават евреи” (Галатяни 2:14) – именно това, което “агитаторите” се опитват да направят с галатяните, което, разбира се, е и причината Павел да разказва историята и да я разказва по този начин. Като предизвиква Петър по този въпрос той казва нещо много интересно за личността, в която Петър се е превърнал: “*Ти си евреин, но живееш както езичник, а не като евреин.*” Какво може да означава “*живееш като езичник*”? Че Петър е премахнал белега на обрязването? Възможно, но доста невероятно. Че Петър не се покорява на моралния закон на *Тората*? Със сигурност не - Павел би казал други остри думи за това както става ясно от глава 5. Че Петър вече не си казва молитвите? Много невероятно. Най-вероятното обяснение е, че Петър повече не пази стандартните еврейски табути. Съвсем възможно е да мислим за един християнин, който отказва да пази съботата, или други еврейски специални дни (виж Галатяни 4:10). Но най-вероятната възможност – и малцина се съмняват в това, но все пак си заслужава да преминем и през останалите възможности, за да сме сигурни, че мислим по начина, по който са мислели евреите през 1 век – е, че до този момент Петър е започнал да се храни с християните езичници и да не прави разлика между тях и себе си. Това преди всичко е което Деяния казва, че Петър е научил в дома на Корнилий.

И така нещо се е случило с Петър – нещо толкова значимо, че сага той има една нова идентичност, която оказва влияние на ключови навици на поведение и табути свързани с тази изключително важна човешка дейност – сядането на масата за храна. И именно това “нещо,” което е променило неговата идентичност, което го е преместило от едно семейство в друго и новата позиция, която членството в новото семейство създава, е това, върху което сега се концентрира Павел разширявайки това, което казва на Петър (и следователно в този контекст това, което казва и За Петър) в едно по-общо твърдение (Галатяни 2:15-16) за всички, които макар да са родени евреи са станали християни. “*Ние, което по природа сме евреи,*” пише той, “*а не грешници като езичниците.*” (Галатяни 2:15). Тази последна фраза е един технически израз: “по-долен род,” “извън закона.” Тя представя, подобно на хвалбите описани в Римляни 2:17-20, това, което Павел познава като стандартно еврейско отношение вкоренено, разбира се, в самото Писание. Той говори за *етническа идентичност* и за практиките, които

вървят заедно с нея. И той ще покаже, че в благовестието тези етнически идентичност е изчезнала, така че може да бъде получена една нова идентичност, в която нещата разделящи евреи от езичници (както в Ефесяни 2:14-16, за които ще говорим по-нататък) повече не са от значение. Това, и само това, е контекста, в който ние трябва да четем знаменития и многопластов стих 2:16 с някаква надежда за успех.

Независимо от факта, че *“ние сме евреи по природа”* (т.е. по рождение) а не *“грешници като езичниците”* казва той, *“все пак човек не се оправдава чрез дела по закона.”* Ето го: първото твърдение в Галатяните за християнското оправдание чрез вяра. Или по-скоро първото твърдение в неговия отрицателен полюс, че никой не може да се оправдае чрез дела *“по закона”* - които, между другото, за Павел *винаги* означава *“еврейският закон, Тората.”*

Сега: друг сложен експеримент. Нека да предположим, че разполагаме единствено с фрагмент от това писмо състоящ се от 2:11-16а, който свършва на следното място: *“не се оправдава чрез дела по закона.”* Какво бихме заключили относно значението на *“оправдава?”* Знаем добре от външни вербални доказателства, че *“оправдава”* е съдебен термин означаващ *“даване на статус на изрядни отношения.”* Но Павел не се намира в съдебна зала, той е на маса за вечеря. Контекстът на това, което той казва за *“не се оправдава чрез дела по закона”* е свързан с една конфронтация относно етническите табута за ядене надхвърляща етническите разделения. Силата на подобен израз е явна. *“Да, ние сме евреи; но като евреи **християни** вие не трябва да бъдете разделяни от етническите граници.”* Четейки Павел стриктно в неговият собствен контекст - както Джон Пайпър правилно настоява, че винаги трябва да правим - ние сме заставени да заключим, поне предварително, че *“да бъдеш оправдан,”* тук не означава *“да влезеш в правилни отношения с Бога”* или някой друг близък синоним на *“да ти се вмени праведност пред Бога”* а, и много конкретно, *“да бъдеш сметнат от Бога за истински член на Неговото семейство и следователно да имаш право на общение на една маса.”* Това не завършва спора свързан с моето разбиране на цялостната доктрина. Но това са първите знаци, че за Павел *“оправданието”* каквото и друго да включва, винаги съдържа в себе си Божията декларация за членство и тя винаги се отнася конкретно до събирането заедно на евреите и езичниците във вярно членство на християнското семейство.

Какво тогава са *“делата според закона,”* чрез които човек не може да се оправдае в този смисъл? Отново, контекста е съвсем ясен. Те са *“да живееш като евреин”* от Галатяни 2:14, отделянето от *“езичниците-грешници”* в Галатяни 2:15. С други думи това не са моралните *“добри*

дела,” които реформираната традиция обича да мрази. Това са нещата, които разделят евреите от езичниците: по-конкретно, в контекста на пасажа (и ние нямаме право да четем Галатяни 2:16 по друг начин освен в контекста на Галатяни 2:11-15) “дела по закона,” които определят, по колкото и различен начин да разбират това различните еврейски групи по това време, че “евреите не ядат с езичниците.” Това, което човек може да получи от подобни “дела по закона” не е едно богатство на морални заслуги, а сигурен статус на принадлежност към Божиите хора, които са отделени от останалата част от човечеството.

И така каква е алтернативата? Ако не се оправдаваме чрез “дела по закона” как тога се оправдаваме? Павловият отговор започва със сега известният въпрос за *pistu teou Christou*, което може да се преведе или като “верността на Исус Христос” или като “вяра в Исус Христос.” По причини, които давам на друго място аз предпочитам да чета пасажа по следния начин: “Ние знаем, че човек не се оправдава чрез дела по закона, а чрез верността на Исус Месията: така че ние повярвахме в Исус Месията, за се оправдаем чрез верността на Месията, а не чрез дела по закона, понеже чрез дела по закона няма да се оправдае никоя плът.” Това пасва по следния начин.

“Верността на Месията” в смисъла, в който беше обяснена в предишната глава – Неговата вярност към дългосрочната, единствена цел на Бога за Израел – е инструмента, крайното средство, чрез което “оправданието” се случва. Вярната смърт на Месията, с други думи, предефинира Божиите хора, и именно това казва по-подробно Павел в 2:19-20 (винаги добър знак). И начинът, по който хората получават това оправдание, това изкупление на Божият народ, сега е “чрез вяра,” чрез упование в Исус Месията. Постигнатото от Исус като разпънатия Месия е основата на това предефиниране. Вярата на отделният човек е това, което обозначава тези, които Му принадлежат, предефинираното семейство на Месията.

Какво тогава е добавено в последната част на 2:16, което още веднъж подчертава това, което казва първата част? “Чрез дела от закона няма да се оправдае никоя плът.” Подобно на Римляни 3:20 Павел цитира Пс. 143:2, макар че той казва “плът” (*sarx*) вместо “нито един жив човек” както е в еврейския и гръцкия; връзката тук не обяснява нещата по-нататък и ние сме оставени да предполагаме, че той просто подсилва тежестта на въвеждащата клауза. “Дела по закона” не могат да оправдават понеже Бог е предефинирал Своите хора чрез верността на Месията. Но в Римляни 3:20 Павел обяснява значението на израза като добавя: “Понеже чрез закона става единствено познаването на греха.” Както винаги когато някой пише

бързо и дълбоко е рисковано да запълваме празните места в неговият аргумент, но тази идея изглежда наистина е в умът му.

Ако това е така съществуват две свързани причини, поради които “делата по закона” не могат да оправдаят. Първо, Бог е предефинирал Своите хора чрез верността на Месията и “делата по закона” разделят евреите от езичниците по начин, който сега вече е без значение. Второ, “делата по закона” никога няма да оправдаят понеже това, което законът върши е да показва греха. Никой не може да го опази свършено. Проблемът на Битие 11 (разделеното човечество) е цялостна преработка на проблема от Битие 3 (греха), а обещанието на Авраам е отговорът и на двата проблема. Старата и новата перспектива удобно застават една до друга, един вид богословски сиамски близнаци споделящи едно общо сърце.

Без помощта на останалата част от Римляни и Галатяни (както и части от други послания) е невъзможно да възстановим развитието на мисълта, в която всичко това получава цялостно значение. Но дори на този етап можем предпазливо да кажем, че Павел работи със следната идея (която до голяма степен ще бъде допълнена в следващата част на писмото). Божията цел е призовавайки Авраам да благослови целият свят, да призове хора както от евреите така и от езичниците. Тази цел е изпълнена чрез верността на Месията и всички, които вярват в Него съставляват едно единствено семейство на Авраам. Законът е бил даден, за да пази етническият Израел, да се изразим така, в правия път. Но той никога не може да е средството, чрез което обещаното семейство ще бъде обозначено, отчасти понеже той разделя двете различни части на семейството и отчасти понеже единствено показва, поради факта, че не може да бъде спазен свършено, че евреите, подобно на останалата част от човечеството, са грешни. Смъртта на Месията се справя с (това, което на нас ни изглежда) този двоен проблем.

Галатяни 2:17-18 повдига и отговаря на един въпрос, който трябва, подобно на Галатяни 2:16 да бъде здраво вкоренен в действителната ситуация, която Павел описва в 2:11-14. “Но, когато искахме да се оправдаем чрез Христа, ако и ние сме се намерили грешни, то Христос на греха ли е служител? Да не бъде!” С други думи (обръщайки се към Петър) “Да, да ние се стремим да намерим своята идентичност като Божии хора “в Месията” доверявайки се на Неговата “вярност”; и все пак това означава, от гледна точка на Тората, така както я познаваме, да се намерим до “грешниците езичници” както в 2:15. Технически ние сме грешници точно както и те. Мисля, че това е за предпочитане пред очевидната алтернатива, която вижда тук нещо подобно на лутеровото *simul iustus et peccator* - ние сме оправдани в Христос, но все още сме грешници в смисъл, че вършим действителни грехове.

Но това не означава – както някои, вероятно тези, които са дошли от Яков, могат да предположат – че Месията просто подбужда “греховното” поведение, насърчавайки хората да отхвърлят правилата просто, за да живеят “без закон” заедно с....тези езически идолопоклонници! Със сигурност не! Вместо това *“ако градя изново онова, което съм развалил, показвам себе си престъпник.”* В този момент Павел се е придвижил от “ние” към “аз” подготвяйки се за изключително личния и съзнателно реторичен призив в Галатяни 2:19-21. Това, което той казва може да бъде предадено по следния начин: “Ако, съборил стената между мен и езичниците, открил, че тя е премахната от Месията, след това аз я издигам отново отделяйки се от езичниците, всичко, което правя е да издигам един знак (самата Тора!), който казва “ти си съгрешил.” “Прегрешения” можем да отбележим, е същинското престъпване на закона, докато “трях” е всяко престъпване на нормата, всеки неуспех да живеем като истински хора, без значение дали има или няма закон, който да посочи това.

С други думи Павел продължава да изследва богословските измерения на ситуацията, в която се е въвлякъл Петър. Ти или стоиш в семейството на еврей-плюс-езичници на Месията или отново издигаш стената на Тората между тях – но трябва да бъдеш предупреден, че стената казва: “Между другото, ти ме събори” – както като цяло, понеже никой не я пази напълно, така и конкретно, понеже доскоро живееше *“като езичник, а не като еврей”* (Галатяни 2:14).

Това е контекста, в който трябва да разбираме кулминационното и решително твърдение в Галатяни 2:19-20 предшествващо спокойното обобщение в 2:21. Павел започва във *“Защото”*: с други думи 2:19-20 обясняват по-нататък това, което току що е казал. Това е едно твърдение за радикалната промяна на идентичността, която Павел е преживял – и не само Павел, но и всички онези евреи, които са се намерили *“в Христос.”* Тук, както и в Римляни 7, “Аз” е начин да се каже: “Това е което се случва с евреите” без да казва това, като че ли Павел говори на някой когото гледа отстрани. *“Аз чрез Тората умрях за Тората, за да мога да живея за Бога; съразпах се с Христа и сега не аз живея, но Христос живее в мен; и животът, който живея в тялото живея го с вярата в Божия Син, Който ме възлюби и предаде Себе Си за мене.”*

Трябва да е очевидно, че тук нямаме едно твърдение за това, което ние наричаме лична религиозна опитност.” Това едва ли допринася за дискусиата (“Всичко това е много хубаво, Павле, могат да кажат те, “но повечето от нас никога не са преживявали подобна интензивна опитност.”) Идеята е, че това, което се е случило с евреите, които вярват в Месията Исус , Който умира и възкръсва, едно умирање за старата идентичност

дефинирана от Тората (и по този начин разделена от езичниците) и възкръсване за една нова идентичност дефинирана от Самият Месия, Чиято вяроност до смърт е завела Неговите хора от *“стрия век”* в новия. Това събитие е една обективна реалност за всички, които вярват в Месията Исус и са кръстени в Него, без значение дали *“се чувства по този начин”* в момента. Към това твърдение Павел добавя забележителната (и, дори за него, рядката) забележка, че смъртта на Месията е била едно действие на себераздаваща се любов, една любов, която го прави неин длъжник, една любов, която въплъщава самата благодат на Самият Бог (Галатяни 2:21), и която не може да бъде отречена (а да се връщаме към определената от Тората общност означава тя да се отхвърли) без най-голямата неблагодарност. *“Не отричам Божиата благодат; понеже ако правдата (dikaiosyne) се придобиваше чрез Тората то Христос е умрял напразно.”*

Целият параграф е един коментар, едно богословско обяснение за изборите, пред които се изправя Петър в Антиохия, отправено посредством способа на *“Аз,”* което обяснява, явно и драматично, какво се е случило не само с Павел, не само с Петър, но с всички евреи, които вярват в Исус Месията. Смъртта и възкресението на Месията предефинират Божиите хора по един начин, който означава, че те преминават от господството на Тората в новия свят, който самият Бог създава. Понеже Месията е верният израилтянин, който е довел Божият първоначален план до окончателното му завършване, Неговата смърт заради тях (*“Той даде Себе Си за мен”*) ги свързва с Него (*“съразнах се с Месията”*).

И, истински важното заключение на всичко това – ние откриваме какво всъщност е *dikaiosyne theoi*. Тя обозначава един статус, не морално качество. Тя означава *“членство в истинското Божие семейство.”* Петър е предполагал, поне за момент, че тази *“правда”* може да бъде определена от Тората. Това е била причината, поради която изведнъж почувствал се виновен когато хората от Яков са пристигнали, той бързо *“изградил отново стената на Тората,”* която преди това разрушил, отделяйки се своите сътрапезници езичници.

С други думи (след целият внимателен обзор на този труден параграф) ако желаем да приемем стриктния критерий на Джон Пайпър и да тълкуваме думите на Павел използвани в смисъла изискван от самият пасаж, в който ги откриваме, ние трябва да заключим поне на едно първоначално ниво, следното:

1. *“Праведност”* обозначава статуса, на който се наслаждава Божието истинско семейство състоящо се от евреи и езичници, които вярват в Исус Месията. Метафората за съдебната зала зад езика на оправданието и на

статуса на “праведен,” който някой има когато съдът се произнася в негова полза е обяснена в явния смисъл на “членство на Божиите хора.”

2. “Оправданието” - както в Галатяни 2:16-17 където е използвано като глагол – два пъти в положителен и един път в отрицателен смисъл, показва присъдата на Самият Бог за това кой действително е член на Неговият народ. Критерият, на който е основана отрицателната присъда, е греха: Израел под закона не може да бъде обявен за Божий народ понеже Тората единствено показва греха. За положителната присъда критерият е Месията: Месията и Неговата вярност до смърт, смъртта, която Той даде Себе Си, “за да ни избави от настоящия зъл свят” (Галатяни 1:4, която отразява думите в 2:20) са основата, на която Бог произнася декларацията: “Ето Моят народ.”

3. Народът, на който тази присъда (“праведни”, “членове на Божието семейство”) е издадена са тези, които са “в Месията” (Галатяни 2:17), които са умрели и възкръснали с Него (Галатяни 2:19-20), които вярват в Него (Галатяни 2:16, 20).

Оправданието, в смисъла, в който го използва Павел, не може да бъде поставено срещу тези други елементи в неговото мислене. Те всички са свързани. Все пак то е един цялостен пъзел и всяка част от него пасва на своето място.

II

Галатяни 3:1-4:11 по своята същност представлява един единствен голям аргумент, включващ в себе си стегнатата структура простираща се от 3:6 до 3:29. Единственият начин да разберем частите е като ги видим във връзка им с по-голямото цяло.

Нека първо да се задълбочим върху малко по-кратката секция 3:6-20. Тук параметрите са ясни. Павел разглежда въпроса кои са истинските деца на Авраам. Текста започва (Галатяни 3:6-7) по следния начин: “*Както с Авраама, който повярва в Бога, и му се вмени за правда? Тогава познайте, че тия, които упражняват вяра, те са Авраамови чада;*” и така завършва: “*И ако сте Христови, то сте Авраамово потомство, наследници по обещание.*” (Галатяни 3:29).

Казано по друг начин Авраам не е просто един “пример” за нещо друго, една “илюстрация” на някаква обща идея за различни видове благочестие и тяхната относителна сотериологична ефективност. В тази секция Павел работи на основата на единствения-план-на-Бога-чрез-Израел-за-света. Това, и единствено това, придава смисъл на по-голямата секция и на по-

малките детайли. Така по-кратката начална секция продължава просто добавяйки: “Галатяни” към вече изразената идея: “и писанието, като предвидя, че Бог чрез вяра щеше да оправдае езичниците, изяви предварително благовестието на Авраама, казвайки: "В тебе ще се благославят всичките народи". ака щото тия, които имат вяра се благославят заедно с вярващия Авраам.” (Галатяни 3:8-9).

Дотук е ясно: Бог е започнал едно велико дело целящо да благослови света като избира Авраам, призовава го и му дава обещание. Павел знае, макар много читатели днес да не разбират това дори след като са прочели Галатяни 3:15-17, че Битие 15 (цитирана в Галатяни 3:6) е главата където Бог прави завет с Авраам, завет, който предвижда изхода като едно от великите си изпълнения. Тази забележка е много значима при прехода към глава 4.

Но какво се случва след това? Всички маркери, заключителните бележки във всяка секция в тази глава, са свързани с Авраам. Галатяни 3:14: така благословието дадено на Авраам да може (въпреки всичко!) да достигне до езичниците. Галатяни 3:18: наследството е било дадено на Авраам по обещание. В Галатяни 3:22 Авраам не е споменат изрично, но идеята е същата: обещанието принадлежи на вярващите. И накрая, Галатяни 3:29: ако принадлежите на Месията вие сте Авраамово потомство, наследници по обещание. Главата е изпълнена с идеята за Авраам и всяка секция зависи от идеята за *историческата последователност*, в която на първо място стои Авраам, след това е законът и Месията – и/или “вярата” – идва, за да завърши последователността.

По-конкретно, докато аргументът в главата се развива става ясно, че основната подтема е проблемът със Законът. Но проблемът не е просто, че Законът осъжда (макар че той прави това), показва греха (макар че го показва) или насърчава хората към себеправеден “легализъм” (косто в крайна сметка Павел изобщо не споменава в тази глава). Проблемът е, че законът е *застанал на пътя на обещанието на Авраам*, единственият-план-чрез-Израел-за-света, първо като очевидно препятства обещанието поради провалът на Израел (Галатяни 3:10-14), след това като заплашва да раздели обещаното едно семейство на две части (Галатяни 3:15-18) и накрая както затваря всичко в затвора на греха (Галатяни 3:21-22). Но тук ние започваме да разбираме, че, в крайна сметка, това е една *положителна* цел. Първо, когато го е обявил на Авраам, Бог винаги е възнамерявал единствения-план-чрез-Израел-към-света да се изпълни на основата на вярата и *Тората*, затваряйки всеки друг път, е направила сигурно, че резултатът наистина ще е такъв. Точно както робството в Египет сякаш е правело обещанието неизпълнимо, но е било преобърнато в изпълнение

именно на това обещание, така се случва сега и с *Тората*. Когато дойде избавлението ще стане ясно, че то е единствено поради Божията благодат.

Второ, *необходимо* е било проблемът със самият грях да бъде разрешен, а не просто игнориран. *Тората* с право е привличала вниманието към него.

Още една дума в тази връзка – може да има още хиляда думи, но тук не е мястото за тях. Галатяни 3:10-14 дълго е бил любим пасаж на хората изследващи възможността произходът на Павловото свободно от закон благовестие да идва като признание, че Бог е прославил Исус, Който е умрял под проклятието на закона (Галатяни 3:13, цитирайки Второзаконие 21:23). Това може да е или да не е така – въпросът за произходът на Павловото мислене за конкретен предмет не е наша грижа в монета – но аз искам да кажа, че този ред на мисли няма нищо общо с основният аргумент в пасажа. Майкъл Бърд си припомня своята честа опитност със студенти, напомняйки ми моята собствена в продължение на много години: Когато попитате хората “Каква е причината Месията да стане проклет за нас?” обичайният отговор е нещо подобно: “За да можем да бъдем освободени от греховете си и да бъдем с Бога за цялата вечност.” Павел казва нещо радикално различно: “*За да може благословението на Авраам да дойде върху езичниците и така ние* (предполага се евреите, които вярват в Исус) *да получим обещанието на Духа чрез вяра.*” Това е посоката, в която поне Павел смята, че води неговият аргумент. Отново, контекста, а не някаква внесена отвън традиция има значение и ние трябва да внимаваме на него.

Какъв тогава е проблемът, на който понасянето на проклятието от Месията е решение? Проблемът е, че законът изглежда сякаш пречи на обещанието на Авраам да достигне до народите и по този начин пречи на осъществяването на единствения-план-чрез-Израел-за-света. Това е именно идеята, която Павел обобщава в Римляни 3:3: Израел, на когото са поверени Божиите думи, се е оказал неверен на поръчението си (независимо от своята хвалба в Римляни 2:17-20). И за да направи тази идея сродна с доста места в Римляни, той черпи от великият заветен пасаж на Второзаконие 27-30, тук по-конкретно от проклятията, които идват върху тези, които не се покоряват на закона. Подобно на авторът на 4QММТ и на мнозина други Павел вижда цялата история на Израел от времето на Мойсей като осъществяване на великите обещания и предупреждения. По-конкретно, той разбира дългият период следващ времето на географския плен като продължение на периода на “проклятието.” Ако Израел завинаги остане под проклетие – което изглежда неизбежно понеже никой в Израел не пребъдва в изпълнение на всичко записано в *Тората* – тогава обещанията никога няма да се

осъществят в по-широкия свят и самият Израел никога няма да бъде обновен. Това бедствие е подчертано още веднъж (Галатяни 3:11-12) чрез повторението, в Авакум 2:4, на Авраамовият мотив за “вярата” и противоположното предупреждение от Левит 18:5, че ако желаете да останете със закона тогава от значение е не просто неговото притежание, а изпълнението му. Но тогава идва кулминацията. Месията става проклет за нас бивайки повесен на дърво, заставайки Сам на мястото на проклятието посочено във Второзаконие – и по този начин проправяйки един път *през проклятието и от другата му страна* към времето на обновление когато езичниците най-после ще дойдат в семейството на Авраам, когато евреите ще имат възможност за обновление на завета приемайки обещанието на Духа чрез вяра (както е в Галатяни 3:2,5). Такъв прочит на този разностранен и труден пасаж е силно подкрепен от внимателното разглеждане на Римляни 10:6-13, за което ние ще говорим по нататък.

Ключът към следващите две секции е идеята за единственият потомък обещан на Авраам. “*Потомък*” (или семето, *sperma* на гръцки) често означава “семейство” и идеята е, че Бог е обещал на Авраам едно семейство, не две – но Тората, оставена сама на себе си, би разделила семейството поне на две части - със сигурност на евреи и езичници и вероятно, поради същият принцип, на много семейства съответстващи на множеството народи. Както видяхме по-рано Павел специално въвежда думата “*завет*” правейки ясно в Галатяни 3:17, че наистина мисли за Божието заветно обещание на Авраам (с други думи, че използването на *diatheke* в Галатяни 3:15 не е просто една игра на думи с цел даването на илюстрация) и за историческата последователност на Авраам – Тората – Месията/вярата. Единственото “*семе*” е Месията (Галатяни 3:16). Това не означава, че Павел си играе с думите, представяйки си, че единственото число на думата “*семе*” трябва да означава една единствена личност (Той е знаел много добре, че това не е така както показва Галатяни 3:29.), но че Месията Сам е Този, **в Когото са обединени всички Божици хора**. Както в 2:15-21, което Павел не е забравил, макар че някои екзегети забравят, че въпросът е дали езическите християни имат нужда да станат евреи, да се обрежат и да пазят тези аспекти на закона, които ги отделят от другите езичници. Отговорът е не, понеже в Месията вие вече сте получили пълно приемане.

Галатяни 3:21-22 подчертава значението, което предложихме за последната клауза на Галатяни 2:16. На това място в аргумента Павел знае, че изглежда сякаш Законът, който постоянно заплашва да обезсили Божиите обещания към Авраам може на практика да се окаже една ужасна грешка. Това води до още по-голямо отчаяние в тайната на цялостния единстен-план-чрез-Израел-за-света. Да, казва той, няма нищо лошо в самият Закон

и ако беше възможно да бъде даден закон, който да може да дава живот **тогава правдата би била на основата на закона** – именно това, което Галатяни 2:21 отрича. Тук Павел е много близо до Римляни 7:7-12: заповедта е била “за живот,” но се е оказало, че носи смърт.

Този текст ни помага да разберем какво има той в предвид тук. Проблемът не е със Закона, а с хората, на които законът е бил даден. Това – да изкажем една по-късна макар и ключова идея – е близо до центъра на неговото богословие, близо до причината, поради която нещата често изглеждат толкова сложни и заплетени. Винаги трябва да съществува проблем с единственият-план-чрез-Израел-за-света именно в точката “чрез Израел” тъй като Израел се оказва напълно човек, който, сам грешен, се намира в голяма нужда от изкупление подобно на останалата част от човечеството. По този начин заключението на Павел в Галатяни 3:22 предшества момента на облекчение в края на дългият аргумент в Римляни 9-11. Самото Писание е заключило всичко под грях, за да може обещанието, на основата на верността на Исус Месията, да бъде дадено на тези, които вярват. Божият единствен-план-чрез-Израел-за-света се е превърнал в това, което Бог винаги е възнамерявал, **Божият-единствен-план-чрез-верният-израилтянин-за-света-сега-включващ-и-самият-Израел.**

Надявам се, вече да е ясно, че Божието действие спрямо греха като корен на проблема и Божията цел да доведе евреите и езичниците заедно в едно семейство “в Месията” са толкова тясно преплетени заедно в този пасаж, че би било безполезно да се опитваме да ги разделим. Тук обичайните карикатури на новата перспектива (които, разбира се, понякога са напълно заслужени) просто падат на земята. Не става дума или за “избавление от греха” или “просто влизане, без обрязване, в Божието семейство.” Нито пък, както понякога се твърди, за тези неща може да се мисли като за “хоризонтални” и “вертикални” измерения, сотериология от една страна и социология от друга. Част от проблема е, че за Павел самата сотериология е в определен смисъл “хоризонтална” понеже се занимава с непреставащата цел на Бога в историята, докато социологията му е “вертикална” понеже едното мултиетническо семейство, осъществено в Месията и обитавано от Духа е определено да бъде Божият мощен знак за езическия свят, че Богът на Израел, Богът на Авраам, е неговият Творец, Господ и Съдия. На практика това, което за западното око изглежда като два отделни въпроса – спасение от греха от една страна, обединените Божии хора от друга – е виждано от Павел както едно и също нещо. Това едно нещо включва Божието отношение към човешкото идолопоклонство, развалата на съвършения Божий образ, бунта на греха и не на последно място разделението на различни народи и етнически групи. Както ще

видим в следващата глава всичко това са различни начини да се каже в крайна сметка едно и също нещо.

Последната секция на глава 3 (Галатяни 3:23-29) прилича на един от тези симфонични завършеци, в които композиторът се опитва да включи колкото се може повече различни инструменти както всеки от тях свири различен мотив, но които по някакъв начин се съчетават в една цялостна прослава. Със сигурност в този пасаж се случват много повече неща от това, което би се появило от един опростен анализ посредством нормалната стара перспектива и без съмнение (!) от един опростен анализа посредством новата. Възможно ли е да разберем това многообразно и богато твърдение – което от една гледна точка изглежда пълно повторение на Галатяни 2:15-21, особено 2:19-21 – така че основните му линии да стоят и всеки от детайлите му да заеме своето място?

Основната линия на мисълта трябва да е ясна, не на последно място понеже тя се появява, развива и обобщава в основното движение на цялата глава. Всички, които са “от вяра” са деца на Авраам, следователно Божиите хора, истинското семейство на Авраам, не е определено от Тората. Помислете отново за ситуацията в Антиохия и за ситуацията в самата Галатия. Тук има хора дошли от Яков в Антиохия, за да настояват, че еврейските вярващи трябва да останат разделени от необрязаните езичници и твърдят, че тези езичници трябва да се обрежат, за да се съобразят с изискванията на Тората. Тук по подобен начин има хора дошли (от Яков? и със сигурност от Ерусалим) в Галатия, за да настояват, че обръщенците езичници трябва да се обрежат, за да могат да станат по подобен начин съобразни с Тората. Отговорът на Павел не е, че Тората е нещо лошо, или че не е дадена от Бога, или че нейната цел е била единствено да носи предупреждения за съда. Да, Тората има сериозна негативна цел, както Галатяни 3:10-22 прави ясно. Но идеята е, че Тората трябва да бъде разбрана в контекста на странния единствен-план-на-Бога-чрез-Израел-за-света, заветната и есхатологична рамка (да кажем това веднъж силно), в която постоянната метафора за “съдебна зала” винаги присъства чрез използваният език на “оправдание.” Сега този сложен език сам е променен чрез две неща (а) Мисията и Неговата вярна, спасителна смърт и (б) вяра/верност, която сега е единственият знак на Неговите хора, тези които (подобно на Галатяни 2:19-20) са били обрязани с кръщението и възкресени с Него в един нов живот, не просто като отделни личности, но като получили една корпоративна идентичност на Божий народ. И вътре в тази история, в тази сложност, тази историческа история на Авраам – Тората – Месията, в Когото хората на Месията са свързани, мястото на закона може най-накрая да бъде разбрано. Предлагам една разширена перифраза, за да разберете смисъла.

“Преди да дойде вярата” – след като дотук е говорил за вярата сега Павел я използва като една синекдоха за цялото събитие на Месията, Неговата вярна смърт и факта на новото общество определяно от вяра и единствено от вяра, а не от етнически маркери – “ние” т.е., физическите деца на Авраам. “А преди да дойде вярата ние бяхме под стражата на закона, затворени до времето на вярата, която имаше да се открие.” Последната дума “открие” идва от *apokalyphtenai* и неин корен е *apokalypte*. Това ”откриване” наистина е “апокалипсис” отваряне на небесата, откриването на Божият напълно удивителен и изненадващ план. Но тя е не по-малко – и този стих прави това напълно ясно – изненадата, която Бог е планирал през цялото време както част от Своя единствен-план-чрез-Израел-за-света. Сега той ще се осъществи! Тората е имала цел. Тя наистина е била Божият свят Закон, но нейната цел е била да държи Израел в правия път, да пази хората да не се отклонят напълно докато дойде времето когато, чрез Месията, дългоочакваното окончателно обещание ще може да се осъществи.“ Така Законът беше нашата детегледачка, робът нает да се грижи за нас докато бяхме млади и в опасност, така че да останем до идването на Месията когато Божиите хора ще бъдат определени, оправдани, изявени наистина като Божий народ на основата на вярата.”

Павел не казва, както твърдят традиционните прочити, че “законът е бил твърде изискващ господар водещ ни към отчаяние, че никога няма да можем да изпълним неговите изисквания, така че да бъдем накарани да тичаме към Христос, за да намерим един по-лесен начин, а именно вярата.” Това е голяма стъпка обратно към старата добре позната, но твърде неадекватна карикатура, в която Бог е имал първоначален план да спаси хората (законът), но е открил, че никой не може да се справи по този начин, така че вместо него Той измисля един по-лесен начин (вярата).” Това е не само лошо богословие, това е явно лоша екзегетика, не на последно място на настоящата глава, в която цялата идея е единственият план, заветното обещание на Авраам и странната, но решаваща роля на Тората в него.

Тук ние достигаем до точката (Галатяни 3:25): “Но сега, когато дойде вярата” (сега, с други думи, Божият нов ден е настъпил, апокалипсисът се е случил, любещата вяроност на до смърт Месията (Галатяни 2:20) ни е избавила от настоящия зъл свят (Галатяни 1:4), така че вече живеем в “бъдещия век,” за който са копнели верните евреи - сега всичко това се е случило) “не сме вече под детеводител.” С други думи, Петре: няма нужда да се безпокоиш за хората дошли от Яков. Те не разбират какво е времето! Те все още мислят, че е среднощ и че ние се нуждаем от свещта на Тората, чрез която можем да видим пътя си. Те все още си мислят, че си малко дете, за което някой трябва да се грижи докато ти си пораснал, ти си

напълно и изцяло Божие дете. И вие галатяни: агитаторите, които ви безпокоят – те желаят да ви завлекат обратно в нощта, да ви накарат да палите тези свещи, когато слънцето вече е изгряло и осветява с лъчите си целия свят. Ние не сме вече под властта на Тората: тя принадлежи на времето на подготовката, страниния предмесиански период, когато е изглеждало сякаш Божието включващо целия свят обещание към Авраам никога няма да се изпълни.

И това е така (Галатяни 3:26) “защото” (това е нещо като кулминация в момента, макар всъщност да е основата на една по-голяма, задържана кулминация на целият пасаж) “вие сте деца по обещание” (буквално “синове”), “чрез верността на Месията Исус.”

Божии деца! Една от най-великите титли на Израел стои в началото на списъка на пилигримите в Римляни 9:4. В този параграф Павел зърва една тема, която изглежда като метафора – малко момче водено от детегледач – но което се оказва, че е значим библейски мотив точно подходящ за това място в този богословски ред на мисли. “Израел ми е син, първородният Ми.. Пусни сина Ми, за да Ми се поклони.” Това са великите думи на изхода. И самият Изход е бил, в голяма степен, изпълнение на обещанието на Авраам, особено на обещанието дадено в Битие 15, главата където Бог заявява, че ще вмени вярата на Авраам за “*правда*.” Това е значението на завета, единственият-план-чрез-Израел-за-света: децата на Израел ще бъдат поробени за дълго време, но Бог ще ги освободи от робството и средството, чрез което Той ще направи това е чрез делото на верният израилтянин, чрез смъртта на Месия представител, “в Когото” те са доведени до момента на умирането и възкресението в кръщението, еквивалента на водите на Червеното море. “*Вие сте деца на Бога чрез верността на месията Исус, понеже всички, които сте се кръстили в Месията в Месията сте се облекли.*” Подобно на “Аз” от 2:19-20 те са били разпънати с Него слезли във водата на смъртта и са избягали не само от старата свързаност с греха, но и със старата обвързаност на човешките, етнически връзки, с цялото разделяне от другите хора, което те диктуват. Съпротивата на новата перспектива, макар и напълно разбираема поради някои от нейните изразявания и някои от духовните богатства, които за момент изглеждат, като че ли са изоставени, винаги е в опасност да се окаже в опозиция на славния план на Бога за спасението на цялата човешка раса от нейното счупено, разделено, наподобяващо Вавилон съществуване.

“*Няма вече евреин или грък*” (Галатяни 3:28), което избухва без каквато и да е връзка в нишката на мисълта докато кулминация продължава да се оформя, е първоначалният “QED” на аргумента: това е идеята! Вие сте в Месията, оставили сте зад себе си старата етническа обвързаност заедно с

всеки аспект на *“настоящия зъл свят.”* Как можеш ти, Петре, да даваш вниманието си на хората от Ерусалим? Как можете вие, галатяни, да си позволявате да бъдете подвеждани от *“агитаторите?”* Как можете вие, хора от старата перспектива, да бъдете съблазнявани обратно в един романтичен или екзистенциален индивидуализъм? Има *едно единствено семейство*, понеже има една единствена идея: единственият Бог, Създателят, винаги е възнамерявал да създаде едно единствено семейство на Авраам. Единственият план чрез Израел за света се е оказал единствен план *чрез представителя на Израел, Месията*, за света *включително и Израел*, и всички, които принадлежат на Месията сега формират това едно обещано семейство.

“Няма вече евреи нито грък!” Нещо повече, *“няма роб нито свободен!”* Няма дори *“мъжки пол нито женски. Понеже вие всички сте в Месията Исус.”*

Възможно ли е, в най-ниската си точка, старата перспектива винаги да се е страхувала от това послание понеже произлиза от един сектантски протестантизъм, който е обречен да види това предизвикателство като едно твърде голямо препятствие?

Не че старата перспектива не е поставила пръста си на нещо значимо, не че не е била по своя си начин необходим, удачен и валиден протест срещу човешката гордост и постижения – и човешкият страх когато това постижение се окаже недостатъчно. Но нейната собствена вътрешна ирония, настояваща, че Писанието е нейният единствен авторитет, но изпаднала в нужда да го изопачи, за да наложи насила своята централна идея е сложена да спи макар и чрез отклонилата се и често подвеждащо изложена нова перспектива. Разбира се, че греха е от значение! Разбира се, че спасението е от значение! Разбира се, че центърът на всичко това е *“Месията е умрял за греховете ни!”* Но идеята, която иска да изложи Павел тук, в Галатяни 2-3, един от основните пасажии на цялата тема за *“оправданието чрез вяра”* е, че вие сте едно в Месията Исус, вие наистина сте Авраамово потомство, единственото семейство, наследници по обещание.” Вие сте Божии наследници, определени да наследите...света, макар че Павел чака до Римляни 4 и 8, за да развие тази идея. Но ако сте Божии наследници не изхвърляйте наследството като се връщате обратно под властта на Тората, като че ли катаклистичното, апокалиптично, спасение-от-злия-свят-не се е случило! Това е което вие правите ако внимавате на *“агитаторите”* и позволявате да бъдете обрязани. Вероятно това е част от идеята на *“няма вече мъжки пол нито женски”* в Галатяни 3:28: обрязването само по себе си не само разделя евреите от гърците, то също така поставя стена между мъжете и жените, понеже единствено

мъжете носят знака на завета. Не е така при евангелието. Мъжете и жените са рамо до рамо във вярата във верният Месия. Мъжете и жените са кръстени по еднакъв начин, умрели, и възкръснали, и в Месията. Мъжете и жените са рамо до рамо както равнопоставени членове на единственото Божие семейство обещано на Авраам.

Къде ни водят тези глави относно значението на “оправданието?” Голямото разнообразие от теми, чиято дълбока кохерентност ние сега разглеждаме с термините на единия, макар и сложен и удивителен, разказ за Божията цел, дава основата където явният език на “оправданието,” на *dikaioo* и неговите производни, означава каквото означава. Всъщност, като имаме в предвид колко важна роля играе Галатяни 3 в аргумента за оправданието, е удивително, че коренът *dikakios* не се среща особено често: в 3:6 (“Авраам повярва и това му се вмени за правда.”), 3:8 (“Бог ще оправдае езичниците чрез вяра”, 3:21 (“Ако беше даден закон, който може да оживи тогава правдата се придобива чрез закон”), 3:24 (“Законът стана за нас детеводител, за да се оправдаем чрез вяра.”). Това е всичко: 6 места в цялата глава и пълна липса на корена *dikaios* чак до Галатяни 5:4-6.

Идеята трябва да бъде изказана колкото се може по-ясно именно с термините на екзегетичното и херменевтично правило, на което настоява Джон Пайпър: *ние трябва да разберем Павел в неговият собствен контекст и аргумент*. Контекста и аргумента на Галатяни 3:1-4:11, подобно на Галатяни 2:11-22, е изцяло свързан с Божият странен, но единствен план за семейството на Авраам, който сега се е изпълнил в апокалиптичното събитие на смъртта и възкресението на верният Месия, създавайки едно единствено семейство, което се определя от вярата и което чрез кръщението е оставило своите стари връзки, за да открие своето наследство като Авраамово потомство, Божии деца.

Нито пък това означава – както казват критиците на новата перспектива *ad nauseam*, и аз разбирам защо – да се замени сотериологията с есхатология. Разбира се, есхатологията е от значение и не е възможно да се четат тези глави без човек да бъде ударен в лицето от нея. Но въпросът не стои “или-или.” Всяко разглеждане на единственият-план-чрез-Израел-за-света винаги трябва да се справи с греха и смъртта, които са заразили хората и цялото творение. В този пасаж Павел приема това за даденост и вие не можете да разберете Галатяни ако по подобен начин не правите същото през цялото време. Проблемът с човешкият грях и Божият отговор чрез избавлението осигурено от Месията се предполага. То се появява славно на няколко места, най-вече в Галатяни 2:19-20 и Галатяни 3:22. Но не това е основният аргумент. И, да, вие можете да развиете Галатяни във връзка с

това, което то предполага за греха и за спасението. Без съмнение това трябва да се напомни на богословите от новата перспектива. Но ако това е всичко, което правите вие ще се покажете крайно несправедливи към самият текст на Павел, пропускайте това, което той толкова желае да каже на галатяните и – ако имате високо мнение за Писанието – на църквата от всяка епоха, включително и нашата. И така, какво можем да кажем за “оправданието” в тази глава? Нека да видим стъпка по стъпка.

1. Обещанието, което Бог е дал на Авраам е един *завет*. Битие 15 казва това, Павел го казва (Галатяни 3:15,17), това е предполагаемата начална точка на целият пасаж. Заветът винаги има в предвид *освобождението на цялата човешка раса от робството на Битие 3-11*, с други думи, Божието решение на проблемът с човешкият грях и последвалата счупена човешка общност (старата перспектива и новата перспектива, но и двете Битие-перспективи и Павлови перспективи), което означава, че единствената цел на Авраамовия завет е била да освободи човешката раса от настоящата зъл век. Призивът да бъдем част от семейството на Авраам, който винаги е бил предвиден като една рамка за освобождението сега се е осъществил чрез верността на Месията (като представител на Израел) на този Божествен план, в неговата себераздващата се, любеща, спасителна смърт. Чрез това сега Бог създава едно разпростряно по целия свят семейство където етническият произход, социалния статус и пол са без значение и където всеки член получава утвърждаване “ти си мое възлюбено дете” поради това, което Бог е казал за Своя Син, Месията и понеже *“всички, които сте се скръстили в Месията сте се облекли с Месията.”*

2. Този цялостен контекст ни кара да разбираме Павловата употреба на коренът *dikaïos* като “членство в Божието семейство.” Помнете, че това “членство в Божият есхатологиичен народ” включва като свой централен елемент идеята, че греховете на човека са премахнати, но това има своя специфичен библейски контекст. Така, ст. 6 Авраам повярва в Бога и това му се вмени като знак на неговото членство, като негов основоположен статус в заветното семейство създадено от Бога. Стих 8: Писанието предвидя, че Бог ще направи езичниците членове на Своето семейство чрез вяра. Стих 11: никой не получава присъдата “член на семейството” чрез закона, понеже истинските членове на семейството живеят чрез вяра. Стих 21: ако беше даден закон, който може да оживотвори тогава статуса на Божиите хора би се придобивал чрез закон. Стих 24: законът е бил единствено детеводител даден до времето на Месията така че, на основата на вярата, да можем да приемем присъдата: “членове на семейството.”

3. Забележете как аз въведох езикът на “присъдата” с някои от тези перифрази. Целта на това е да подчертая факта, че макар завета, есхатологията и христологията да са решаващи, съдебната зала не остава в периферията. Но тук не става дума за предна и задна част (както е много по-очевидно в Римляни 3). Павел *приема*, че тези, които са повярвали в Месията и са били кръстени в Него по този начин са били освободени от вината, наказанието и силата на “настоящия зъл свят” и своето собствено членство и поведение в него. Сега, на основата на това приемане, той *настоява*, че всички тези, за които това е вярно съставляват едно единствено семейство, за което Бог вече е произнесъл присъдата “праведен,” “мои люде,” “мои деца,” “Авраамово потомство,” “наследници по обещание.” *Тази присъда, изразена с толкова богат език, е цялостното значение на “оправдание чрез вяра.”* Пренесете това обратно в съдебната зала ако желаете. Ако искате да знаете, че Бог ви е приел свободно, макар да сте били грешници, поради това, което Исус е направил, е и че вие повече не сте определяни като “грешници,” а като избавени, освободени, осиновени деца, всичко това е тук. Но не си представяйте, че повтаряйки това прекрасно, освежаващо, освобождаващо послание вие дори сте започнали да разбирате важното послание на Галатяни 3. Църквата се нуждае от Галатяни 3, но не в повехналите версии, с които са се задоволявали западните традиции.

4. Да се изразим с една формула: праведността, *dikaioyne* е статуса на заветно членство. Разбира се, неговите обертонове са взети от статуса, който обвиняемият има след като съдът е отсъдил в негова полза. Оправдавам, *dikaioo* е това, което Бог прави когато произнася тази присъда. Но присъдата на съда казваща: “Човекът в прав” и по този начин правейки го “праведен” не в смисъл на “правейки го добродетелен,” вливайки в него някакво морално качество наречено “праведност,” а в смисъл на създаване за него на един статус на “признат-за-оправдан,” е явната метафора, която стои зад основният предмет на Павел в този пасаж, който е Божието действие заявяващо: “Вие сте мои деца, членове на единственото семейство на Авраам.” Праведен, *dikaios*, е прилагателно, което е правилно отнесено към някой, в чиято полза съдът е отсъдил и което, в заветната, есхатологична и христологична мисъл на Павел, се отнася до човек, който стои в завета независимо от своя произход – морален, етнически, социален и културен.

5. Основата за всичко това, в богословието и есхатологията, е вярната, любеща, себеотдаваща се смърт на Месията. Това е богословската причина да четем *pistis Christou* и неговите производни като верността на самия Месия. И това ни довежда толкова близо, колкото Галатяните би позволило, до това, което реформираната традиция винаги е желала да

каже чрез езика на „вменената праведност“. Бог винаги е възнамерявал Неговите цели да бъдат осъществени чрез верния Израел. Сега това се е случило – но в лицето на един единствен верен представител на Израел.

Но това не означава, че Той е „изпълнил закона“ в смисъл, че му се е покорявал съвършено и по този начин е натрупал една „съкровищница от заслуги“, която след това може да бъде „вменена“ на Неговите люде. Тази схема, при всичките ѝ внушаващи респект предшественици в моята собствена традиция, както и в тази на Джон Пайпър, винаги е била един опит да се каже нещо, което Павел наистина казва, но с език и понятия, които все още не са се отърсили от старата идея, че Законът все пак е бил даден като една стълба за добри дела, по която човек може да се изкачва, за да впечатли Бога със собствените си морални постижения.

Най-близко Павел се доближава до подобна идея в Галатяни 3:21 и веднага след това я определя като невалидна и изпразнена от съдържание. Законът има своята определена от Бога цел и тази цел е да затвори всичко под грях. И, както Павел казва, в по-цялостното си твърдение по същия въпрос в Римляни 7–8, черпейки от Римляни 5:19–21, това е причината, поради която идва Месията и е бил верен до смърт, даже смърт на кръст. И това, на свой ред, е причината смъртта на Месията под проклятието на Закона (Галатяни 3:13) да е много, много повече от една проста размяна („ние сме под проклятие; Той го взема; ние сме свободни“), а по-скоро богатата логика на Павел е: Божиите обещания на Авраам са възпрепятствани от проклятието във Второзаконие и не могат да стигнат до своето изпълнение в хода на историята; Месията идва и поема проклятието на завета върху Себе Си, за да могат благословенията на новия завет най-сетне да потекат към света и, разбира се, също така – към Израел. Ще трябва да разгледаме цялата 10 глава на Римляни, за да обясним всичко това в пълнота, но тук не бива да остава съмнение, че за Павел верността на Месията в Неговата смърт е основата за всичко, което той казва относно оправданието, относно заветното семейство, относно Божиите намерения за света.

III

Както вече казах, Галатяни 4 продължава в същия ред на мисли. Тук обаче не се срещат думи с корена *dikaio* и затова няма нужда да се задържахме повече на него. Оправданието чрез вяра, подобно на Галатяни 3, е част от една много по-широкообхватна идейна единица за избавлението на Божиите хора и на целият свят от „Египет“ на робството, подчинено не само на греха и смъртта, но и на тъмните сили, които стоят зад тях. Ясният език на „изхода“ в Галатяни 4:1–7, повторен в Римляни 8:12–17, е важен не на последно място, защото показва как се изпълняват обещанията, дадени на Авраам. Да си припомним, че Битие 15 говори както за идващия изход,

така и за „наследството“ в смисъл на земя. Сега, наслагдайки тази велика история върху дори още по-великата за постигнатото от Месията, Който избавя Своите хора от настоящия зъл свят, Павел е в състояние да каже едновременно, че (а) това е начинът, по който обещанията, дадени на Авраам са изпълнени и вие сте Авраамови наследници (Галатяни 3:29) и (б) това следователно е начинът, по който сте избавени от греха и смъртта. За да представи това добре, за да разкаже историята за „християнския изход“, той се обръща не към категориите на оправданието чрез вяра, а към онова, което наричаме Троица (Галатяни 4:1–7). Това е била целта на Отца. Тя е постигната от Сина, изпратен от Отца. Тя е осъществявана във вас от Духа на Сина, изпратен по подобен начин от Отца. Точно както при първия изход, Богът, Който е направил завет с Авраам, прави Своето име и природа познати по един изцяло нов начин (Изход 3:13–15), така и сега, при този още по-велик изход, същият Бог разкрива Себе Си напълно и окончателно като Бог, Който изпраца Сина и Духа на Сина.

Оправданието чрез вяра играе една много определена роля в богословието на Павел, но то не може и не следва да застава на мястото на тази много по-голяма картина на спасението, която самият Павел представя. Най-голямото обвинение, което той отправя към галатяните не е, че те не разбират по-фините идея за „вменяването,“ а че те са в опасност – избавени то настоящия зъл свят и поставени в Божия нов ден! – да се върнат назад под властта на тъмнината. Това вероятно е най-лошото нещо, което той някога е казал за Тората. Тя е била Божият дар за Израел във времето на робството, за „малолетността“ на сина, който сега е достигнал до пълнолетие (Галатяни 4:1-3). Тя е действала за Израел по начина, по който е действал детеводаителя - да ги държи в пътя до времето на пълното откриване на Божията цел и природа. Но сега, след като живия Бог е разкрил Себе Си в любов, сила и приемане как можете да се връщате обратно към нещо, което принадлежи към времето на робството? Вие третирате самата Тора като етнически „детеводаител!“ Какво се е случило с вас!

Така Галатяни 4:8-11 функционира реторично като баланс на Галатяни 3:1-5: един силно зареден призив: „Как е възможно да направите това?“ в който е поставен много по-трезвият, развит стъпка по стъпка аргумент на Галатяни 3:6-29 и продължението в Галатяни 4:1-7. По този начин цялата тази секция гради директно върху Галатяни 2:11-21 и, разбира се, подготвя пътя за останалата част от писмото.

Сега няма възможност да разглеждаме тази част освен да хвърлим един кратък поглед на Галатяни 5:1-6. Тук, изхождайки от забележителната (и, разбира се трудна) алегория за Авраам, Сара и Агар (Павел все още се

опитва да покаже, че бившите езичници християни наистина са Авраамови деца) той изказва едно остро предупреждение, вкоренено в 4:1-7. Подобно на израилтяните в пустинята вие имате избор: - или да вървите към свободата и към своето наследство или да се върнете обратно в робството в Египет. Връщането под Тората представлява вторият избор и ако направите това вие бързо ще разберете, че наистина е така. Понеже да вземете Тората върху себе си (Галатяни 5:3) означава да вземете всичко. Тората не позволява да отсявате и да избирате. Тогава ще се намерите в една ситуация, в която Павел представя себе си, и, по подразбиране, и Петър, в 2:18: вземете Тората отново и тя ще ви каже: „Ти ме наруши.” Това е причината той да изказва такова остро предупреждение в Галатяни 5:4: ако желаете да се оправдаете чрез Закона вие сте се отрекли от Месията и сте отпаднали от благодатта. Разбира се – понеже да се прегърне Тората като един идентификационен знак означава да се каже: „Аз не вярвам, че Месията е преминал през бариерата, че ни е изкупил от настоящия зъл свят, че е умрял като верен израилтянин, спасявайки хората от греховете им и че по този начин е преобразил Авраамовото семейство от една етническа идентичност в мултиетническо семейство.” Аз не вярвам в това **и не възнамерявам да живея по този начин.**

„Да се отлъчиш от Месията” не е просто една богословска категория. Това е нещо, което можете да видите да се случва когато седнете да се храните. Тук е семейството на Месията, един сбор от различни хора, хранещи се заедно: Петър, Павел и Варнава, смесени с езическите християни в Антиохия, галатийските християни, повечето от тях бивши езичници преди пристигането на „агитаторите.” Това е семейството на Месията. Това се случва.

Обяснението, което Павел предлага в 5:5-6 подчертава това като сочи и в една нова посока, която не е обяснена никъде в Галатяните, но която сочи напред към други измерения, които ние ще разгледаме на съответното време. „Понеже ние чрез Духа ревностно очакваме с вяра надеждата на правдата.” **Надеждата** на правдата? Не казва ли Павел в гл. 2 и 3, че тези, които са повярвали в Месията вече са получили „правдата,” вече са чули присъдата в тяхна полза: „Вие сте мои деца, моите оправдани?” Да. Но Павел не е забравил, че това остава една **есхатологична** реалност донесена от Месията, но все пак очакваща своето цялостно реализиране и че все още предстои да дойде един момент, когато тайните на всяко сърце ще се открият, когато присъдата произнесена в настоящето ще бъде окончателно потвърдена. И удачната поза на християните в този междинен период, в това време сега-но-не-още, трябва да се характеризира от три неща: Духът, вярата и настоящото очакване. Това намираме в Римляни 8:24-26. Намираме го в 2 Коринтяни 5:6-10. Павловото богословие на

„оправданието,” на „правдата,” която е наша в Месията чрез вяра, остава формирана, както ще видим много по-ясно в Римляни, в неговото цялостно виждане за единственият план на Бога, чиято окончателна развързка все още предстои.

Това на свой ред е окончателно обяснено в 5:6 където Павел сочи към това разбиране на християнският живот, което той по подобен начин развива на много други места. Християните гледат *назад* и празнуват присъдата вече произнесена във вяра: „праведен,” „мое дете.” Християните гледат *напред* и очакват, във вяра и надежда, тази присъда да бъде произнесена още веднъж в последния ден. И между двете християните знаят, че той или тя не са определяни от етническото членство, в семейството на Авраам или в някое друго семейство, а именно от вярата, **която действа чрез любов**. И „любовта” не е просто съкратено название на „християнска етика” като цяло. Тя не е просто най-голямата добродетел, най-сигурният знак на християнският характер. Тя е дадена от Бога, движена от Духа способност да живеем в новото, мултиетническо семейство смятайки за братя и сестри всички тези, които споделят вярата в Месията. *„Вяра действаща чрез любов”* - тук са перспективите върху Павел, стари, нови и още много други. По-конкретно тук са перспективите, които събират, по начин по който старата и новата намират за трудно да направят, погледът напред към идващия ден на съда и въпросът кой в края на краищата ще наследи Божието царство, Неговото суверенно управление над „наследството” на обновеното творение (Галатяни 6:14-16) *„Тези, които вършат такива работи няма да наследят Божието царство”* (Галатяни 5:21) и *„Всеки има да носи своя си товар”* (Галатяни 6:5). Как ще направят това и как последната присъда и наследство ще съответстват на настоящата присъда изказана на основата единствено вяра ние ще разгледаме на друго място. В Галатяните Павел ни оставя поне толкова необяснени подхвърляния колкото и ясни и пълни аргументи. Трябва ни друго писмо, за да вземем тези подмятания и да видим техният смисъл.

В Галатяните има още много, което може да допълни тази картина. По-конкретно ние отбелязваме това забележително твърдение: *„Да не даде Бог да се хваля с нещо друго освен с кръста на Христос, чрез който светът е разпънат за мен и аз за света”* (Галатяни 6:14). Това прекрасно очакване на темата *„няма с какво да се похваля”* от 1 Коринтяни 1:29-31 и особено Римляни 2:17-29; 3:27-4:1 трябва да почака, за да бъде разгледано по-късно. Но аз се надявам, че казах достатъчно за една първоначално въведение. В това първо въведение на Павел в „оправданието” ние изследвахме всички пасажи, в които откриваме интересуваният ни език, поставихме го в неговият Павлов контекст и показахме дълбокото съответствие на едно богословие на оправданието, което включва всичко,

което старата перспектива наистина се опитва да каже в една по-широка рамка, която, докато приема голяма част от новата перспектива, всъщност отива доста по-далеч от нея. Вероятно самото послание към Галатяните е един знак, че ние трябва да престанем да мислим с термините на „перспективи“ и да започнем да мислим с термините на Павел....Е, след като преминахме през това силно полемично писмо защо да не завършим с едно съзнателно поставящо въпроси и провокативно обобщение?

ГЛАВА 6

ИНТЕРЛЮДИЯ

ФИЛИПЯНИ, КОРИНТЯНИ, ЕФЕСЯНИ

I

Може да сме благодарни, че останалите послания не продължават ужасения, почти панически тон на Галатяни. За Павел съществуват множество други настроения. Той никога не се обляга спокойно в удобния фотьойл, за да преживя необезпокояван. Не, той разширява перспективата, ускорява крачка и добавя, да, нови перспективи. По-конкретно той не се задоволява да говори по абсолютно същия начин с хората, за които е убеден, че са обърнали с главата надолу посланието, на което ги е учил. Филипяни е позитивно и приятелско послание, не само в сравнение с Галатяните, но и по всеки възможен начин.

Филипяни 3, ключовият текст за настоящата ни цел, представя множество загадки, с които, за щастие, сега няма защо да се занимаваме. (За начало: Кои са противниците, за които той говори? Каква е връзката на Филипяни 3:1 с останалата част от главата и с посланието като цяло?) Все пак трябва да отбележим, както мнозина други са правила, начинът, по който последователността на мисълта във Филипяни 3:2-11 поема, отразява и гради върху великата христологична поема в 2:6-11. Сякаш, в композицията на посланието, както и в своето богословие, Павел е решен не само да предаде, но също и да моделира идеята за това “*да се намеря в (Христос)*” (Филипяни 3:9) бивайки оформен от Месията, споделяйки Неговото унижение и смърт, за да може да сподели Неговото възкресение и прославяне. Структурата на посланието, както и цялостното му съдържание, ясно сочи още веднъж към факта, че за Павел, “оправданието” е нещо, което се е случило “в Месията.” Статута, който притежава християнинът е притежаван поради тази принадлежност, това инкорпориране. Това е великата истина на Павел, към която суб-павловата идея за “вменяване на Христовата правда” наистина сочи. Но това означава прекалено да избързаме. Нашата основна задача е да установим основното движение на ключовият пасаж и да дискутираме решаващите и спорни елементи в него. Основната идея, напълно в хармония с богатото и емоционално твърдение в Галатяни 2:19-20, е, че *в Месията Павел е открил истинската идентичност на Израел, към която се е стремил неговият живот под Тората, но която той не е можел да получи. Затова той предупреждава филипяните да не бъдат повлечени в тази погрешна посока.* Ние ще го разгледаме в обратен ред.

Първо, предупреждението. *“Но пазете се от кучетата, от злите работници, осакатяването.”* Повечето автори са съгласни, че това е един много полемичен начин на обръщение към същите “агитатори,” с които Павел се е срещнал в Галатия. От по-широкия контекст може да се твърди, че (например) “кучетата” се отнася съвсем естествено към философите циници, самото име на които означава “кучета” джавкащи по петите на уважаваните хора. Но Галатяни 3:3 (“Обрязаните. Това сме ние!”) показва доста сигурно, че “осакатяването” е презрителното обръщение към тези, които са настоявали на обрязването и които Павел представя като не подобри от тези езичници, които режат тялото като израз на религиозни ритуали (както напр. в Левит 19:18; 3 Царе 18:28). Павел, спиращо дъха, грабва фразата “обрязването” от етническият Израел и твърди, че тя се отнася за тези, които са в Месията. Наличието на определителен член на гръцки показва, че “обрязването” е подлогът, а не допълнението в изречението, така че правилният превод не е “Ние сме обрязването” още по малко “Ние сме истинското обрязване”, а “Обрязването сме ние!” Това, между другото, е същината на верният отговор на тези, които твърдят, че аз и някои други сме виновни в налагането на нещо наречено “заместничество” при Павел. Ако тези критици покажат, че са чели Филипяни 3:3, и между другото Римляни 2:25-29 където се казва нещо много подобно, те биха заслужили правото да бъдат чути по-внимателно. Павел, с други думи, рисува една картина на вярващите-в-Месията хора като новата реалност, към която етническият Израел сочи, но до която, извън Месията, не може да достигне. Това виждане никога не се колебае в целия параграф макар, разбира се, да се разширява, за да включи всякакви други идеи в себе си.

Забележете дефиницията за църквата във Филипяни 3:3б: *ние сме тези, които се покланят на Бога с дух, които се хвалим с Месията Исус и не уповаваме на плътта.* Това отново изглежда като обобщение на елементите в Галатяни и то поради същата причина. Но този път, използвайки своята собствена история, също както в Галатяни 2:19-20, както един индекс за прехода от Израел по плът към това, което сега гордо нарича “обрязването” той изяснява много по-ясно какво е представлявал предишният му живот, още веднъж като паралел на Галатяни (този път Галатяни 1:13-14). “Аз,” казва той, “(имаю основание) да се хваля по плът” (Филипяни 3:4), всъщност повече от всеки друг, за когото можете да се сетите. Следва един списък на тези причини (Филипяни 3:6-5): обрязан на осмия ден, етнически евреин, от Вениаминовото племе (едно от двете останали след падането на северното царство и след това завърнали се след географското преселение), “В” т.е. в състояние да проследи своето родословие обратно до най-ранната история на Израел. След това, по-

конкретно, “по ревност за закона фарисен, по ревност гонител на църквата, **по правдата от закона непорочен.**” Какво иска да каже той?

Нека за начало да премахнем погрешното разбиране, според което някои неща от този списък определят Паволовата ситуация на “историческо спасение” докато други части неговото “отношение” съвсем независимо от израелската му идентичност. Ако има някакъв смисъл, в който нещо от всичко това е “отношение” (чудя се коя гръцка дума или фраза може да предаде този твърде съвременен израз? Как Павел може да каже това дори ако желае да го направи?) има също един по-пълнен смисъл, в който всичко, целия списък, е във всяка своя част едно себеописание на това какъв евреин е бил Павел.

Да, без съмнение е съществувало нещо наречено “разнороден номизъм.” Еврейските текстове от този период не са еднотипни повторения. Но статуса, който Савел от Тарс е притежавал, и който апостол Павел описва като ретроспекция, е бил във всеки детайл (би казал той) Божий дар. Бог е направил така, че той да се роди евреин, от Вениаминовото племе и да има посветени родители, които да го обрежат на точния ден. Самият Бог е дал Закона на Израел – апостол Павел е напълно категоричен относно това! – и очевидният и удачен отговор на това е той да бъде пазен с колкото е възможно по-голямо внимание и посвещение, да, дори според най-стриктните, фарисейски тълкувания (отново, сравнете с Галатяни 1:13-17).

Но какво все пак да кажем за “праведността според Тората” и забележителната дума “непорочен” (*amamptos*)? Не показва ли Павел гордост с това заради собствените си заслуги и по този начин едно падение в “отношението,” един вид “себеправедност,” която старата перспектива е превърнала в своя основна мишена? Да и не. Да: Самият начин, по който Павел разказва историята показва унижението на гордостта, нещо, което следва месианският модел скициран във Филипяни 2:6-11, който показва, че той обръща гръб на нещо, което преди това е превъзнасял. Да, също, разбира се, и в това, че докато Тората е дадена като белег и дар на Божиите хора, разликата, която Павел явно прави е между себе си, като някой, който е станал *amemptos* в нейното опазване и множество евреи, които или не успяват да постигнат това или, всъщност, дори не си дават труда да опитат. И част от въпроса свързан с Павел и оправданието, за християнското виждане на Павел за (и критика на) своя еврейска произход е свързан със следния въпрос: ако приемем статуса на “принадлежност към Божиите хора” как може той да бъде запазен? Според (не винаги полезната) терминология на Сандърс, ако веднъж сме влезли как можем да останем там? Тук се натъкваме на едно от най-често срещаните погрешни разбираня в настоящия дебат, което – да го кажа

отново! – ще ни е необходимо да проследим през цялото послание на Римляните, за да разрешим. Жизненоважно е да направим разграничение между две неща: *статуса* на Божите хора преди те да направят каквото и да е, и *живота, който те са призвани да живеят*, който сочи напред към последния съд. Това не е едно предхристиянско еврейско разграничение, което след това е оставено в миналото от християнското богословие. Християнинът Павел предлага същата двустранна картина макар и в една съкратена форма в Галатяните: от една страна имаме присъдата, която вече е произнесена и от друга страна имаме, например в Галатяни 5:5, присъдата, която все още предстои. Въпросът за отношението между тези две присъди и за отчета, който ще бъде даван за християнският живот, който се придвижва от първото към второто е важен, но не в текста, който в момента разглеждаме.

На пръв поглед последната фраза от Филипяни 3:6 (“*но правдата от закона непорочен*”) изглежда като класическо твърдение за “заветният номизъм” (е, би могло, нали, от гледната точка на новата перспектива?). Пазенето на Закона не е било средство да се спечели нещо или пък да се *придобие* някакъв статут пред Бога. Статута вече е даден при раждането, етническите корени, обрязването и отческото *притежание* на Тората. Така всичко, което прави пазенето на Тората – това е едно голямо “всичко,” но наистина е всичко – е да консолидира, да изрази това, което вече е дадено, да облече подобаващо даденият костюм (“правдата”), която човека вече е наследил. Така читателите от старата перспектива ще искат да се върнат обратно и да кажат: “Да, но това е точката, в която Савел от Трас и останалите като него казват, че това зависи от тях. Те трябва да правят това, те трябва да съработят с Божията благодат, те са били като цяло синергисти, те подхождат към последния съд с Божията благодат от една страна и с купа свои добри дела от друга.” Но в този момент читателят, който е отвъд-всяка-перспектива ще се върне обратно и ще каже: “Гибел и на двата дома! Вие не виждате както паралелите така и различията в това отношение между юдаизма от времето на втория храм и богословието на Павел.”

Тук може да ни помогне един поглед към 4QММТ . Все още има твърде голямо объркване относно това какво точно казва този текст и как това се отнася до Павел, но това все още е единственото място в цялата достигнала до нас юдейска литература от времето на втория храм където изразът “делата по Тората” се среща, още повече, че контекста е цитат от Второзаконие 30 и авторът казва, че “това ще ви счете за правда.” Казано по най-простичък начин ММТ твърди, че (а) заветното изгнание е приключило и Бог най-после утвърждава Своя нов завет (б) Вие сте част от Божия обновен народ. Но (в) Вие трябва да пазите *тези* постановления (не

просто “Тората” както е в Мойсеевия закон, но тези конкретни постбиблейски постановления, тълкуващи Тората в една нова ситуация и (г) *Това ще покаже в настоящото време, че вие сте хората, които ще бъдат прославени в бъдеще, в последния ден.* По този начин (д) “това ще ви се счете за правда.” С други думи това е значението да бъдеш “непорочен според Тората.” Нито едно от тези неща не представя особено нова перспектива върху нещата. Всичко което е защитавано може лесно да бъде сложено в категорията “отговор на Божиата благодат,” на Божието действие в първоначалното избиране и след това в заветното обновление. Но не това е същинската идея. Старата перспектива иска да знае каква оценка е дадена на това “вършене делата на Тората,” които следват. Дали това също е изцяло по благодат или все пак започват да се промъкват някакви “човешки заслуги.”

ММТ не отговаря на този въпрос нито пък (сам по себе си) Филипяни 3:6. Но моят настоятелен коментар е: не това е идеята! Както твърдя подробно на друго място, ММТ предлага едно класическо твърдение, може би в една конкретна сектантска рамка, за това, което християнинът Павел нарича “оправдание чрез делата на Тората.” Въпросът не е “как да отида на небето?” а *Как в настоящето можем да кажем кой ще бъде прославен в бъдещето?* Отговорът на ММТ – и *mutatis mutandis* на фарисеят Павел – би бил “Можете да кажете това от факта, че те не само притежават Тората (която е дадена при избирането на Израел), но и дават най-доброто от себе си, за да я пазят, и по-конкретно делата, които разграничават истинският Израел от останалия, точно както Тората като цяло разграничава Израел като цяло от езичниците. (Сектантския) код на ММТ има за цел да каже: Вършете тези конкретни дела според Тората и те ще ви бележат в настоящето както истинските хора под завета. “Делата,” за които става въпрос в ММТ не са съботата, законите за храната и обрязването. Последните имали за цел да бележат Израел като специален народ и били приемани за даденост в Кумран. Нито пък били това, което можем да наречем “общите морални добри дела”. Те също били предпологани. Конкретните и много специфични дела в ММТ включвали различни аспекти на ритуални предписания (календара, регулации свързани с водата, закони за брака и т.н.), някои от които били маркери срещу езичниците, но по-голямата част имали за цел да показват принадлежност към една конкретна секта, групата, която вярвала за себе си, че е Божия заветен народ. Това, което авторът казва е: тези “дела според Тората” ще ви донесат “Божиео вменяване на правда” тук и сега и тази присъда ще бъде повторена “в последния ден.” Делата, за които става дума няма да *изработят* участието на вършещите в Божия истински, есхатологичен, заветен народ. Те ще *демонстрират* това членство.

Дали това означава “еклесиология” *противопоставена* на “сотериологията?” Разбира се, че не. Това е екслесиология (членството в Божия народ) *като предварителен знак на сотериологията* (спасени в последния ден). Това е “оправдание” в настоящето очакващо присъдата в бъдещето. В последния ден Бог ще заяви, че определени хора са “в изправни отношения” като ги възкреси от мъртвите и тази присъда е била донесена до настоящето видимо и формиращо общност. За ММТ, така както и за фарисеите, това ставало посредством “делата според Тората” (макар фарисеите и ММТ да имали различни разбирания кои дела включвало това). За апостол Павел това ставало “чрез вяра в Месията.”

Всичко това ни помага да разберем Филипяни 3:6. Фарисеят Савел вярвал, че Бог е дал на Израел Тората като едно дело на благодат към Своя избран, заветен народ. Освен това той вярвал, че фарисейското тълкуване на Тората било правилното. (На друго място аз твърдя, че Савел трябва да е принадлежал към “стриктната партия” сред фарисеите т.е. че е бил последовател на Шамай, а не на Хилел.) Няма доказателства, че фарисеите смятали, така както смятала Кумранската общност, че Бог вече е започнал обновяването на завета чрез тях или чрез някой друг, но логиката на “делата” в ММТ все още е валидна. За Савел фарисейската кодификация на Тората показвала това, което Бог желае от Своя народ. Той вършел “делата според Тората” постигайки стандарт, който смятал за “непорочен.” Без съмнение това включвало редовно покаяние за непреднамерените грехове и редовни приноси и жертви. “Непорочен според закона” не е същото като “безгрешен” и забележителното приписване на второто на Исус в 2 Кор. 5:21 не е нещо, което можем да си представим, че дори Савел от Тарс е казал за себе си. Тези “дела според Тората” не били нито опит да заслужи участие в завета, което той вече имал по Божията благодат нито опит да добави собствените си заслуги към дадената му благодат. Той би казал, че те са един опит да върши, от любов и покорство към Бога на Израел, делата *които действали като един знак в настоящето, че той е част от хората, които ще бъдат прославени в бъдещето, в последния ден, когато Бог ще действа според Своите отдавна обещани съд и милост.* Това е което апостол Павел има в предвид под “оправдание чрез дела.” Преди той е вярвал в това. И това е което сега той, във Филипяни 3:7-11, подчертава говорейки за радикалната алтернатива, пред която бил изправен и пред която е изправен целия свят, в Исус Христос.

Измет! вика той. (Както без съмнение някои от моите критици все още се надяват да ме убедят чрез внимателно наблюдение на изгрева.) Всичко това е безполезно и можете да го изгубите заради нещо много по-велико, което сега ви е дадено. Не че има някакво съревнование между различни степени на богословска, морална или сотериологическа стойност. Идеята е,

че сега Месията е дошъл, така че “последният ден” неочаквано се е появил в настоящето подобно на собственик завърнал се, за да предяви претенции за собствеността, която е отдал под наем и настояващ да преподреди обзавеждането по своята собствена воля за тревога на наемателите, които са започнали да се чувстват доста уютно.

Тази настояща есхатология е основният двигател за Павловото предефиниране на това какво означава да бъдеш Божий народ (Той все още говори за това, а не за някаква абстрактна схема за това “как хората се спасяват,” която пренебрегва измерението на Израел). Накрая той достига до настоящето – ако Месията се е явил в историята – ако **самото възкресение** се е случило в един случай докато изглежда, че смъртта все още владее – **тогава присъдата на последния ден вече е известна** и внимателните есхатологични схеми, посредством които множеството различни групи сред Израел изграждали своя живот и своята сотериология трябва да бъдат виждани в една различна светлина. Всичко това, както става ясно към края на дългото изречение обхващащо стиховете във Филипяни 3:8-11, стои зад и информира това, което Павел казва, начинът по който той го развива и причината, поради която за него е важно да каже това по този начин и на това място в писмото.

Така Филипяни 3:7 стои като едно заглавие на една изненадващо и типично Павлово вълнение, което следва. “*Всичко което придобих като загуба го сметох заради Месията.*” Не, “понеже открих един по-лесен път към небето” или “Понеже осъзнах, че мога да престана да се безпокоя за моралните усилия и просто да вярвам в Бога,” но **поради Месията** и факта, че в Него историята е преобърната, бъдещето навлиза в настоящето, “възкресението” е станало настояща, а не просто бъдеща реалност и преди всичко заради настоящото твърдение, членството в Божия народ (“обрязването” както казва Филипяни 3:3!) сега няма нищо общо с етническата идентичност и всичко с идентичността на народа на Месията.

Предлагам една дълга перифраза на дългото и сложно изречение, която да помогне на умът ни да остане ясен и да сме в състояние да разберем истинската му сила. Запомнете, това е разширение на Филипяни 3:7 и обяснение защо независимо от хвалбите, които изрежда във Филипяни 3:4-6 “ние” – тези, които сме в Месията! – “сме обрязването.” “Добре,” започва той, “но аз сметнах всичко това за загуба поради по-голямата стойност да познавам Месията, Исус, моят Господ.”

Да Го познавам: това е първото място в нашето изследване където срещаме тази идея. Разбира се, популярно е да кажем, че тъй като езикът на “праведност” е в същността си насочен към отношенията “оправданието” всъщност **означава** “установяване на лична връзка,” взаимно познаване

между вярващия и Бога или между вярващия и Исус. Но това е изключително подвеждащо и става още по-подвеждащо поради всички приказки в някои християнски среди за “моята връзка с Бога” като център на всичко, което след това, разбира се, става проблемно когато човек се срещне с депресия или влезе в “мрачната нощ на душата”. Това “познаване” очевидно е свързано със статуса на “праведност,” за който говорим в момента, но, както е при Павловите и всъщност с библейските сродни неща двете не са еднозначни.

Така той продължава, повтаряйки се, за да подчертае ударението: “*Чрез него изгубих всичко и всичко считам за измет.*” (Филипяни 3:8. Студентите обикновено се забавляват когато им кажат, както е всъщност, че най-добрият превод на думата (измет) е “изпразнения” макар думата да може да означава и просто “кухненски отпадъци” или “боклук.”) Този удивително силен негативен изказ за Павловите еврейски постижения е огледален образ на еднакво силния и позитивен изказ на “обряждането – това сме ние!” във Филипяни 3:3. Тук политическата коректност понякога кара поддръжниците на новата перспектива да смекчат антитезата, но, макар новата перспектива наистина първоначално да успява да спечели преднина чрез своята предполагаема политическа приемливост екзегетата няма нужда да се притеснява да каже това, което Павел казва. Подобно на човека в притчата, намерил перлата с голяма стойност, Павел продава всичко, което има, за да купи едно единствено нещо.

“Всичко е измет – само да мога да се намеря в Месията.” Отново (тук притчата не съответства напълно) това не е начин за претегляне на сравними стойности и решение, колкото и разумно да може да бъде то, за по-добрата инвестиция. Месията е дошъл и всичко останало е без значение! Слънцето е изгряло и се оказва, че ние сме в неговата орбита, а не обратното. Заключение не е “за да може Той да бъде мой Спасител,” но “за да мога аз да се намеря в него” (Филипяни 3:9а) откривайки, в единението с Месията-и-Неговият-народ този статус, който ме бележи още преди съда в последния ден, който е статуса на “праведност.”

Павел обяснява значението на този статус по 4 начина, които можем да разгледаме. Това е един статус на (а) съд отсъдил в моя полза независимо от това, че не заслужавам (б) “заветно отношение” (в) предварителна есхатологична присъда (чувайки предварително присъдата, която ще бъде изявена в края) и преди всичко (г) Божията присъда за Самият Исус когато Го възкресява от мъртвите и по този начин показва, че Той наистина е Негов Син, Месията (Римляни 1:4; 1 Тимотей 3:16). Можем с основание да смятаме, че това е причината тук да е подчертано възкресението на Исус Христос, а не Неговата смърт – която, разбира се, остава в центъра на

благовестието, но както обикновено за Павел не е необходимо да казва всичко наведнъж. Както винаги той подчертава идеите, които са му необходими за настоящия аргумент.

“Без да имам за “правда” моята собствена, а тази, която е “чрез вяра в Месията” (Филипяни 3:9). Този статус на “праведност” настоява Павел, е нещо, което е “в Месията.” “Правдата” тук не е, независимо от множеството опити да се твърди това, статуса, който притежава Самия Бог и който по някакъв начин дава, вменява или прехвърля на вярващия. Тя е “праведността *от* Бога” (на гръцки *ek theou*). Това не е Божията Собствена “праведност,” а статуса, който е даден от Бога. (Контрастната фраза *dikaiosyne ek nomou* едва ли показва праведност, която самият Закон притежава и която е вменена на пазиците Закона евреи!) Нито пък това е Христовата “праведност,” а статуса, който е даден чрез вяра. Когато Павел казва, обръщайки се обратно към Филипяни 3:6, че статуса, който той сега притежава не е “моята собствена правда, основана на Закона” той е много близо до подобната формулировка в Римляни 10:3 и говори за заветния статус, който той е имал като евреин, обозначен от Тората и по този начин изявен чрез пазенето на тази Тора. Но, както ще видим по-нататък, в този пасаж, той не говори за праведността *ek theou*, а за Божията Собствена праведност. Тези разграничения са важни ако желаем да правим екзегетика, а не просто да насилваме полуразбрани концепции в един материал, който не желае да ги подкрепи.

Така Павел казва, че сега той има “статус на праведност от Бога,” статуса, който Бог дава. И – вижте колко добре пасва всичко щом веднъж разберем правилно контекста и екзегетиката! – вместо Тората като източник на своя статус (*dikaiosyne ek nomou*), източникът е Бог (*dikaiosyne ek theou*); Вместо Тората да бъде маркер за настоящия статус маркерът е верният Месия. Вместо делата по Тората да са нещата в настоящето, които показват този вече даден статус, това е вярата на вярващия. Сега Павел има “(правдата, която е) чрез верността на Месията, правдата от Бога, която е (дадена) чрез вяра.” Месията е агента (в Неговата смърт, за която Павел сега говори) “вярата на получаващите облагите гледаща не към себе си и към своите собствени постижения е белега, който показва, че те наистина са “в Него.” Единението е основата, от която те се наслаждават на останалите три елемента на “оправданието” в настоящето: съдебната присъда, заветното заявление и явилото се есхатологично заявление.

Какво означава това в подробности? И как това се отнася към бъдещето? Първата дума от Филипяни 3:10 е с определителен член в родителен падеж (*tou*) и показва, че всичко, което следва обяснява това, което току що е било казано. И основното нещо, което току що е било казано не е

“оправдан” – това се включва и е важно – но “принадлежността на Месията.” “*За да позная Него, силата на Неговото възкресение и общението с Неговите страдания, ставайки съобразен със смъртта Му, дано по някакъв начин да достигна до възкресението от мъртвите.*” (Филипяни 3:10-11). Ето го. Възкресението на Месията е поставило началото на Божията нова епоха. Тези, които се “намираат в Него” вече Го познават, намерили са Неговата смърт и възкресение в себе си (2 Кор. 4:7-19 е очевидният коментар на това) и гледат напред от сигурния и настоящ статус на “праведността, която е чрез верността на Месията и е дадена чрез вяра” към последния ден, който може да бъде видян от една гледна точка като “възкресение от мъртвите” (онтологичната реалност), от друг като “Божие прославяне на Неговият народ (заветната реалност) и от трета като “деня на последния съд, когато Божият народ ще бъде обявен за невинен; няма осъждане” (съдебната реалност). Това има предвид Павел когато казва, накратко и предварително, че “*Този, който е започнал добро дело във вас ще го усъвършенства до деня на (Месията Исус)*” (Филипяни 1:6). И това е контекста, в който той може да продължи да се моли за филипяните, да “*бъдат безукорни и непорочни до деня на Месията, за слава и хвала на Бога*” (Филипяни 1:10-11). Това е последната спирка, резултатът от истинската святост и след това окончателната прослава на статуса, който вече е даден в настоящето и предварително чрез вяра и чрез нищо освен чрез вяра.

От голямо значение е, че Павел веднага продължава в 3:12 като казва, че той не е вече достигнал до това нито вече е “*станал съвършен.*” Вместо това “*гоня дано уловя понеже и аз бях уловен (от Месията)*” (Филипяни 3:12). Това е много подобно на Филипяни 2:12-13: “*Изработвайте спасението си със страх и трепет защото Бог е Този, Който действа във вас...и да желаете това и да го изработвате заради Себе Си.*” И на това място и единствено тук ние започваме да се изправяме пред въпроса, който ще заблести ярко по-нататък в Римляни: как Павел мисли или описва богословски това, което изглежда, че е явно морално усилие във времето между първоначалното оправдание и последния съд?

Очевидно той не говори за сигурността на оправданието чрез вяра. То е прието за даденост, категорично, непоклатимо. Той говори за пътуването към последния съд, последното възкресение. Ние знаем от намеци тук и там нещо от това, което той би казал ако развиваше този въпрос. “*трудих се повече от тях – макар и не аз, а Божията благодат, която действа в мен*” (1 Коринтяни 15:10). “*Затова се и трудя, като се подвизавам според Неговата сила, която действа в мене мощно*” (Колосяни 1:29). Или дори още по-драматично и отново във Филипяните: “*Мога всичко чрез Месията, който ме подкрепя*” (Филипяни 4:13). Това усещане за Божията сила

действаща в него не трябва да се свежда единствено до задачите отнасящи се до призванието, то включва и моралната святост. Филипяни 3:12-16 го поставя в по-широка рамка. От сигурната основа на оправданието Павел потегля на едно пътуване, което, макар че краят му е сигурен, винаги изглежда като нещо, за което трябва да се борим, а именно самото възкресение. То изисква да забравим това, което лежи зад нас и да се простирате към предното. То изисква да се напругаме като бегач на дълги разстояния, който трябва да измине още няколко мили изкушаван без съмнение да падне и да си почине, но въпреки това напругащ се да продължи до финалната линия. По някакъв начин Павел не изпитва затруднения да интегрира всичко това в своето богословие и изглежда съвсем ясно как той прави това: във всеки момент, казва той, Христос действа в мен. Божията благодат действа в мен. Бог ми дава сила да желая доброто и да го върша – и Бог се радва на резултата. (В други писма той може да спомене и Духа в тази връзка и е безполезно да спекулираме защо не прави това и във Филипяните.) Ако ние, особено тези от нас, които са били силно повлияни от Реформацията, виждаме този език като хвърлящ сянка на съмнение върху “оправданието чрез вяра” проблемът не е в начина, по който това е изразено – все пак Павел е този, който се изразява по този начин! – а в нашите собствени традиции. Да, дори нашите чудесно мотивирани пастирски традиции. Павел описва една богата, сложна християнска реалност и дори най-почитаните традиции са способни да насилият парчетата от пъзела на това, което той казва в един цялостен модел, който не отдава дължимото нито на самите парчета нито на по-голямата картина, която те изграждат.

II

КОРИНТЯНИ

Коринтската кореспонденция е едно постоянно напомняне за всеки, който мисли, че Павел може да свири само в една тоналност. Той е в състояние да пише дълго, със страст, духовитост и патос по множество (макар и в крайна сметка взаимосвързани) въпроси, които нямат особена връзка с оправданието чрез вяра. Разбира се, същото може да се каже и за солунската кореспонденция и колосяните, но писмата към коринтяните са толкова големи, толкова разностранни, толкова обширни, че това не може да бъде лесно пропуснато. Има само два пасажа, по един във всяко писмо, които трябва да бъдат разгледани с цел изчерпателност. Първият е едно кратко екзегетическо споменаване, което може да означава множество неща във връзка с настоящата ни тема и нищо особено не зависи от него. Вторият е също толкова кратък, но (сега) много спорен и аз ще защитавам

разбирането си за него, което съм представил на друго място и заради което върху главата ми се е изляла голяма доза презрение .

Една от водещите теми в 1 Коринтяни е контраста между мъдростта на истинския Бог-Творец виждана в удивителния парадокс на разпънатия Месия. Тази тема, макар да заема голяма част от писмото, е изложена първоначално в 1:18-2:5 където *„словото на кръста е безумие за тия, които погиват, но за нас, които се спасяваме е Божия сила.“* Ние предварително отбелязваме паралелът, че идеята за нещо, което е *„Божия сила за спасение“* е също така характерна за посланието към Римляните 1:16 и че там Павел обяснява какво има предвид под *„Божията правда.“* Тук обаче той дава едно различно обяснение посредством един цитат от Исаия 29:14: *„Ще унищожжа мъдростта на мъдрите и разума на разумните ще отхвърля.“* Както обикновено при Павел цялата глава, от която той цитира е свързана с неговият предмет. Исаия 29 говори за Божия народ заобиколен от езически народи, които изпадат в апатия и заспиват, така че накрая Бог прославя Своя народ въпреки всичко наоколо. Това е една картина извикана от това, което следва по-нататък. Разпънатият месия изявен в благовестието казва на евреите, че историята им е преобърната с главата надолу и на езичниците, че мъдростта им е превърната в глупост. Но (както в 1 Коринтяни 1:24, което повтаря и разширява 1:18) той заявява, че за тези, които са призвани, като евреи така и езичници, Месията е Божия сила и Божия премъдрост. Отбелязваме, че човек лесно може да си представи едно писмо на Павел без споменаване на оправдаването, но не може да си представи писмо без споменаване на Месията

След това Павел прилага това конкретно към своите читатели. По-голямата част от тях не стоят особено високо в социалната и културната система на света. Това е така понеже целта е благовестието да преобърне света – не с главата надолу понеже това е положението, в което той вече е намира – а обратното. *„Бог избра глупавите неща на света, за да посрами мъдрите; също избра Бог немошните неща на света, за да посрами силните; още и долните и презрените неща на света избра Бог, да! и ония, които ги няма, за да унищожси тия, които ги има, за да не се похвали ни една твар пред Бога.“* Да: тук ние дочуваме ехо от добре позната тема, по-конкретно в Римляните. Тя е вече намекната в Галатяни 6:14: *„хваленето“* със социално положение и статус, нещо, което Павел познава от собственото си еврейско минало, сега се оказва подобно на едно отражение на обичайната езическа себеоценка. Затова той говори за статус, за откриване на целия статус, от който се нуждае човек чрез благовестието на кръста, за получаването на този статус като дар от Бога в Христос и за стоенето твърдо в него – дори *„хвалене“* с него, колкото и парадоксално да е това – а

не в гледане към нещо друго, което света и неговата система и статус може да даде.

Всичко това е точно обобщено, макар и объркващо за по-късното богословие поради неочакваното изсипване на преди това непознати богословски технически термини, в 1 Кор. 1:30. То буквално казва: „*От него сте вие в месията Исус, Който стана за нас мъдрост от Бога, да праведност и освещение и изкупление.*“ Както често в 2 Кор. (и понякога и на други места и в това послание, напр. в 1 Кор. 3:21-23), Павел описва статуса и (да се изразим така) богословското местоположение на християните с термините на едно Божие действие и факта на Месията: „*от Бога в Месията.*“ Всичко е по благодат, като дар, всичко в Христос, „*в Когото са скрити всички богатства на премъдростта и знанието*“ (Колосяни 2:3). Какви са тези съкровища?

Първо и най-важно, мъдростта, която поставя контекста за останалите. Но какво може да означава, че „*Той стана за нас мъдрост?*“ Със сигурност, че всяка мъдрост, от която се нуждаем може да бъде намерена (както обещава Яков 1:5) като представим молбите си пред Бога, Когото познаваме в Исус. Но има и повече от това. Близо до центъра на Павловото виждане за Исус стои един смисъл, който е лесно да видим, но трудно да анализираме - че подобно на много евреи от това време той виждал „*Божията мъдрост*“ както една квази-зависима сила, както в Притчи 1-9, Сирах 24 и Премъдрост Соломонова, която създава един прекрасен свят, дава на хората да бъдат истински и прекрасно човечни и която живее, по конкретно, в Израел, в храма, в чрез Тората (особено Сирах е ясен относно това). За разлика от останалите евреи от своето време обаче Павел, с това виждане в своята глава и сърце, продължава с един летящ скок към Исус, Неговата идентичност, неговата мисия от Отца и ролята Му в новото творение. Това му дава възможност да очертае отново идеите за „*мъдростта*“ премествайки ги в и около Исус и да покани тези, които принадлежат на Исус да открият в Него личното присъствие на Божията мъдрост. Божието второ аз, прави това, което храмът, Тората, „*мъдростта*“ се очаква да правят, но това, което те не успяват да направят. Когато Павел обръща гръб на езическия свят с всичката му прехвалена „*мъдрост*“ караща хората да се надуват и превъзнасят (любима тема в 1 Коринтяни) той гледа към Бога-Създател, Който е разкрил в Месията Исус своята мъдрост в лицето на един човек, Този, чрез Когото света е направен (1 Кор. 8:6), Този, в Когото вярващите мога да намерят по всеки възможен начин какво означава да бъдат истински хора. Това е основата за всичко останало, което следва в писмото.

В този контекст Павел добавя следващите 3 термина правда, освещение и изкупление без предварително предупреждение или последващо обяснение. В светлината на всичко, което знаем за тях от други места в неговите писания можем да кажем поне следното: „Правдата“ е статуса на вярващите, в различните смисли, които вече описахме. „Освещението“ е в един смисъл техният *статус* като Божий свят народ, но също така и по-конкретно техният *действителен живот* на святост чрез Божията сила действаща в тях чрез Духа. „Изкуплението“ е нещо доста по-различно, нито статус, който християните притежават нито един елемент от техния ежедневен живот, а едно Божие достижение от тяхно име на великия нов изход, чрез който те са били освободени от робството на греха (ср. Римл. 3:24: „*изкуплението, което в Месията Исус*“).

Факта, че трите съществителни не само, че носят различен смисъл, но всъщност са различни неща – широко погледнато статус, процес и събитие – показва, че тук Павел не се опитва да направи прецизно богословско твърдение за това какво точно означава, че Месията е „станал за тях“ всяко от тези неща или как всяко от тях се съотнася към основният атрибут „мъдростта.“ Все пак не съществува проблем при положение, че признаем това, което вече видяхме в Галатяни и Филипаяни можем уверено кажем, че „правда“ тук, както и там, е нещо, което вярващите имат понеже са „в Христос“ – макар че е напълно неправилно да се хващаме за това и да казваме, че те имат нещо наречено „праведността на Христос,“ която им е вменена в пълния смисъл, което понятието има през 16 и 17 век толкова подчертаван от Джон Пайпър. Има, както вече забелязахме, една велика истина, зад това твърдение на Реформацията, и аз ще се опитам да го обясня на подходящото време. Но ние не можем да насилваме този стих, за да служи той като основно средство за това, не на последно място понеже ако го направим ще трябва да говорим също така и за „вменена мъдрост,“ „вменено освещение“ и „вменено изкупление.“ За момента идеята може да бъде изразена по този начин давайки внимание на 4 различни вида неща казани за Исус и в Него, за християните:

1. Той е въплътената Божия мъдрост: това е водещо и това означава, че начина да станем мъдри човечи не е да следваме светската мода, а да живеем в Него и по този начин да открием истинското човешко съществуване.

2. Той е станал „правда“ т.е. Бог Го е прославил подобно на един съдия в съдебна зала отсъдил в полза на този, който преди това е изглеждал осъден когато Го е възкресил от мъртвите. Бог Го е прославил като Свой Собствен Син, Израел събран в една личност, Месията, предвкусвайки на възкресение окончателното прославяне на всички Божии хора при тяхното

възкресение от мъртвите. Тези, които са „в Христос“ споделят този статус бивайки вече прославени преди това последно прославяне.

3. Той е станал „освещение“: изказвайки едно предположение, основаващо се на няколко други пасажа под това Павел има предвид, че Бог се е справил с всичко, което е „плътско“ в Него и Го е възкресил с едно ново тяло, което греха и смъртта не могат да докоснат, така че тези, които са „в Него“ сега притежават, като една реалност и една възможност, умъртвяването на греха и оживяване за Бога, което играе толкова важна роля по-нататък в писмото, не на последно място в 1 Кор. 6.

4. Последно, Той е станал „изкупление“ за нас: т.е. в Него Бог е извършил един велик нов изход, прекосяването на Червеното море на смъртта, оставяйки назад ордите на фараона, който е поробвал Божия народ, така че тези, които са „в Христос“ сега са хора вече избавени от робството (виж Колосяни 1:12-14).

По всички тези начини, които се припокриват и смесват на множество различни нива, Бог е дал в Месията Исус всичко, от което Неговият народ се нуждае. Те няма нужда да се съревновават със света около тях за статус или престиж. Те могат да се хвалят в Господа знаейки, че в Него са цялостни (Колосяни 2:9-10). С други думи: едно прекрасно обобщение на една велика част от богословието на Павел – но не и явно доказателство за реформаторското учение за „вменената правда.“

III

Краткото споменава не „правдата“ в 1 Коринтяни не ни позволява да достигнем до напълно сигурни заключения. Но мнозина – всъщност почти всички - екзегети предполагат, че ние можем да направим точно това от другото място където думата се среща в Коринтяните, 2 Кор. 5:21: „*21 Който за нас направи грешен (или грях) Онзи, Който не е знаел грях, за да станем ние чрез Него праведни (или правда) пред Бога.*” Ето го, възкликват всички от Лутер до Джон Пайпър: прекрасната размяна! Той взема нашите грехове, ние вземаме Неговата правда. Христовата правда ни е вменена точно както нашите грехове са вменени на Него когато Той умира на кръста. Какво може да бъде по-ясно?

Част от мен се дърпа в нежелание да поставя под въпрос този традиционен прочит на текста. Това не е просто нервност да плюя срещу силния вятър на една силна и (бих казал) привлекателна традиция. Понеже мога да видя една велика истина стояща зад това твърдение, истина, която привързва християните към Божията любов вместо към нещо в тях самите, аз съжалявам, че трябва да кажа, че не съм съгласен с подобен прочит на

текста. Но двойното правилно да добрата екзегетика ме принуждава да го направя. Първо, ние трябва да отдадем вниманието си на текста срещу всички наши традиции, независимо колко почетен е техният произход и колко полезни ги намираме лично ние. Второ, ако не направим това, а вместо него (дори без да желаем) позволим на нашите традиции да ни принудят да четем текста по начин, който той всъщност не подкрепя, това означава, че има нещо, което текста иска да ни каже, но което ние прикриваме, отказвайки да му позволим да говори. И в този случай аз смятам, че се случва точно това.

Още веднъж, важно е да четем какво точно казва Павел в контекст. Всеки, който на това място е изкушен да прескочи няколко страници и да стигне направо до „отговора” е предупреден срещу подобна глупост – в тази книга, както и в цялото 2 Коринтяни. Последният акорд, както можем да наречем 2 Коринтяни 5:21, идва в края на тази симфония, не на някоя друга и той означава това, което означава и нищо друго. Ще го разберете единствено когато слушате цялата мелодия и усетите хармонията и ритъма, върху които тя е изградена. Наблюдавайте какво се случва когато направим това. Като начало ние разбираме, че цялата секция на 2 Коринтяни 2:14-6:13 е една дълга апология на апостолството на Павел. Вярно, в нея има множество извивки и отклонения. Но Павел е предизвикан от супер-апостолите, които са разчистили пътя си до коринтската църква и са убедили мнозина вярващи, че той всъщност не е подходящ за работата, всъщност не е апостола, който те биха желали да признаят за такъв.

Ако желае да се върне обратно в Коринт той трябва да има препоръчително писмо от някого (2 Кор. 3:1). Те го подтикват: той трябва да препоръчва себе си (2 Кор. 3:1; 4:2; 5:12; 6:4, ср. 2 Кор. 10:12,18) и той наистина го прави, макар че това се оказва една изключително парадоксална препоръка. Павел казва, че той и останалите апостоли са напълно неспособни да се справят с възложената им задача, задача не само да казват на хората за Исус, но и да vyplъщават благовестието в собствените си животи, в собствените си страдания, в собствения си парадоксален триумф (2 Кор. 2:14-17). Кой наистина е способен да изпълни такава задача (2 Кор. 2:16)? (Отново: всеки, който чете това и си мисли: „Какво общо има то с 2 Кор. 5:12?” трябва да остане с аргумента и да премине през него.)

Павел отговаря на собствения си въпрос по множество начини. Нашата „достатъчност” е от Бога (2 Кор. 3:5-6): Бог ни е „направил способни” да бъдем ”служители на новия завет, „не на буквата, а на духа.” И той пише още дузина стихове, за да обясни в големи детайли, какво има предвид

под това. Ние не проповядваме себе си, казва той в следващата глава (2 Кор. 4:5), а Месията Исус като Господ, а себе си просто като ваши служители чрез Исус.

Цялата тази секция говори за служението на Павел като слуга и за начина, по който то се случва на практика: апостолите са „благоуханието на Месията” (2 Кор. 2:15) и светлината, която свети в сърцата им прави това, за да може, когато другите хора ги видят, да разберат, че тази светлина наистина свети (2 Кор. 4:6).

Как изглежда това? Съвсем не така както коринтяните са желали или са си представяли (предполагайки, както правят по-голямата част от коментаторите, че проблемът, поне най-общо, е бил свързан с Павловата опърпана и непривлекателна външност срещу по-бляскавите супер-апостоли). „Служители чрез Исус” означава много неща, продължава посланието, понеже това означава *„да носим на тялото си смъртта на Исус, за да може животът на Исус също да се изобрази в нашите тела”* (2 Кор. 4:10) знаейки, че това въплъщение на умиращия и възкръснал Исус, това ново апостолско въплъщение на Месията всъщност е част от евангелското откровение, част от начина, по който благата вест се разпространява и действа в света. Всичко това е поставено (понеже в противен случай човек може да се чуди как един апостол, изправен пред подобен ужасен призив, може да избере да продължи) в по-голямата есхатологична рамка , която Павел навсякъде предполага и само понякога споменава. Настоящия живот е живян в светлината на идващия факт на възкресението, а самото то е поставено в контекста на идващия съден ден (2 Кор. 5:10). Тогава всички, не само самите апостоли, трябва да застанат пред съдийския престол на Месията, така че *„всеки да получи отплата за това, което е правил в тялото, било то добро или зло.”* Всяка идея, че това не се отнася до самият Павел или че той е по някакъв начин самодоволен или горд изправен пред подобна възможност веднага е отхвърлена от 2 Кор. 5:11. Именно понеже познаваме страхът Божий ние убеждаваме хората. Тук той събира заедно нишките на своя досегашен аргумент. Да го кажем отново: той е свързан с неговото апостолство, неговото апостолство като въплъщение на благовестието, което той проповядва, неговото апостолство като цялостно посвещение да убеждава хората. Ние искаме, казва той на коринтяните, да видите кои сме всъщност, отворени към Бога, отворени към вас. Всъщност ние искаме вие да се гордеете с нас поради правилни причини, като обратното на това да се срамувате от нас заради неправилни такива (2 Кор. 5:12). Ние апостолите сме хора водени от любовта на Месията. Той е умрял за всички, така че живите да не живеят вече за себе си, но за Този, Който е умрял и възкръснал за тях (2 Кор. 5:14-15) – още една алюзия за

„евангелското послание” на 1 Кор. 15:3-4 и директно свързващо неговото собствено послание с това на благовестието. Павел не е просто някой, който казва на хората за благовестието, той го възпява.

По този начин Павел подготвя почвата за аргумента, който сега ще развие. Помнете, той говори най-вече за собственото си служение и се опитва да обясни на коринтяните, че самите характеристики на живота му, за които те са били убедени да се срамуват всъщност са характеристиките, с които трябва да се гордеят. Така той развива един двоен аргумент, започвайки от 2 Коринтяни 5:15

а) Христос е умрял за всички.

б) Ние живеем за Този, Който е умрял и възкръснал.

Тук ние имаме (а) едно твърдение за смъртта на Исус последвано от (б) едно твърдение за последвалото служение. Това е моделът на няколкото следващи двойни твърдения, на които 5:21 се явява кулминация. Следващият пасаж (2 Кор. 5:16-21) съдържа едно възвишено, празнично твърдение за начина, по който целият свят е бил променен, така че всички човешки оценки, особено тези за другите хора, дори за самият Месия, трябва да бъдат преобърнати надолу с главата.

Не ме съдете според обичайните човешки стандарти, казва той. Това, което се случва в Месията не е нищо по-малко от ново творение (2 Кор. 5:17) и това е светлината, в която вие трябва да мислите за всеки и всичко. Така тук (2 Кор. 5:18) идва второто едностепенно твърдение загърнато в по-широкия коментар (толкова често за 2 Коринтяни), че „*всичко е от Бога.*”

а) Бог ни примири със Себе Си в Месията.

б) Бог ни повери посланието на примирението.

Отново, едно твърдение за ефекта на месианската смърт на Исус последвано от едно твърдение за „служението,” което апостолите са приели от Бога като резултат. (Това е единственото, което можем да очакваме при положение, че целият пасаж от 2 Кор. 2:14 до 2 Кор. 6:13 е изцяло свързан точно с това.) Това е веднага (2 Коринтяни 5:19) разгърнато, по начин типичен за Павел в една трета, по-пълна версия на същото нещо

а) Бог е бил в Месията примирявайки света със Себе Си както не вменява на хората прегрешенията им

б) (Бог е бил в Месията правейки всичко това и) е поверил на нас посланието на примирението.

Още веднъж имаме двойно твърдение (а) кръстът на Исус действа като примирение и прошка (б) апостолското служение, чрез което това действие е постигнато.

Ст. 20 обичайно е разбираан погрешно понеже рутинно е превеждан погрешно. Тези, които не следят внимателно за какво точно говори Павел понякога са толкова объркани от приповдигнатата реторика и сложните и убедителни богословски термини, че забравят, че Павел все още описва служението си пред Бога. Той не се обръща към самите коринтяни, сякаш за да каже, „Това се отнася до вас. Вие също трябва да се примирите с Бога.” Това е едно евангелско послание. Макар коринтяните наистина са били изключително проблемна група, те вече са отговорили на благовестието, поставени са в Христос, приели са оправданието, Духът работи в сърцата им. В противен случай Павел просто не би написал глава 3.

Така че няма смисъл да поставяме малката думичка „вие” във 2 Коринтяни 5:20 когато тя не се среща в нито един гръцки текст. Павел не казва на коринтските християни да се примирят. Малко по-късно той ще се обърне към тях (2 Коринтяни 6:1), казвайки им да използват удачно благодатта, която са приели, но 5:20 не е такъв призив. То е едно описание на това, което Павел характерно прави, едно описание на това как работи три пъти повторената двойна формула (а) Месията е умрял за нас (б) ние получихме това служение. Както във 2 Коринтяни 5:11, където той просто казва „Ние....убеждаваме другите,” така и в 5:20 той казва: „Ние....призоваваме.” Гледайте, обръща се той към коринтяните: това е което аз правя. Това е начинът, по който прекарвам времето си. Аз призовавам хората от името на Месията: „Примирете се с Бога.” Това е, което аз казвам на хората. И, в резултат на това, аз съм поставен в позицията на царски посланик, един, който е упълномощен, в когото, когато хората ме гледат, виждат Царя, чието послание аз нося, този от когото, когато ме слушат, те чуват думите на Царя, един в когото, с други думи, когато аз съм там и върша своята работа, те се изправят не само пред Царя, но също и пред Бога, Чийто Син е Той, Богът, Който е бил „в Месията примирявайки света със Себе Си,” Богът, от Когото всичко това идва (2 Коринтяни 5:18), Богът, Който сега „умолява чрез нас.”

Как да обобщим всичко това? Как да го направим по-добре от начина, по който самият той го прави?

Едно четвърто, кулминационно, спиращо дъха двойно твърдение за смъртта на Месията от една страна и от друга неговото собствено служение като упълномощен от Бога, царски посланик на Месията, един, в живота, сърцето и тялото на когото Божията вярност – т.е. смъртта и възкресението на Месията – обитават, за да може чрез него църквата и света да помиришат благоуханието на Месията (2 Коринтяи 2:16), да видят славата на Месията, да чуят посланието на Месията. Така един последен път имаме едно твърдение за смъртта на Исус последвано от едно твърдение за апостолското служение:

а) Бог направи грях Този, Който не знаеше грях за нас

б) за да можем чрез Него да станем Божия правда.

С други думи в Месията ние да бъдем в състояние да възплътим Божията вярност Божията заветна вярност, Божието действие за примиряването на света със Себе Си.

Да, зная. Това не е начинът, по който великата традиция чете тези стихове. И не всеки ще бъде убеден от аргумента, който аз сега представих, който е, че 5:21 представлява една кулминация на три глави изградени като дълго изложение на природата на апостолството като възплъщение на благовестието, благовестието на Божията вярност в Месията, а също и една кулминация на тройно повтаряната последователност на същото двойно твърдение за смъртта на Месията от една страна и апостолското служение от друга.

Преди да продължа с други аргументи аз искам да попитам всички в тази позиция дали те отхвърлят този аргумент понеже го намират за неубедителен (Защо Павел изгражда толкова внимателен аргумент? Защо просто не хвърли думите и да ги остави да паднат разбити на отделни малки късчета несвързани с тънката и последователна мисловна линия, която той следва?) или понеже съжаляват да видят един любим текст отнет от ръката им, за да бъде заменен просто (!) от един текст за прекрасната, но парадоксална природа на апостолството. Кой изобщо се нуждае от това? Никой не желае да слуша проповеди за апостолството. Е, може би трябва. Може би това е бил един проблем на западната църква още от времето преди Реформацията, че водачите не са давали достатъчно голямо внимание на дълбоко подривното богословие на християнското служение, което съставлява гръбнакът на посланието към коринтяните. И да, аз говоря воден от силни чувства, бивайки сам наследник на тази сложна традиция (и по времето когото редактирам тази глава аз съм на Ламбетската конференция където тези въпроси застават на тревожно ясен фокус).

Но нека да продължим. Какви други знаци има за прочита, който аз предлагам? Първо, значението на самият израз „Божията правда.” Явно това ще трябва да почака докато не достигнем до посланието към Римляните. Но очаквайки по-нататъшния аргумент - макар и градейки върху този, който изказахме в гл. 3 по-горе – ние можем да кажем с много голяма сигурност, че „Божията правда” при Павел, точно както и в Псалмите и Исаия, често се отнася до Божията Собствена правда, не до средновековната идея, която генерира *iustitia Dei*, но в старозаветния и междузаветен смисъл на „заветната вярност на Бога, чрез и поради която Бог е верен на обещанията на Авраам, обещанията чрез които единият-план-чрез-Израел-за-света може да влезе в действие, обещанията чрез които, в крайна сметка, цялото творение ще бъде поставено в ред.” „Правда” носи обертоновете както на „справедливост” – Създателят върши неща, които са справедливи – така и на „верност” – верността на ЯХВЕ към завета, който Той е сключил, така че чрез него да може да сложи в ред всички неща. Тази „правда” в Римляни е това, което се открива в благовестието (Римляни 1:16), открита в събитията свързани с Исус (Римляни 3:21), пренебрегната от Израел (Римляни 10:2), но не помалко действена в създаването на, в Христос и чрез Духа, обещаното световно семейство (Римляни 3:21-4:25) и, отвъд това, в обновяването на цялото творение (Римляни 8:18-26). Това е „Божията правда.”

Ст. 21 всъщност е кулминацията на един дълъг аргумент, в който Павел показва как Бог обновява завета в Месията Исус, правейки него, Павел, служител на този нов завет (2 Коринтяни 3:6-18) и по този начин служител на новото творение (2 Коринтяни 5:17), като в същото време поставя Павел в неудобната, но откриваща благовестието позиция на едно ново възплъщение на смъртта и възкресението на Месията, събитието, което Павел в Римляни 3 Павел нарича откровение на Божията правда. Как, ще попита някой, може 2 Коринтяни 5:21 да означава нещо различно от именно това?

Но има и още. Малката дума *gendmetha* във 2 Коринтяни 5:21б – „за да можем да станем праведност в Него” – не се съгласува добре с обичайното тълкуване, според което „Божията правда” е „вменена” или „сметена” на вярващите. Ако Павел имаше това предвид с обертоновете на „външна правда,” които обикновено вървят с тази теория, това, което не бихме казали е, че ние „ставаме” тази правда. Със сигурност това залита прекалено много към римокатолическата идея за вдъхната правда? Колко невнимателно от страна на Павел да отвори вратата за една такава възможност! Но ако Павел има предвид „така че ние апостолите да можем да възплътим в нашите собствени животи факта, че, в Христос, Богът на

завета е бил верен на завета за този единствен-план-чрез-Израел-за-света, не е ли точно това правилният начин да каже това?

Това е подкрепено по-нататък от начинът, по който в тези глави, както и в цялото 2 Коринтяни, по начин уникален за посланията на Павел, ние отново и отново откриваме, че апостолът говори за това, какво Бог прави в Христос и по този начин в и чрез апостола и неговата работа. Можем да цитираме например 2 Коринтяни 1:18-22, на което следното е доста буквален превод: „Бог е верен: нашето говорене към вас не беше „да” и „не.” Понеже Божия Син, Месията Исус, Който е бил проповядван сред вас от нас, т.е. от мен Сила и Тимотей, не стана „да” и „не,” но в Него всичко стана „да.” Понеже всички Божии обещания са „да” в Него. Затова чрез Него ние казваме „Амин” на Бога за Негова слава чрез нас. (Странният и накъсан гръцки, заличен в много преводи трябва да бъде отбелязан като подчертаващ точно това, което твърдя.) Този, който утвърждава с вас в Месията и ние и ни е помазал е Бог, Който ни е избрал и ни е дал залогът на Духа в сърцата ни.”

Подобни неща се срещат отново и отново в цялото послание. Сякаш Павел не се изморява да ги повтаря: ако искате да знаете кои сме, ние сме хора, в които Бог действа поради и според моделът на Месията за полза на самите вас и на по-широкия свят.

Как можем да очакваме Павел да обобщи всичко това? Какво ще кажете за следното: „В Него ние всички вълпяваме Божията заветна вярност.”

Има още два други важни аргумента. Глава 6 започва с един призив към коринтяните да видят къде се намират те според Божието време, да разберат, че сега е благодатно време, денят в който Божиите обещания се изпълняват, денят, в който светът е върнат в правия път – денят, с други думи, когато те трябва да очакват всичко да бъде различно. Призивът започва, отразявайки точно края на глава 5 така както ние го представихме: „тогава работейки с” – с други думи „работейки заедно с Бога,” Бог умолява „чрез нас” (2 Коринтяни 5:20). Той действа в нас, правейки ни способни да станем, да вълпяваме, Неговата заветна вярност, така че да можем да бъдем Негови съработници. (В движение ние отбелязваме, че макар Павел да казва много за значението на Исусовата смърт във 2 Коринтяни 5:11-20, не това е основната тема, а по-скоро ключът за разбиране на основната тема, а именно, апостолското служение. Ако това е така би било странно ако, като очевидна реторична кулминация на главата, той предложи едно несвързано твърдение на нещо, което можем да наречем богословие на изкуплението, както би станало при традиционния прочит. Ако това беше така той би трябвало да започне

глава 6 по различен начин, връщайки се към основната тема. Но по начина, по който ние разбираме текста логическата връзка е перфектна.)

Но има още нещо. В 6:2 молбата към коринтяните е да „не приемат благодатта напразно,” с други думи, не просто да седят като приемници на Божията благодат в благовестието докато отричат нейната действителна сила да сложи света в ред чрез смъртта и възкресението на Исус. Той прави това с един цитат от Исая 49:8: „*В благоприятно време те послушах и в спасителен ден ти помогнах.*” Той спира да цитира на това място понеже реторическата сила на твърдението му почива именно тук: сега е благоприятното време, сега е спасителния ден. Но ако беше продължил – и, както ще видим, една от най-големите ползи от изследванията върху Павел през последните години е увереността, че Павел мисли за по-големи текстове от Писанието макар да цитира само част от тях – ние откриваме следното: „*Така казва Господ: В благоприятно време те послушах, И в спасителен ден ти помогнах; Ще те опазя, и ще те дам за завет на людете За да възстановиш земята, За да ги направиш да завладеят запустелите наследства, Като кажеш на вързаните: Излезте, - На ония, които са в тъмнината: Явете се. Те ще пасат край пътищата, И пасбищата им ще бъдат по високите голи височини*” (Исая 49:8-9). Да, Павел се обръща към т. нар. втора песен на слугата, поставяйки себе си и своето служение в тези велики пророчески думи на светлина за народите. Това едва ли е изненадващо: песните за слугата говорят отново и отново за парадокса да бъдеш Божий говорител, да се изправиш пред отчаяние и объркване (Исая 49:4) и все пак да продължиш да говориш Божието слово на една широка публика, знаейки, че „*Яхва ще утеши людете си и ще се смиле за страдащите Си*” (Исая 49:13). И тук, в средата на пасажа, Павел цитира един ред, чието непосредствено продължение просто повтаря точното значение на 2 Коринтяни 5:21б: *Дадох те за завет на народите. Или, ако използваме езикът на Павел: „За да можем да станем в Него, Божия правда.*” Ето я болката и славата на апостолското служение, за което Павел е призван, както и всички, които изявяват разпънатия и възкръснал Месия.

IV

Разбира се, Ефесяните не е смятано за „*kosher*” от значителен брой изследователи на Павел. Както споменахме по-горе то често е държано на една ръка разстояние, смятано за „второ-павлово,” един представител на „ранния католицизъм” или, както се казва в една забележително непрозорлива статия, „гаснещо видение.” Точно обратното: това е един от най-визионерските текстове писани някога и част от това видение е ясното описание на апостолското служение в неговото многостранно значение,

събиращо заедно и подробно обясняващо теми, които мнозина от тълкувателите на Павел биха желали да държат разделени и да противопоставят една на друга. Дали то е Павлово или някой друг е писал под неговото име не е моят проблем за момента (макар че моят инстинкт и присъда, подобно на тези на моят учител Джордж Кеърд, клонят към първата възможност). Но дори ако текста е вторичен той е написан от някой, който е познавал много добре умът на Павел и е стоял близо до него в множество важни аспекти.

Разбира се, точно в Ефесяни двете „половини” от евангелското ударение на Павел са поставени една до друга. Ефесяни 2:1-10 е старата перспектива: грешници спасени по благодат чрез вяра. Ефесяни 2:11-22 е новата перспектива: евреи и езичници идващи заедно в Христос. Означава ли това, че те все пак са две различни неща, които просто са съединени заедно чрез думата „затова,” което може да означава, че едното е основно, а другото второстепенно?

В никакъв случай. По-широкият контекст на писмото показва, че те са тясно свързани едно с друго. Великата благодарствена молитва (Ефесяни 1:3-14) прославяща Отца за това, което Той е направил в Сина и Духа представя оправданието, което е основната характеристика на благата вест и след това я прилага към двете групи, еврейските и езическите християни, които заедно са дошли в Христос. *„В него бяхме призвани...ние, които отнапред се надявахме на Месията. И в Него и вие, след като чухте словото на истината и повярвахте, бяхте подпечатани със Светия Дух.”* „Ние” и „вие,” евреи и езичници, идващи заедно като всичко е за похвала на Божията слава. Нито пък това е някаква начална еклесиология, просто една красива декорация, някакъв страничен коментар добавен към това, което е важната част от благовестието. Молитвата на Павел в Ефесяни 1:15-23 за Църквата в областите, в които това (вероятно циркулярно) писмо ще отиде, е че Бог ще просвети цялата църква в сърце и ум, за да разбере какво е било направено в Христос в и за тях и чрез тях за света. Църквата е тялото на Месията, *„пълнотата на Този, Който изпълва небето и земята”* (Ефесяни 1:23). Това е обединената църква, не като нещо избираемо, чрез което делото на изкуплението може да бъде калибрирано, но самата тя като реалността на благовестието, начинът по който Бог осъществява Своя план за целия космос. Обединението на разпръснатите части от човечеството в Месията е знакът за света, че това, което виждаме не е нищо по-малко от ново творение. Еклесиологията – толкова често презирана от тези, които я виждат просто като „хоризонтал” вместо като нещо истински важно, като „вертикалната страна” на сотериологията – не може да бъде поставяна под въпрос. В Христос няма вертикал и хоризонтал. Павел не е платонист. *„Бог покори всичко под*

нозете Му” (Ефесяни 1:22 цитирайки един любим Павлов текст – Псалм 8:6) и еклесиологията – факта на Църквата и на истинското разбиране на живота – е непосредственият резултат.

Това довежда Павел (нека да наречем така автора дори ако той е бил братовчед на Павел носещ същото име) обратно до разграничението между „ние” и „вас,” макар и сега от обратната страна. Забележете как в Ефесяни 2:1-10 тази характеристика на структурата вече предусеща събирането заедно в Ефесяни 2:11-22, старата перспектива вече съдържа в себе си новата! *„Бяхте мъртви в своите престъпления и грехове”* – но същото се отнасяше и за нас! *„Ние следвахме желанията на плътта и ума; ние бяхме деца на гнева, точно както и останалите”* (Ефесяни 2:3) (това разбира се е пряк паралел към Римляни 3:10-20: евреите се присъединяват към езичниците на подсъдимата скамейка без да могат да се защитят от обвиненията). *„Но Бог”* – ако това не е писано от Павел то е писано от някой, който добре е разбрал начина, по който той използва любимите си изрази – *„подействия в Месията”* Неговата смърт, възкресение и възнесение сега са станали наши, така че *„в настоящото време Бог да може да покаже неизмеримите богатства на Своята благодат в дълготърпението към нас в Месията Исус”* (Ефесяни 2:7). Ние сме събрани заедно: така както евреите и езичниците са били заедно в своята безнадеждна вина така са били и възкресени заедно в славните висини в Христос.

Що се отнася до твърдението, което предизвиква толкова много реакции в Римляни и Галатяни, дори то е един малко по-различен начин да се каже същото. *„По-благодат сте спасени чрез вяра”* това всъщност е единственото място при Павел където ни е казано с толкова много думи, че ние сме спасени, като противно на това да бъдем оправдани, чрез вяра (виж по-долу Римляни 1:16-17).

През годините е имало толкова много погрешно мислене и писане в старата така и новата перспектива, както и в много други освен тях, в които „спасение” и „оправдание” са били представяни едва ли не като почти синоними, което означава да отнемем собствената сила и на двете идеи. Тук Павел говори за спасението т.е. за избавлението от смъртта и от греха, който я причинява. Това, разбира се, е тясно свързано с оправданието, макар и не по опростения начин, който някои хора си представят (оправдание в настоящето, спасени в бъдещето): спасението при Павел е минало, настоящо и бъдеще каквото ще видим е и оправданието. Вместо това оправданието е Божията декларация, че някой се намира в изправни отношения, че е член на полученото прошка на греховете заветно семейство, докато спасението е действителното

избавление от смъртта и греха. Ние ще се върнем към това, но то е важно и за Ефесяни 2:8-10, не на последно място понеже, като Павел ще подчертае по-нататък в Ефесяни 2:11-22, езичниците по-конкретно са били избавени от една ужасна заплаха: те не са били само грешници, както самите евреи, но и без всякаква надежда, обещание или възможност. Тук Павел подчертава избавлението от силите на греха и смъртта, макар че корелацията с това, което е по-често използвана от него дискусия за оправданието означава, че той черпи от същия език: по благодат, чрез вяра (ср. Римляни 3:21-26), така че никой да не може да се похвали (Римляни 3:27-31). (Кой знае колко често или рядко Павел всъщност е говорил по тези въпроси? Писмата са толкова малък фотографски албум за една толкова богата кариера.). Но тогава ударението пада не върху настоящия статус, нито дори върху размерът на спасителната операция, която ги е довела на това място, а върху задачата, която лежи пред тях: защото сме Негово творение, негова *роїета*, Божие произведение на изкуството, Негова „поема“ създадени в Месията Исус за добри дела, в които Бог отнапред ни е наредил да ходим. Тук долавяме едно ехо от 1 Коринтяни 1:30 „От когото сте и вие в Христос, Когато Бог направи за нас мъдрост.“

Но какви са тези „добри дела?“ Наследниците на Реформацията е ревностно да избегне всякакви „добри дела“ в смисъл, че морално добродетелните дела могат да играят каквато и да е роля за препоръчването ни пред Бога са били винаги готови да цитират този текст като начин да отговорят на обичайното обвинение, че „оправданието единствено чрез вяра“ би подкопало всеки християнски морал. Не, казвали те: ние не сме спасени (или оправдани, но те обединявали двете неща) чрез добри дела, но ние сме спасени (и оправдание между другото) за добри дела. Те следват от благодатта. Те нито ни подготвят за нея, нито я печелят, нито съдействат с нея когато тя започне да върши своето сверено дело. Това е добре. Това, разбира се, не е много по-различно от това, което новата перспектива казва за юдаизма: избавени по благодат на тях след това им е дадена *Тората* като начин, по който да живеят. Но аз всъщност не смятам, че тук Павел говори за това. Да, „добрите дела“ несъмнено ще включват „морално поведение.“ Но Павел се интересува повече, както във Филипяни 1:27-20 и 4:8-9, от публичното лице на Църквата в света, за това християните да сияят в света както светили в мрака (Ефесяни 4:17-5:20 ср. Фил. 2:12-18). Това ще включва християнско поведение по един стандарт, който е радикално различен от светския, но идеята не е просто „понеже вие трябва да бъдете добродетелни,“ а „понеже Църквата е Христово тяло в и за света.“ Тази идея не е от голямо значение за нашата настояща дискусия, но е изключително важна за по-широките въпроси, пред които Църквата днес се изправя.

Всичко това ни води право при новата перспектива: Ефесяни 2:11-22. Точно както в 2:1-10 има знаци, че евреите и езичниците се събират заедно дори когато основната дискуссия е свързана с греха и спасението, така е и от другата страна, отново показвайки тясната връзка между двете теми. Жертвената кръв на Месията не е просто пролята, така че греховете да бъдат простени, тя има силата и да доведе езичниците до мястото, където вече се намират евреите (макар и при големия риск от греха, като е Ефесяни 2:3). Месията е примирил както евреите така и езичниците с Бога в едно тяло чрез кръста, давайки и на двете групи равен достъп до Отца (Ефесяни 2:16,18). Тук има интересен паралел с Галатяни 3:10-14 където кръста прави възможно обещанието към Авраам да достигне до езичниците и прави евреите, които вече са в завета, но които се нуждаят от обновление, способни да приемат Духа.

Но ние отбелязваме, което е изключително важно за цялото ни изследване, ролята, която законът е играл в разделението между евреи и езичници и ролята, която кръста играе в премахването на това разделение. *„Защото Той е нашият мир, Който направи двата отдела едно, и развали средната стена, която ги разделяше, като в плътта Си унищожил враждата, сиреч, закона със заповедите му изразени в постановления, за да създаде в Себе Си двата в един нов човек, и тъй да направи мир, и в едно тяло да примири и двата с Бога чрез кръста, като уби на него враждата”* (Ефесяни 2:14-16). Ето идеята – голяма като живота на страниците на Новия Завет – която някога представляваше едно от големите прозрения на Джеймс Дън в развитието на новата перспектива. „Делата по закона,” срещу които Павел предупреждава не са, твърди той, моралните добри дела извършени с цел да се получи оправдание (или спасение), а конкретните заповеди и наредби, които разделят евреите и езичниците. Не е необходимо да изследваме различните видове еврейски отношения спрямо закона през 1 век, за да видим, е тук в Ефесяни 2, поне някои са смятали, че заповедите функционират по този начин – и че кръста на Исус Христос не само, че е спасил падналите хора от вечната им участ, но е спасил и разделеното човечество от вечна вражда.

Авторът на Ефесяни очевидно е смятал, че тези две части на единното изкупително действие, са тясно свързани аспекти на единната Божия цел, който желае изцелението на творението. Образът на разделящата стена е, доста сигурно, взет от храма в Ерусалим, със своите знаци предупреждаващи езичниците да не престъпват по-нататък. Това вече е преминало в Христос понеже в Него е установен един нов храм.

Резултатът е аналогичен с този в Галатяни 3:28-29: вие всички сте едно в Месията. Този път обаче това е изразено чрез контролиращия образ на

храма, който е косвен в целия параграф. Идеята за едното семейство от евреи и езичници, точно както в 1 Коринттяни 3:10-17, е, че тези хора, това семейство, тази Църква, е мястото където Бог обитава чрез Духа. Дали съпротивата срещу еклесиологията при Павел е свързана със съпротива да се даде твърде много място и на Духа? Или това е просто обичайния протестантски страх, че всичко, което изглежда като „висока” еклесиология може да доведе уязвимото стадо обратно до някаква погрешна църква? Но дали предполагайки една „ниска” еклесиология, просто един индивидуализъм за спасени личности събиращи се заедно от време навреме за обща полза няма на свой ред да се окаже отричане на някои от ключовите елементи на Павловото мисионерско богословие?

Резултатите от всичко това представени с голямо въодушевление в следващата глава (Ефесяни 3:1-7) казват следното: това е откриването на тайната! Това, събирането заедно на евреи и езичници, свеждано до един социологически трик в някои версии на новата перспектива, подигравано като просто избягване на караницата от някои от старата перспектива, пренебрегвано от много тълкуватели на Павел в продължение на много години като маловажен страничен въпрос – това събиране заедно на евреи и езичници е, за автора на Ефесяни, самото сърце на тайната на Месията, тайната, която по-рано не е била открита, но която сега е станала публично достояние. Езичниците са сънаследници! Те са част от същото тяло! Те са съучастници в обещанието чрез благовестието! И, многозначително, това събиращо заедно, в едно целия свят благовестие е било основната цел на Божията благодат, която е призовала Павел за апостол.

Защо? Какъв е смисълът? Да, казват подигравачите, етническите разделения са преодолени и ние го знаем, но защо да вдигаме толкова шум заради това? Отговорът е, че Църквата обединена по този начин чрез Божията благодат в смъртта на Исус е знакът за началствата и властите, че тяхното време е преминало.

Ефесяни не говори за създаването на Църквата от евангелието заради самата нея. „Еклесиологията” може да звучи като нещо второстепенно и маловажно за някои пламенни ентузиастични на старата перспектива, но това може да е така единствено понеже те не желаят да се изправят пред последствията от Павловата еклесиология. За него Църквата е създадена и живее своя живот в обществото по такъв начин, че да се противопостави на началствата и властите в света с новината, че има „*друг цар, Исус*” (Деяния 17:7). Павел казва това отново: това е благодатта, която ми е дадена, тази е тайната, която ми е открита, на която аз станах служител, тайната положена от самото начало в единия план на Бога: „*тъй щото на небесните началства и власти да стане позната сега чрез църквата*”

многообразната премъдрост на Бога, според предвечното намерение, което Той изработи в Христа Исуса нашия Господ” (Ефесяни 3:10-11). Как е възможно „еклесиологията” да бъде второстепенен въпрос, който не заслужава да бъде свързан с великото учение за оправданието, когато самото Писание ѝ дава такова видно място? Защо идеята на оправданието да не бъде именно тази, че създавайки Църквата като едно единствено семейство, което е знак за властите, че Исус е Господ и че те не са, тя да определя точно мисията на Божието царство в света? Това не може да бъде, нали, една реакция на старата перспектива спрямо новата поради мълчаливото осъзнаване, че щом веднъж свържем еклесиологията със самия център на благовестието ще трябва да извървим целия път и да премислим политическата роля и задача на Църквата? Със сигурност прекрасното „обективно” научно изследване на толкова голям брой защитници на старата перспектива не би позволило на нещо подобно да попречи на тяхната екзегетика! И все пак: „двете царства” в богословието на Лутер може да имат повече общо с това отколкото си мислим. Да не споменавам дълбокото противене в някои от същите тези кръгове където старата перспектива все още процъфтява, да се говори за едно основано на благовестието богословие на „царството,” което да допълни и да хвърли светлина върху сотериологията на Павел.

Но тези бележки, разбира се, са маловажни. Връщайки се обратно към Ефесяните ние откриваме – както при старата перспектива – че този Исус, Който обединява евреите и езичниците и по този начин се противопоставя на силите, е Този (Ефесяни 3:12), чрез Когото, както в Римляни 5:1-2, ние имаме „*смелост и увереност да пристъпим чрез Неговата вярност*” (или „*чрез вяра в Него,*” тук и двете неща са еднакво верни). Така Павел завършва първата част на писмото по същия начин, по който и я започва, с молитва, но молитва към владеещия всичко Отец (Ефесяни 3:15) да укрепи Църквата чрез общението на Духа и на Самият Месия (едно от редките места където „Христос във вас” допълва „вие в Христос”, ср. Галатяни 2:20), така че, както във Филипяни 3:7-11 и пак в Галатяни 2, те да могат да познаят любовта на Месията, макар това да е противно на всичко, което може да бъде познато и да се изпълнят с Божията пълнота. При Павел старата и новата перспектива се събират заедно и, макар и сблъскали се в процеса те са трансформирани и заедно водят до молитва и прослава в това, което представлява или велик синтез на самият Павел или на неговият най-бележит последовател.

Така Ефесяни ни оставя, може би без дъх, с едно усещане, че има наистина удачни Павлови перспективи отвъд антитезата на старата и новата. Въпросът не е просто да доведем двете до удачен баланс. Вместо това, когато те са оставени да се съберат заедно и да пускат искри, или може би

когато им позволим да растат заедно в техния цялостен екзегетичен контекст, може да се окаже, че те принадлежат на по-широкото видение на Павловото благовестие и богословие. Тогава голяма част от изследванията върху Павел и голяма част от проповядването върху Павел в множество различни църкви ще бъдат доста по-различни отколкото можем да си представим.

Дори толкова големи твърдения понякога избледняват пред един от най-великите документи писани някога от човек. Сега най-сетне ние се обръщаме към Римляни.

ГЛАВА 7

РИМЛЯНИ

I

Забравете за старата и новата: как изобщо да вместим Римляни в *каквато и да е* перспектива? То надвишава тесните светове на научното изследване и Църквата подобно на колос и ние, клетите екзегети се щураме около огромните му нозе и търсим... не, по добре да не тръгваме натам. Все пак това е било казано за цезаря, а Римляни е написано до градът на цезаря, но с послание много по-различно от това на самият цезар. И ако съм прав (макар че това е различна тема) една от целите му е да предизвика, на няколко нива, идеологическите основи на империята на цезаря.

Все пак в древния свят всички пътища водели към Рим и всички пътища в библейската екзегетика водят, рано или късно, до Римляни – особено когато става дума за оправданието. Проблемът, пред който сега се изправям е свързан със съкращаването и пропускането: как да събера всичко, което трябва да бъде казано в предоставения ми обем без да го претоваря и окастрия това, за което няма място – чии любими пасажии да пропусна, чий ключов спор да съкратя, чии поддръжници да не цитирам, чии противници да не предизвикам – без да навредя на аргумента, който искам да представя. Единствената възможна стратегия е да се обърна към абсолютно необходимите текстове, да се опитам още веднъж да ги обясня по най-добрият начин и да отговоря доколкото мога на възраженията. И има само едно място, от което можем да започнем.

„Защото не се срамувам от благовестието [Христово]; понеже е Божия сила за спасение на всекиго, който вярва, първо на юдеина, а после и на езичника. Защото в него се открива правдата, която е от Бога чрез вяра към вяра, както е писано: "Праведният чрез вяра ще живее"” (Римляни 1:16-17).

Разбира се, има един смисъл, в който ние знаем какво означава това богато въвеждащо Павлово изречение единствено след като прочетем цялостното твърдение, до което то израства с развитието на аргумента. Но нека да започнем с едно дръзко двойно твърдение. Освен ако не сме израснали в западната църква където съществува дълга традиция (а) да четем „Божията правда” като *iustitia Dei* след това (б) да се опитваме да тълкуваме израза с различните значения на *iustitia* достъпни по това време и (в) да тълкуваме това на свой ред с категориите на богословското изследване на времето (особено решимостта да накараме „оправданието” да покрива цялата сотериология от благодатта до славата) – ако всичко това не е се е случило

никой не би предположил, че „правдата,” за която става дума в Римляни 1:17 може да е нещо различно от разкритата собствена Божия „правда” както в един голям апокалипсис пред наблюдаващия свят. И ако учените от всяко време не бяха изгубили своя път отклонявайки се от сигурното пристанище на еврейската мисъл, не на последно място библиейската мисъл където са вкоренени здраво Павел и неговите съвременници, и не бяха позволили на малкия кораб на екзегетиката да бъде тласкан напред и назад от всеки вятър на преминаваща философия, никой не би предположил, че „Божията правда” може да бъде нещо различно от Неговата Собствена вярност към завета, към Израел и, отвъд това, към цялото творение. Би било приемано за даденост, че „Божията правда” се отнася до великия, дълбок план, който старозаветния Бог винаги е имал, планът чрез-Израел-за-света, планът да изкупи и възстанови Своето прекрасно творение и по-конкретно, до Божията вярност към този велик план.

Това накратко е заключението, което аз извеждам от доказателствата споменати по-рано и които съм изложил по-подробно на друго място. И аз съвсем не съм сам в това свое заключение. Но независимо от множеството опити, на самия мен и на други хора, да изясним своята позиция противните твърдения изглежда показват, че идеята все още не е била разбрана. Джон Пайпър изглежда наистина смята, че да се постави ударение върху „заветната вярност” означава да сведем идеята до нещо съвсем дребно докато в Псалмите и Исаия, в Данаил 9 и на много места в литературата от времето на втория храм (не на последно място в 4 Ездра) вярата, че Бог е и ще бъде верен на Своя завет е абсолютно основополагаща както за надеждата на Израел за избавление така и, отвъд това, за надеждата за едно възстановено творение.

Но – все още припомняйки си твърдението на самия Пайпър за това как термините на Павел трябва в края на краищата да бъдат разбирани във връзка с действителния контекст, в който той ги използва – най-добрият аргумент да разбирате изразът *dikaiosyne theou* в Римляни 1:17; 3:21 и 10:3 както „Божията вярност на завета с Авраам, на единствения-план-чрез-Израел-за-света” е забележителния смисъл, който той дава на пасаж след пасаж, начинът, по който отделните части от Римляни, които често биват пропускани в разглеждането и дори съзнателно оставяни настрана като маловажни по отношение на основната тема на разговора, изведнъж с гръм и трясък отново идват на фокус. Има много пасаж, които са били третираны по този начин и които едва сега се разкриват пред нас като триизмерни. Такъв е, разбира се, Римляни 9-11, толкова дълго време третиран като несвързан (освен като място където да доказваме своите виждания за предопределението); Римляни 3:1-8, който винаги е споделял съдбата на своя по-голям братовчед, глави 9-11; и, по-малките, но също

толкова важни Римляни 2:1-16 и Римляни 2:17-29, и двата редовно третираны сякаш са единствено част от цялостната присъда върху човешката раса вместо като предварително представяне на по-голямата картина, която ще се появи по-нататък. И, сега вече станало пословично, съществуват пасажы, които в рамките на старата перспектива и без едно силно виждане за „Божията правда,” което да сочи пътя, просто падат.

Да спомена само очевидните екзегетичны жертвы на старата перспектива:

1. Стегнатия, малък параграф 3:27-31 често бива отделян от критичната си връзка с началото Римляни 3:29.

2. Авраам в глава 4 е виждан като един „пример” или „илюстрация” и по този начин смисълът на главата бива напълно пропуснат, в резултат на което изпъква странността на фразите в Римляни 4:16-17, които всъщност представляват основната точка на цялата дискусия.

3. В Римляни 9-11 дори когато Павел представя своя аргумент чрез въпроси за това дали Божието слово се е провалило, дали Бог е несправедлив, за правото на Христос да съди, за откриването на гнева и силата и след това на Неговата милост (Римл. 9:6,14,19,22,23) – всичко това, в очите на обученя в Писанието и еврейската традиция трябва да казва: „Всичко това е свързано с Божията правда” – идеята просто не е виждана, да не говорим за схваната. Този ефект на късно средновековно затваряне на очите все още се среща в след реформаторската традиция.

4. Разбира се, Римляни 10:6-13 също пада. Ако човек не мисли за Божията вярност към завета той също така може да пропусне – и огромното число екзегети действително пропускат! – критичното значение на Второзаконие 30 в своя собствен библейски контекст и в препрочитането на Писанието във времето на Павел както и начинът, по който този пасаж и множеството негови препрочитания от времето на втория храм, включително това на Павел, сочат към основополагащата вяра, че Бог е верен на завета и поради тази причина накрая ще обнови всичко.

5. Накрая, кулминационното твърдение за Бога в Римляни 11 (виж Римл. 11:22,32 и, разбира се, 33-36) все още не води тези, чийто умове са привикнали към едно богословие от различна епоха към факта, който дори чисто вербална статистика показва - че Римляни е книга за Бога и че основното нещо, което то казва за Бога е, че Той е Бог на вярната, праведна, заветна любов, че това е било открито в евангелското послание на Исус от Назарет, разпънатия и възкръснал Месия и че чрез това евангелско послание и радикалното разкриване на Божията заветна правда и вярност, Божията спасителна сила се излива на света и няма да намери

покой докато самото творение не бъде освободено от своето робство на тлението и не сподели свободата на славата на Божиите деца. Отговаря ли писмото като цяло на това описание или не?

Следователно, дори едно кратко разглеждане сочи, че най-добрият аргумент за „правдата” в Римляни 1:17 е Божията Собствена правда и се отнася до Неговата (макар и странна и неочаквана) вярност към завета, е аргументът на самото Римляни.

Какво казва останалата част от началното обобщение?

Първо, ние отбелязваме още веднъж, че Римляни 1:16 и 17 не е твърдение за „благовестието.” Зная, че нещата, които понякога съм казвал за това място са били прекалено кратки и съжалявам, че съм оставил подобно погрешно впечатление. Павел има множество начини, чрез които да обобщи своето „благовестие.” В самото Римляни той прави това в 1:3-5 където е прогласяването че Исус, Месията, е възкръсналия Господ на света, призоваващ целия свят към вярно покорство. В 1 Коринтяни 15:3-5 той говори за Месията умиращ за греховете ни според Писанията и възкресен отново според Писанията. Но това, което е важно да забележите е, че „благовестието” е едно послание най-вече за Исус и за това какво единственият, истински Бог е направил и прави чрез Него. За разлика от това Римляни 1:16-17 е едно твърдение за *ефекта* на благовестието: когато то е проповядвано Божията сила действа и хора се спасяват. „*не се срамувам от благовестието*” последвано от едно обяснение за това какво *прави* благовестеито не е същото нещо както „ето самото благовестие.”

Второ, хората, което преживяват това като „спасение” са „*всички, които вярват, първо евреите след това и езичниците.*” (По-рано, когато разглеждахме Ефесяни, аз казах, че Ефесяни 2:8 е единственият текст където Павел конкретно казва „спасени чрез вяра.” Тук той казва, че благовестието е Божията сила за спасение на тези, които имат вяра, което е до голяма степен същото.) Забележете как двете неща се доближават: (а) „*всички, които вярват*” (б) евреи и езичници. Старата перспектива и новата; освен, че „всички” в първата фраза сама по себе си сочи към втората. Двете не са разделени за самия Павел – такива са единствено за начина, по който ние го виждаме.

Трето, „*от вяра към вяра*” е дори още по-богато от останалата част на твърдението и може да бъде тълкувано единствено в светлината на допълнителна информация. Но предвкусайки своята дискусия върху Римляни 3:22 аз просто ще кажа, че смятам, че Павел възнамерява да намекне, че когато Божията заветна вярност/правда е открита това е станало *на основата на верността на Месията Исус* от една страна и *за*

тези, които вярват от друга. Разбира се, човек никога не може да предположи това от самото Римляни 1:17, но същото се отнася и за много други предварителни, обобщаващи твърдения на Павел. Това е начинът, по който той пише: симфонично, говорейки за теми, които предстои да бъдат развити цялостно.

Накрая, Павел цитира Авакум 2:4: „*Праведния ще живее чрез вяра.*” (Всички преводи на фразата са тенденциозни и зависят от това какво преводачът смята, че означава тя.) На това място съществуват множество взаимосвързани проблеми предлагащи забавление за голям брой учени, които се опитват да ги разплетат, дискутират, понякога изясняват и понякога действително разрешават – макар че това винаги ще остане несигурно. Виждането, до което аз достигнах (което смятам за първи път ми беше подшушнато от моят приятел Питър Роджърс на един семинар в колежа Кебъл, Оксфорд когато току що се бяхме дипломирали заедно) е, че Павел има предвид целия контекст на Авакум, в който Божията заветна вяроност, Неговата лоялност към народът Му, изглежда е поставена под въпрос от ужасяващите събития, които се случват. В тази ситуация те са призвани да вярват и вярата ще бъде белега на истинските Божии хора в и през това трудно време на ужасен съд и надежда за милост. (В Септуагинта връзката е дори още по-силна тъй като там стихът се отнася до Божията Собствена вяроност както средство за живот за Неговите „праведници.”) По този начин цитатът, завършва въвеждащата формула не просто като препраща напред към изложението за „оправдание чрез вяра,” а като наемква за голямото изпитание от миналото на Израел и за начина, по който, когато Божията вяроност бъде поставена на изпитание, Божиите хора са били обозначени и са намерили живот чрез своята вяра. Цитатът на Павел в този пасаж няма нищо общо с някакво желанието да отвори своят мисловен конкорданс на библейските пасажии, които свързват „правдата” и „вярата” и, намирайки Авакум 2:4 и Битие 15:6, да реши тук, както и в Галатяни, да ги постави заедно в своя аргумент. Това, с което е свързан той е, че в неговият смисъл, когато настъпи времето на Божия съд за всички зли човеци и за отстъпилите от народа на Израел този съд ще бъде вкоренен в Божията вяроност, единственият удачен отговор, на която е човешката вяра.

II

Това ни води директно към Римляни 1:18-3:20. Това очевидно представлява една цялостна секция формирана от Павловия израз „Божията правда” в Римляни 1:17 и Римляни 3:21, поставяща основите за едно по-цялостно разглеждане на поставената тема. Но третирането на пасажа просто като една единствена секция носи значителни рискове свързани най-вече с

пропуска да разгледаме внимателно отделните части, за да достигнем до извод, който Павел без съмнение прави като цяло (че всички хора са грешници) докато пренебрегваме множество други неща, които той казва заедно с това. Това на практика е един от няколкото случая където един екзегетичен провал е причинен от **прекалено голямото** внимание отдавано на цялостната идея на пасажа и пренебрегването на по-малките детайли и подсекции.

По-конкретно, 3 от тези подсекции са особено важни за въпроса за оправданието. Да започнем с това, че Римляни 2:1-16 ни представя, ясно и драматично, една картина на последния съд вкоренена в еврейското мислене. Тя е поставена реторично до прескачането на препятствието (последвано от отрезвяващата Римляни 1:18-32) за високоумните езически моралисти и вероятно също (това е спорно, но несвързано с нашата цел) за еднакво високоумните гледащи отвисоко евреи.

Но няма причина да смятаме, че Павел има предвид нещо различно от това, което казва. Някои хора са твърдели например, че всичко това представлява една сложна шарада, в която докато казва, че в крайна сметка макар да казва, че някои от хората са вършили добро и ще получат слава, чест и мир това е просто един мираж тъй като той ще докаже, че всъщност това е невъзможно. Екзегетически това е твърде отчаяно твърдение, което черпи своята основна (но лъжлива) подкрепа от факта, че повечето проповедници върху Римляни преминават твърде бързо през глава 2, за да могат по-скоро да стигнат до „благовестието” в гл. 3. Така историята на приемане на Римляни без съмнение окуражава един смисъл, в който Римляни 2 не е особено важна част от книгата – едно много странно заключение за всеки, който познава Павел. Вместо това, освен ако не сме неизбежно принудени да отречем това, ние трябва да смятаме, че когато изглежда Павел полага първите принципи за бъдещия Божи съд той излага първите принципи за бъдещия Божи съд.

Разбира се, основната причина за объркването в тази тема е, че тук Павел прави първото споменаване на „оправданието” в писмото, казвайки открито и ясно, че „*изпълнителите на закона ще бъдат оправдани.*” Това между другото е ясно в гл. 2 и 3 където съдебното дело е едно от основните неща, за които Павел говори. Тук, доста очевидно, той има предвид едно съдебно дело, в което Бог е съдията и хората се явяват пред Него, за присъда на своите дела. Някои, казва Павел, ще получат присъда „*dikaios*” оправдани. Това няма да са хората, които само слушат Тората, но не я вършат, а тези, които „*изпълняват закона.*” Това е в съгласие с директното твърдение в 2:6 цитиращо Пс. 62:12, че Бог ще „*въздаде на всеки според делата му.*” Какво има предвид Павел с това, разбира се, ще

остане неясно за още известно време. Но малко по малко за тези, които са отбелязали въпроса и държат очите и ушите си отворени това ще стане ясно докато аргумент се развива.

Така това наистина е една сцена на еврейският „последен съд” – с една разлика: сега ние знаем името на съдията. Точно както в своето обръщение пред Ареопага Павел вижда Исус като Месията, изявен като такъв чрез Своето възкресение (Римляни 1:4) и следователно заемащ положението, което в някои библейски и пост-библейски текстове Месията трябва да заема, а именно, на есхаталогичен съдия. И Неговия съд, като човек може да очаква от един добре проведено библейско съдебно дело, ще бъде безпристрастен (Римляни 2:11), така че евреите и езичниците ще се явят равнопоставено пред Него. Притежаването на Тората, както току що видяхме, няма да бъде достатъчно (каквото и да означава „изпълнението ѝ”). Павел не може да отрече това без да подкопае основата на цялото еврейска богословие, а именно, че Бог е както Творец така и праведен съдия, който в края на краищата ще сложи всичко в ред.

Но макар идеята за един последен съд да е обща за всички християнски богослови идеята, че Павел ще настоява за подобен съд, в който критерият ще бъдат, в някакъв смисъл, „делата” или дори „делата според Закона” естествено е бил анатема за тези, които са учени, че единствената му дума за съда и оправданието е, че тъй като оправданието е чрез вяра просто не може да съществува последен съд според делата. Аз често съм предизвикван публично относно това твърдение след лекции и семинари и обичайният ми отговор е, че не аз, а Павел е написал Римляни 2.

Нито пък аз съм писал Римляни 14:10-12 *„И тъй, ти защо съдиш брата си? а пък ти защо презираш брата си? Понеже ние всички ще застанем пред Божието съдилище. Защото е писано: - "Заклевам се в живота Си, казва Господ че всяко коляно ще се преклони пред Мене, И всеки език ще славослови Бога". И тъй, всеки от нас за себе си ще отговаря пред Бога.”*

Нито пък аз съм писал 2 Коринтяни 5:10, което разгледахме в предишната глава: *„ние всички ще застанем пред Христовото съдилище, така че всеки да получи отплата за това, което е правил в тялото било то добро или зло.”* Можем да добавим и други текстове. Галатяни 5:19-21 казва, че хората, които следват *„делата на плътта”* ще бъдат изключени от *„Божие царство.”* Нещо подобно казва и 1 Коринтяни 6:9. Също в 1 Коринтяни 3:12-15 ние виждаме сцената на последния съд където става ясно, че християнските работници ще бъдат съдени според качеството на техните дела като някои ще претърпят загуба в някакъв смисъл, макар самите те да се спасят, *„но като през огън”* (1 Коринтяни 3:15). В следващата глава Павел говори за идващия съд, пред който той също

трябва да се изправи. Това, казва той, ще бъде нещо реално, за разлика от всяка присъда на човешки съд (включително „присъдата“ на коринтската църква!) може да произнесе срещу него (1 Коринтяни 4:4). Тук той говори (1 Кор. 4:5) за този идващ съд с език отразяващ Римляни 2:15-16 (тайните на сърцето биват открити) и 2:28-29 (хората, които получават похвала от Бога). Той говори за идващия „ден Господен,” в който, разбира се, ще има съд, в 1 Коринтяни 5:5 и доста често и на други места. Обратно в Галатяните ние намираме да се говори за две крайни посоки: някои сеят за плътта и жънат тление, други за Духа и жънат вечен живот (Галатяни 6:8). И Ефесяни 6:8 говори за едно време когато всеки ще получи награда за извършените добри дела без значение дали е роб или свободен. Накрая, обратно в Римляни, в центъра на същата глава, в която Павел е заявил, че *„следователно няма осъждане за тези, които са в Христос Исус“* той също така пише: *„Понеже ако живеете плътски ще умрете; но ако чрез Духа умъртвявате телесните си части ще живеете“* (Римляни 8:1,13).

Подобни неща просто са твърде много, за да могат да бъдат подминати. Римляни 2:1-16 трябва да заеме своето място, не като нещо странно и странично, което не отговаря на това, което Павел казва навсякъде другаде, а като едно централно твърдение за нещо, което той обикновено приема за даденост. Това е нещо основно. Освен ако не предложим някакъв прочит на Павел, в който всичко това придобива смисъл, не просото като неохотно богословско признание изказано настрана, а като удачно пасващо на цялата структура, ние не сме свършили своята работа като екзегети, още по-малко като богослови.

Зная, че някои правят рязко разграничение между (а) идеята за „награди,” едно специално даване на благосклонност (от какъвто и да е вид) и последния съд и (б) идеята за един действителен съд според делата където всички, включително и християните, които са били „оправдани чрез вяра” трябва да се представят, да дадат отчет и да бъдат оценени. Някои от моите критици са склонни да отричат второто, за да могат да изключат „делата” като имащи каквато и да е част в самото оправдание. Така те утвърждават първото („наградата”) както начин да бъдат справедливи към пасажите, които споменах, както и към други подобни на тях, не на последно място в евангелията. Това е един начин да продължим утвърждаването на вярата в „оправданието чрез вяра без дела:” с други думи, че единственото оправдание, което християните някога ще имат е поради заслугите на Месията, получено чрез вяра, вместо чрез каквито и да е дела, постижения, добрини, изпълнение на закона или нещо друго, дори ако то е извършено изцяло от благодарност и чрез силата на Светия Дух. Аз разбирам тази тревога. Тя се появява, не на последно място, от пастирска загриженост за тези, които се измъчват умствено и духовно от страха, че те въпреки

всичко „не са направили достатъчно,” за да задоволят Бога на последния съд. Това се предполага на основата на пасажи като Галатяни 3:3 *„Как така както почнахте в Духа сега се усъвършенствате по плът?”* Започнали, с други думи, „единствено с вяра” вие сега сте решили (поради човешка гордост, страх или каквото и да е било) да завършите „единствено с дела,” или може би с някаква „синегриска” смесица от вяра и дела? И не е ли това – без значение колко силно твърди човек, че вярва в благодатта – един начин да си вземем обратно, с пелагианска лява ръка, това, което току що сме дали с августинската десница?

Поставено по този начин това има основание. Без съмнение през годините е имало множество християни, които искрено са вярвали, че „Господ помага на тези, които сами си помагат” (Всъщност някои са смятали, че това пелагианско изказване се намира в Библията!) и които са се препъвали през целия си живот с именно тази духовност на въртящата се врата, понякога горди, че са направили Бога свой длъжник, понякога страхуващи се, че не са успели да направят това и никога не осъзнаващи славната истина, че ние никога не можем да направим Бога свой длъжник и че според Самият Исус не е и нужно да го правим. *„Също така и вие, когато извършите все що ви е заповядано, казвайте: Ние сме безполезни слуги; извършихме само това, което бяхме длъжни да извършим.”* (Лука 17:10).

Нищо от това, което сега ще кажа не отнема дори милиграм от тази славна истина.

Проблемът е – поне на нивото на формалния богословски метод – че тези текстове за последния съд според делата упорито стоят там и няма да изчезнат. Дори стихът в Лука 17 казва, че на нас ни е „заповядано да вършим” някои неща и ние трябва да ги вършим. И към доста негативната идея, която изказах – сякаш всичко, което можем да направим е просто да се придвижим от овърдрафта към нулев баланс, без всякаква надежда някога да получим кредит – човек може да добави и по-позитивната: има няколко текста, не на последно място на ключови места при самия Павел, където е ясно, че нещата, които са заповядани на християните да вършат не са виждани единствено като неохотни задължения, нито пък имат за цел да ни върнат към нулевия баланс пред един Съдия, който никога не се усмихва. Това, което християните трябва да направят е **да угаждат на Бога**, да накарат Бог да се усмихне, да Му донесат наслада, да зарадват сърцето Му. *„Добре сторено, добри и верни слуго!”* казва господарят в притчата на Исус. Същото казва и Павел: *„Представяйте телата си като жертва жива, свята, благоугодна на Бога”* (Римляни 12:1). Човек, който служи по този начина на Месията е *угоден на Бога*, а освен това получава и човешко одобрение (Римляни 14:18).

„Така било в тялото или извън тялото се стремим да Му бъдем угодни” (2 Кор. 5:9 – като е ясно, че това представлява едно обяснение на едно велико и тържествено твърдение за явяването пред съдийския престол на Месията, което ни води директно към израза: *„Затова, като знаем какво е страх от Господа се опитваме да Му бъдем угодни”* (Ефесяни 5:10).

„Изработвайте спасението си със страх и трепет защото Бог е, Който, според благоволенieto Си, действа във вас и да желаете това и да го изработвате” (Фил. 2:12-13).

„За да се обхождате достойно за Господа, да Му угаждате във всичко, като принасяте плод във всяко добро дело и като растете в познаването на Бога;” (Колосяни 1:10).

„Впрочем, братя, молим и увещаваме ви в Господа Исуса, щото, както сте научили от нас, как трябва да се обхождате и да угаждате на Бога, (както и се обхождате), така да преуспявате повече и повече.” (1 Солунци 4:1).

„Затова и винаги се молим за вас, дано нашия Бог ви има за достойни за призиването ви и усъвършенствува мощно във вас всяко добро желание (pasan eudokian agathdsunes) и всяко дело на вярата” (2 Солунци 1:11).

Моля ви, отбележете: това не е логиката на заслугите. Това е логиката на любовта. Част от проблема да виждаме всичко с термините на заслугите (както са правили някои хора през средновековието създавайки по този начин, освен останалите неща, мисловния свят на Реформацията) без значение дали това са дела, които самите ние трябва, но не сме в състояние да извършим, заслугите, които Христос е постигнал за нас или каквито и да са други е, че дори да разберем правилно логиката ние все пак сме оставени с един Бог, който прилича на незаинтересован банков мениджър сравняващ дебитни и кредитни сметки. Не това е сърцето на Павловото богословие, сърцето на който и да е новозаветен писател, нито пък е образът на Бога, който Самият Исус е живял и учил. Не че да кажем „любов” е един евтин и забавен начин да избягваме богословските или моралните проблеми. Признавам, че тази тенденция е една от трагедиите на нашето собствено време. Но ние не трябва поради тази причина да се отвръщаме от това, което Писанието в действителност учи.

В логиката на любовта се намира богатата, богословска логика на делото на Светия Дух. Това ни връща обратно към една идея, която споменахме по-рано. Когато съм обвиняван, че насърчавам вярващите да поставят своето упование в нещо или някой „различни от разпънатия и възкресен Спасител” аз съм готов да се призная за виновен – до такава степен и

единствено до такава: че всеки път когато повтарям някоя от великите исторически изповеди аз казвам, че вярвам в Светия Дух.

Разбира се, в тринитарното богословие човек бърза да каже, че това не е нещо различно от упованието в Месията Исус, понеже това е Неговият Собствен Дух. Отец, Който е изпратил Исус сега изпраща „Духът на Сина” (Галатяни 4:4-7). Но идеята за Светия Дух, поне що се отнася до богословието на Павел, е че когато дойде Духът резултатът е човешка свобода вместо човешко робство. Когато Духът действа в една общност резултатът е, че те „желаят и вършат според Неговото благоволение” (Филипяни 2:13). Пастирското богословие, което следва от разсъждението върху делото на Духа е славният парадокс, че колкото повече действа Духът толкова повече човешката воля е подтикната да разсъждава върху нещата, да взема свободни решения, да развива избрани и трудно постижими навици на живот и да умъртвява греховните и често очевидно не съвсем свободно избрани смъртоносни навици. Грехът извира необезпокояван от дълбините на човешкото сърце, така че всичко, което човек трябва да направи е да се понесе по течението. Това може да изглежда като свобода, но всъщност е робство както казва Самият Исус. Истинската свобода е дар на Духа, резултат от благодатта. Но именно понеже тя е свобода *за*, точно както е и свобода *от*, тя не означава просто че сега човек е насила принуден да върши добро противно на волята му и без своето съработничество (Каква вреда е била нанесена на истинското пастирско богословие превръщайки Павловият термин *синергизъм* в плашилото „съработничество с Бога”), а въпрос на това да бъдеш освободен от робство именно с отговорност, да бъдеш способен най-накрая да избираш, да упражняваш морални мускули, знаейки, че това, което правиш е едновременно твое собствено и че Светия Дух работи в теб, че Самият Бог върши това, което ти също вършиш. Ако не вярваме в това ние не вярваме в Духа и не вярваме на учението на Павел. Резултатът е добродетел – зная, че мнозина от реформаторската традиция потреперват само при мисълта за думата „добродетел,” но няма какво да направим по въпроса ако искаме да бъдем верни на Писанието и на тринитарното богословие – когато Духът направи християните способни да избират свободно, да развиват свободно, свободно да бъдат формиращи от Бога, свободни да *станат* това, което е угодно на Бога. Изглежда доста се отдалечихме от Римляни 2, но това е една дискусия, която трябва да бъде проведена, за да може да има смисъл това, което представихме както в Павловия текст и в писанията на тези, които естествено и с право са били колебливи да „добавят нашите собствени дела” към „завършеното дело на Исус Христос.” Това е мястото, да се върнем обратно та, откъдето започнахме, където едно напълно Павлово учение за оправданието има нужда от две неща, които често са пропускани (обратно към пъзела,

половината парчета на който умишлено са оставени в кутията), но които Павел подчертано поставя заедно: есхатологията и Духът.

Най-общо:

1. Съдът, за който Павел говори в Римляни 2:1-16 е, разбира се, *бъдещия* съд, този, който ще се случи в последния ден. Когато в този ден Бог изрече чрез Христос оправдателната присъда, за която се говори в Римляни 2:7,10 и 13 тя ще кореспондира с *настоящата* присъда, която, според Римляни 3:21-31, вече е изказана просто и единствено на основата на вяра.

2. Как се отнасят една спрямо друга двете присъди? Отговорът е свързан с Духа. Когато Павел се връща триумфално към бъдещата присъда в 8:1 („Следователно няма осъждане за тези, които са в Христа Исуса”) той веднага обяснява това с един дълъг пасаж за делото на Духа (Римляни 8:2-27). Това, което Павел казва за християните може да бъде казано и за самото учение за оправданието: ако нямате Духа вие просто не участвате (Римляни 8:9).

Разбира се Духът не е споменат в Римляни 2:1-16. Но това е начинът на Павел: да въведе без много шум една тема, симфонично, с намеци и споменавания. Той прави същото през цялата книга Римляни с твърденията си за Тората, които придобиват смисъл единствено когато бъдат видени заедно в светлината на аргумента като цяло. Всъщност двете неща са свързани. Когато Павел говори за „изпълнение на закона” в Римляни 2:13 той по този начин поставя началото на една дълга идея, която преминава през няколко пасажа докато накрая, в Римляни 8:5-8, той обяснява, и дори там неясно, че умът на плътта е този, който не се покорява и не може да се покори на Божия закон, така че по подразбиране умът на Духа може и се покорява. Това на свой ред сочи към Римляни 10:5-13 където „изпълнението на Тората,” за което се говори в Левит е обяснено чрез Второзаконие 30 и по-нататък, с Йоиш 2:32, пасажи свързани с изливането на Духа.

Връщайки се още веднъж към гл. 2 когато четем Римляни като цяло можем да видим доста ясно, че хората в Римляни 2:26-29, които „*пазят заповедите на Закона*” макар да са необрязани (Римл. 2:26), които наистина „*изпълняват Закона*” (Римл. 2:27) са *християните езичници*, макар че на това място Павел все още не е развил тази категория. Подобно на Филипаяни 3:3 („*Ние сме обрязаните*”) Павел има дързостта да каже, че „евреите” (подчертаваме, не „истинските евреи,” а просто „евреите”) са тези, които „в тайно” т.е., вътрешно като противопоставени на външния знак на обрязването и че „обрязването” (той не казва „*истинското обрязване*”) е свързано със сърцето, на Духа вместо на буквата. Очевидната

връзка на това място с 2 Коринтяни 3:4-6 и с цялото богословие на Павел на християните като членове на Божия „нов завет” би трябвало да е станала ясна още преди много време, ако цялата тема не е била маргинализирана в толкова много от де-юдаизираните и а-историческите представяния, които са натиквали Павловата мисъл в една рамка, в която тя не е била пригодена да пасне.

Но ако по този начин ние четем правилно Римляни 2:26-29 в светлината на останалата част от посланието на Павел ние трябва да четем също така в тази светлина и 2:1-16, особено 2:6-7, 10 и 13-16. *„Защото не законослушателите са праведни пред Бога; но законоизпълнителите ще бъдат оправдани, (понеже, когато езичниците, които нямат закон, по природа вършат това, което се изисква от закона, то, и без да имат закон, те сами са закон за себе си, по това, че те показват действието на закона написано на сърцата им, на което свидетелствува и съвестта им, а помислите им или ги осъждат помежду си, или ги оправдават), в деня, когато Бог чрез Исуса Христа ще съди тайните дела на човеците според моето благовестие.”*

Разбира се, съществуват някои добри причина да смятаме, че тук Павел може би все пак говори за „моралните езичници.” Възможно е той съвсем умишлено да се заиграва с това, насочвайки читателя от предизвикателството в 2:1 към възможността за един различен начин, по който да погледнем на цялата морална задача. Но ехото, което сочи напред към 2:26-29 и 2 Кор. 3 трябва да бъде прието за решаващо. Тези хора са християни, на сърцата на които Духът е записал закона и чийто тайни когато бъдат разкрити (виж отново Римл. 2:29) ще покажат пред това скритото Божие дело. Идеята свързана с оправданието в този случай е обяснена по следния начин. Присъдата в последния ден реално ще отразява това, което хората са вършили.

Изключително важно е да отбележим, в съгласие с това усещане за неочаквана тревога в Римл. 2:15, че Павел никога не казва, че християните са **заслужили** окончателната присъда или че техните „дела” трябва да бъдат цялостни и свършени. Той казва: *„Този който с търпение върши добри дела”* (тук виждаме едно ехо от Римл. 5:3-4) *„търсят слава, чест и безсмъртие.”* Те търсят това, не го заслужават. И те го търсят чрез търпение. Воденият от Духа християнин живее – и тук е парадоксът в сърцето на християнския живот, който толкова хора са забелязвали, но малцина са интегрирали в Павловото богословие на оправданието! – **от една гледна точка** работи Духът изработвайки тези плодове (Галатяни 5:22-23), но от друга гледна точка човекът прави свободните избори, все по-свободните (понеже е все по-малко ограничаван от греховните навици

на ума и тялото) решения да живее един истински, напълно човешки живот, който носи радост – разбира се, че е така! – на Бога, по Чийто образ ние хората сме създадени. Дотогава докато богословите чувайки това твърдение, крещят „синергизъм” и се втурват обратно към фалшивото „или-или” произлизащо от едно учение, което се опитва да нареди целия сотериологически пъзел на основата на едно средновековно разбиране за „правда,” при което някои от най-важните парчета (Духът, есхатологията, да не споменавам Авраам и завета) са все още в кутията, на пода или хвърлени в огъня, няма да стигнем доникъде. И в този момент се пробужда **моят** инстинкт на пастир. Аз искам моите хора да чуват и да разбират цялото Божие Слово, не просто частите от него, които пасват на нечия система.

Аз не твърдя дори за миг, че „Бог извършва една част и ние правим друга част” (една класическа форма на „синергизъм,” но не и Павловата.) Обичайните парадокси на Павел, които ние вече отбелязахме, остават най-добрият начин да изразим това: *“Затова се и трудя, като се подвизавам според Неговата сила, която действува в мене мощно”* (Колосяни 1:29). *„Но трудих се повече от всички тях, - не аз, обаче, но Божията благодат, която беше с мене”* (1 Коринтяни 15:10). Разбира се, в тези пасажии Павел говори за са своята специфична работа като апостол, не за живота на християнския характер и морални добродетели, макар че от всичко, което знаем за него (не на последно място от 2 Коринтяни) можем да кажем, че той не би разделил двете неща. И когато поставим тези повтаряни и развити учения за мястото на Светия Дух и мястото на бъдещия съд едно до друго откриваме, че всичко пасва. Хората стават истински хора, истински свободни, когато Духът работи в тях, така че те избират да действат и избират да станат хора, които все повече и повече **естествено** действат (това е смисъл на понятието „добродетел” щом разберем, че става дума за една **втора**, а не за първична природа) по начини, които отразяват Божия образ, които са Му угодни, които прославят името Му, които вършат това, което желае от самото начало законът. Това е животът, който води до последната присъда: *„Добре направено, добър и верен слуго!”* Опасността от едно учение, което казва: „Не можеш да направи нищо и не трябва да се опитваш” е, че то завършва със слугата, който знаейки, че господарят му е строг заровил парите му в земята.,

И ако, както късно разцъфтелите, но измамни пост-реформаторски романтизъм и екзистенциализъм са подготвили хората да мислят, ние просто „чакаме Духът да извърши делото си в нас” и мислим, че единствено правилно е да вършим това, което „чувстваме като естествено” ние изцяло сме пропуснали идеята и сме се запътили към голям проблем. Ако „плодовете на Духа” се случват без човешка мисъл и морално усилие

защо изобщо Павел си дава труда да да ги изброява и да приканва галатяните да ги развиват? Защо да не се изтегнат удобно, да си вдигнат краката и да очакват те да се появят от самосебе си?

Духът и човешката свобода! В тази точка – изненада, изненада – великата традиция се оказва в съгласие. *За Духът и буквата* на Августин и *За свободата на християнина* на Лутер идват наум, без (разбира се) да съм съгласен с всичко казано в някоя от тях.

Така за Павел съществува последен съд, който ще бъде „според делата.” Как се съвместява това с „оправданието чрез вяра?” Разбира се, това е въпросът. И – отново изненада, изненада! – това е въпросът, към който Павел сам ще се обърне в Римляни 3:21-4:25. Но преди да стигнем дотам трябва да спрем и да се погледнем, макар и за кратко, голямата тема втъкана дълбоко в структурата на Римляни 2:17-3:8, която обикновено не само е маргинализирана, но напълно пренебрегвана, но без която всяка перспектива, която можем да извлечем от Павел ще бъде в най-добрия случай неясна като в огледало.

III

„Ако се наричаш юдеин.“ Предизвикателството, което Павел хвърля в Римляни 2:17 и продължава малко по-нататък в 2:29 („Нека ти кажа, кой е еврейният!“) е много повече от просто един аргумент, че евреите също са грешници, макар че, разбира се, това е цялостната посока на по-широкия аргумент (Римляни 3:9,19–20). Това е първото твърдение в една тема, която видяхме толкова ясно в Галатяни и която продължава без прекъсване, макар и по различни начини, през по-голямата останала част от посланието. Това е историята за единия-план-чрез-Израел-за-света. Това е, накратко, заветът: не една романтична идея, не един начин да се обхване всичко и да се излекува всичко, за да се избегне ангажирането с другите сотериологични въпроси, а просто централната история на по-голямата част от Писанието, макар и, за съжаление, не на по-голямата част от християнската традиция.

Когато Павел изброява всички неща, които „юдеинът“ може да пожелае да каже – и които самият той добре познава, тъй като се обръща към предишното си аз – той не прави това презрително, сякаш казва: „Какви глупави идеи.“ Той се съгласява с това. „Юдеинът“ наистина носи това гордо име, което означава „славословие“ както видяхме имплицитно в Римляни 2:29. Еврейният наистина почива на Тората, наистина „се хвали с Бога цял ден“, наистина е призван (и чрез Тората, екипиран) „да познае Божията воля, да върши различни дела“, способен е да изпълнява ролята (спомнете си плана чрез-Израел-за-света) да бъде водач на слепите,

светлина на тези, които са в тъмнина, наистина е призван да поправя простите, да бъде учител на младите – и всичко това понеже в Тората „юдеинът“ притежава самото възплъщение, събирателния израз, на познанието и истината. Нито едно от тези неща не е казано със сарказъм. Нито едно от тях не е казано като пародия на неща, които „юдеинът“ би твърдял, но които християнинът Павел сега вярва, че са погрешни. Той казва това напълно искрено. Това е единственият план на Бога – чрез екипирания с Тората Израел за света.

Следователно (това е от огромна важност, не на последно място за Римляни 3:1–8 и заедно с него за целия пасаж Римляни 9–11) тук Павел не говори най-вече за спасението на „юдеина“. Той говори за Божия план за спасение, който ще дойде *чрез* „юдеина“, както се изразява самият Исус (Йоан 4:22). Така прекалено прибързаното компресиране на Римляни 1:18–3:20 във „всички са виновни и никой не може да бъде оправдан“ се е превърнало в начин да се пренебрегне това, което текстът в действителност казва. Хвалбата на „юдеина“ в Римляни 2:17–20 не е: „Хей, вижте, аз съм едно изключение. Езическият свят може наистина да е пропаднал, но при мен всичко е наред, аз ще бъда спасен, понеже имам Тората и я изпълнявам.“ Това е точно обратното на онова, което Римляни 2:17–20 казва. Хвалбата е: „Добре, но *аз съм разрешението на проблема*.“ Божият план е бил чрез-Израел-за-света. Светлината за онези, които са в тъмнина, учителят на простите и т.н., всичко това не е твърдение, че „следователно аз ще се спася“, а „следователно това е начинът, по който Бог ще разреши този проблем“. Това, между другото, показва, че един от често даваните отговори от страна на озадачените тълкуватели на това, което Павел казва в Римляни 3:21–22 (всъщност, Павле, нали хората често казват, че не *всички* евреи прелюбодействат и ограбват храмове?) изцяло пропуска смисъла. Тук той не показва, че всички евреи са грешници. Той показва, че хвалбата на Израел, че е отговор на световния проблем, не може да донесе добро. Ако огледалото е счупено, значи е счупено. Понеже, за да сработи призванието на Израел, той трябва да е съвършен. А той не е. Той е доста подобен на останалите народи.

Тогава проблемът с твърдението на Израел е (както казва Бернард Уилямс за прагматизма), че той е верен като теория, но не работи на практика. Тук ние виждаме точно същия проблем, за който Павел говори в Галатяни 3:10–14: не че „Израел е грешен и заради това не може да се спаси“, а че „Израел е грешен и затова не може да донесе благословение на народите, както се очаква от потомството на Авраам.“ Това не е проблем просто за Израел. Това не е просто проблем за света (макар разбира се, и двете неща да са верни). Това е проблем за Бога, както става ясно от Римляни 3:1–8. Единият спасителен план на Бога очевидно е блокиран. Как Той може да

остане верен не само на Своите обещания, дадени на Израел, но и на обещанията, дадени *чрез* Израел? Всичко това има смисъл в контекста на еврейската вяра за Божия-план-чрез-Израел-за-света, който Павел не отхвърля, а всъщност утвърждава. И всичко това сочи убедително към едно разбиране за „Божията правда“, в светлината именно на този план чрез-Израел-за-света, на заветния план, на плана, който сега е открит в Месията Исус. Оттук и 3:21–4:25.

Да се осмеля ли да кажа какво се върти в ума ми на това място? Част от проблема със старата перспектива върху Павел е, че тя следва дългата средновековна традиция (предаността ѝ към която е най-цялостна именно в реакциите на някои нейни особености) и особено в следното отношение: тя *де-юдаизира* Павел. Тя го е извела от контекста, в който той е живял, в който казаното от него има смисъл, от онзи даден от Бога богословски контекст, вкоренен в Израел и Писанията, според които Бог е дал обещания на Израел и никога не им е обръщал гръб, понеже това са обещания *чрез* Израел за света. И част от аргумента на новата перспектива, макар и дълбоко погрешен в други свои части е, че от самите си корени в Швайцер, Рейд, Д. Ф. Мур и У. Д. Дейвис, през по-нататъшните си прояви в Стендел и Шопс, и най-сетне в новото си възраждане в Сандърс, тя повдига един постоянен протест именно срещу това де-юдаизиране. Разбира се – и моите критици без съмнение се забавляват да посочват това – тези от нас, като Джими Дън, Ричард Хейс, Дъглас Кембъл, Тери Доналдсън и аз, които се опитваме да оценим силата на тази идея, не винаги сме следвали правилно екзегетиката и историята. Ние толкова сме желали да следваме насоките на алтернативния (и дълбоко еврейски) прочит на Павел, че на свой ред спокойно може да сме пренебрегвали други елементи (не-еврейски елементи, разбира се, но елементи от вътрешната диалектика на Павел), които старата перспектива може би е била права да подчертава и за които е била права упорито да настоява, макар понякога да е изглеждала като Кнут с морските вълни, плискащи се около трона му. Но ако искаме да чуем какво казва Павел в един важен и пренебрегван пасаж като 2:17–20, ние трябва да намерим правилният баланс.

Проблемът с единия-план-чрез-Израел-за-света бил, че Израел се провалил в осъществяването му. Нищо лошо нямало в самия план или в Тората, на която той почивал. Проблемът бил в самия Израел. Както ще видим по-нататък, проблемът бил, че Израел също бил „в Адам“. Това лежи дълбоко в сърцето на богословското прозрение на Павел и това е причината, поради която толкова голяма част от неговото богословие изглежда толкова отчайващо сложно за онези, които не са усвоили дори първите му принципи. *Единият Божий план бил план чрез-Израел-(макар-Израел-*

също-да-бил-част-от-проблема)-за-света. Пропуснете тази идея и (подобно на С. Дод и на стотици други не толкова известни коментатори) ще ви се иска Павел никога да не е писал 3:1–8. Или, също така, глави 9–11.

И така: Израел се провалил в осъществяването на своето божествено призвание. Не просто Павел казва това; самият Стар Завет го казва: *„Поради вас се хули Божието име.“* Вместо народите да гледат към Израел, слушайки Божието слово и учейки се на Неговата мъдрост, те гледали към Израел и казвали: *„Не желаем бог като техния.“* Не само, че обещанието не било изпълнено, то било преобърнато с главата надолу. Макар Израел все пак да имал роля в отношението си с народите, според Исаия и Езекиил, тя била изцяло отрицателна.

Следователно пророческият съд, за който говори Павел не е свързан с *„доказване греховността на всички евреи“*. Той не е основан на наблюдението на Павел или на който и да било негов съвременник, за това как действителните евреи живеят в действителност – макар че, без съмнение, Павел е бил в състояние да разкаже истории за грешници, както и за светци. Идеята е, че самият Стар Завет казва, че нещата не работят, че единият-план-чрез-Израел-за-света е заседнал в пясъка. А, ще каже някой, но Исаия 52 и Езекиил 36 са текстове, които продължават и говорят за Божията спасителна операция за Израел, за едно ново дело, което ще избави Израел от ужасната ситуация на... да, робството. Именно. Робството е очевидната демонстрация, издълбана в гранитната скала на израелската история, за това че самият народ, който носи обещанието, се нуждае от същото изкупление, което той е трябвало да донесе на света. Исаия 52 води точно към обещанието за Служителя, който ще бъде *„предаден за нашите прегрешения“* и Езекиил 36 продължава, говорейки за новото Божие дело, променящо сърцето чрез Духа, така че Израел да бъде в състояние да пази заповедите и по този начин народите да познаят, че това е станало.

И точно за това говори Павел в 2:25–29. Той не казва просто: *„Е, но да предположим, че някои езичници изпълняват Тората – те ще се спасят, нали?“* Той казва: *„Да предположим, че Бог изпълни това, което е обещал, преобразявайки сърцата на хората, така че да пазят заповедите Му, така че да станат „юдеи“ и „обрязани“ – тогава какво?“* Тук той не отговаря на собствения си въпрос. Но това, което виждаме при едно внимателно вглеждане в онова, което Павел всъщност казва, е възможността за една нова еклесиология, един мисионерско-ориентиран народ, народ, основан върху делото на Служителя и на Духа, който вече носи Божията светлина, истина и учение на очакващите народи. Това е едно фундаментално

богословие на Езекиил 36. Това е едно богословие на завръщане-от-плена. Защо? Защото именно това смята Павел, че най-после се е случило, след предполагаемите 490 години от Данаил 9, в обновяването на завета, извършено от Месията и Духа. Това е основата за Римляни 8 и Римляни 10, в частност, макар че може никога да не разберете това от де-юдаизирания и не-заветния прочит на Павел в западната традиция.

Всичко това, в края на краищата, ни позволява да четем Римляни 3:1–8 с някакъв изглед за разбиране и заедно с това да намерим ясна пътека през Римляни 3:21–4:25 като цяло. Помнете, че Павел борави с единия-план-чрез-Израел-за-света и с всички проблеми, свързани с този план. Тогава ключът е 3:2: На Израел са били *поверени* „божествените писания“. Това не означава, че на Израел са били дадени божествените писания, за негово собствено притежание. Странната дума „писания“ може би отразява това, което Павел вече е казал по-подробно в 2:17–20, че Тората е имала за цел да направи Израел способен да бъде светлината на света. „Поверени“ означава „да дам нещо с доверие, че то ще бъде използвано за нечия чужда полза“. Ако аз ви „поверя“ едно писмо, писмото не е за вас, а за човека, на когото съм ви помолил да го предадете. „Предимството“ на Израел и „ползата“ от обрязването (3:1, напълно естествено е след 2:21–29 Павел да повдигне този въпрос) е, че Израел е бил в привилегированата позиция да бъде призван от Бога Създател за жизненоважната и неотменена задача да занесе Неговото изцелително послание на света. И Израел се оказал „неверен“. Още веднъж, ако пропуснем да разберем какво в действителност казва Павел в 2:17–20, няма да разберем и това. „Неверен“ не означава „невярващ“ в смисъл на просто „отказващ да вярва в Бога“. То означава „неверен на Божието поръчение“. Това обобщава 2:21–24. На Израел е било заповядано да носи сиящата Божия светлина в света, а той вместо това той донесъл тъмнина. Това са думите на пророка, а не нещо, което Павел си съчинява като цинично отрицание на своята стара същност и на сънародниците си евреи! Едва ли някой евреин от 1 век би бил готов да твърди обратното, че Израел е светъл пример за света, покорявайки се на Тората по такъв начин, че народите, гледайки към него, да си кажат: „Какъв народ! Какъв Бог!“

Тогава въпросът в 3:36 е: ще оттегли ли Бог единия-план-чрез-Израел-за-света? Дали фактът, че частта от плана „чрез-Израел“ е пропаднала не означава, че Бог повече не може да бъде верен на Своите древни обещания? *Това, разбира се, е въпросът за „Божията правда“*, както ясно показват следващите стихове и с това целият опит да се отрече значението на *dikaiosyne theou* като „заветната вярност на Бога“ се сгромолясва на земята като повален дъб.

Разбира се, както литературата показва в изобилие, обобщенията на „учението за оправданието“ през годините редовно отговарят на този въпрос с „Да“. Бог ще се откаже от плана Си! Частта от плана „чрез-Израел“ сега може спокойно да бъде пренебрегната и ние се връщаме обратно към простия разказ за: „Човешкия грях. Бог изпраща Исус. Всичко се нарежда.“ или: „Бог е праведен. Хората съгрешават. Бог ги оправдава.“ Да, и можете също така да забравите за Римляни 9–11, като заедно с това се обречете на невъзможност да разберете и Галатяните!

Но Павел, за разлика от своите тълкуватели, отговаря на своя собствен въпрос с едно силно *me genoito*, „Да не бъде!“ (Римляни 3:4). Божията воля ще бъде изпълнена, както казва Псалм 51, пред лицето на грамадата човешки грях (и особено греха на Давид, към който Павел ще се върне в Римляни 4:7–8). По някакъв начин (Павел все още не казва *как*; той единствено, но силно утвърждава *че*) Бог ще остане верен на Своя единствен план. „Неправдата“ на Израел (неговият провал в завета и в не по-малка степен неговият провал да бъде свързващото звено в единия-план-чрез-Израел-за-света) само ще направи Божията правда (Неговата заветна вярност, Неговата решимост да довърши този план) да свети още по-ярко. Това, а не някаква смачкана или смалена негова версия, е платформата за сложното, но напълно последователно богословие на Римляни 3:21–4:25. Твърдението, че Бог ще продължи със Своя план, независимо от провала на Израел, тогава повдига един сложен въпрос, който, както аз често съм отбелязвал на други места, очаква именно редицата въпроси, които се появяват в Римляни 9. Провалил ли се е Бог? Несправедлив ли е Бог? Защо все още осъжда? И, този път очаквайки Римляни 6:1: Защо да не останем в греха, за да се умножи благодатта? Защо да не вършим зло, за да дойде добро? Ако Бог може да вземе човешкия провал и да го използва като начин Неговата благодат да свети още по-ярко, защо да се тревожим? Той при всички случаи ще направи това. На това място в своя аргумент Павел няма време да отговаря на подобна глупост. Е, казва той (Римляни 3:8б), осъждането на хората, които твърдят подобни неща очевидно е справедливо!

Този параграф, макар че често е пренебрегван, говори изцяло за Бога: Божествените Писания, Божията вярност, Божията истина, Божията прослава, Божията победа, Божията правда, Божията справедливост, Божият съд, Божията истина (отново) и накрая (Римляни 3:7) Божията слава. Удивително е, че богослови, да не говоря за проповедници, толкова лесно прескачат подобна поредица от мисли.

Но как все пак Бог ще остане верен на Своя единствен-план-чрез-Израел-за-света? Изглежда, че проблемът става само още по-остър когато

основната идея в Римляни 1:16–2:16 е повторена в Римляни 3:9–20. Да, планът с Израел е бил определен от Бога и не е отхвърлен. Но, не, това не означава, че Израел притежава пропуск и че може да избегне присъдата, под която попадат всички народи. (Разбирането на същинската идея в Римляни 3:1–8 означава, че можем да се засмеем на забележителното с арогантността си твърдение на С. Х. Дод, че след като Павел е задал въпроса „Каква е ползата да бъдеш евреин?“, той отговаря: „В много отношения“, но открива, че това не води до никъде и се връща към него в 3:9, опитвайки обратното „Всъщност не е особено голяма.“) Не, евреите се присъединяват към езичниците на подсъдимата скамейка. Тук езикът на съдебната зала изпъква отчетливо: „Аз вече ги обвиних.“ (Римляни 3:9). „Всяка уста ще се затвори и целият свят ще даде отчет пред Бога.“ (Римляни 3:19). Разбира се, между тези две твърдения стои една дълга катена от старозаветни пасажки, които имат за цел да покажат без никакво съмнение, че самите еврейски Писания обявяват Израел за виновен. „Каквото и да казва Законът (включително тези цитати, най-вече от Псалмите и Притчите в „закона“), той го казва за онези, които са под закона.“ С други думи, за Израел. Израел не може да твърди, че Тората го отделя от останалите народи, правейки го способен да избегне присъдата, която ще падне върху целия свят и го прави Божий народ за света. Самият закон казва: вие също сте виновни. *„Понеже никоя плът няма да се оправдае чрез дела, изисквани от закона, тъй като чрез закона става само познаването на греха.“*

На това място – преди дори да сме стигнали до Римляни 3:21–4:25 – най-после започваме да осъзнаваме как ударенията на старата и новата перспектива са толкова тясно свързани.

1. Цялостният проблем винаги е бил човешкият грях и неговите резултати – идолопоклонство, гордост, поквара и накрая смърт.

2. Бог е поставил началото на една спасителна операция, единия план чрез Израел, за да спаси света.

3. Но Израел също е част от първоначалния проблем, което има двоен ефект:

i. Самият Израел се нуждае от същото избавление-от-греха-и-от-смъртта, както всеки друг.

ii. В настоящото си положение Израел не може да бъде средството за спасителната операция, която Бог възнамерява той да бъде.

4. Следователно проблемът, пред който Бог е изправен, ако иска да бъде верен на Своя Собствен характер и план както в сътворението, така и в завета, е:

i. Той трябва въпреки това да изпълни своя единствен план, осъществявайки по някакъв начин онова, което Израел е бил призван да направи, но, поради невярност към своя призив, се е провалил.

ii. Той трябва да спаси човешката раса и целия свят от греха, идолопоклонството, гордостта, покварата и смъртта.

iii. Той трябва да направи това по начин, който ясно показва, че Израел, макар, разбира се, все още да остава обект на Неговата спасителна любов, сега е поставен напълно наравно с целия останал свят.

С други думи, Бог трябва да намери начин да направи „Израел“ способен все пак да бъде верен, като свързващо звено на единствения план. Следователно Бог трябва да се справи с греха и трябва да го направи по такъв начин, че да не остави място за хвалба.

Сега вече сме готови да прочетем Римляни 3:21–4:25.

IV

„А сега независимо от закон се яви правдата от Бога.“ Не отделно от единствения план, отделно от целите за Божия Израел, а „отделно от Тората.“ „Божията правда,“ в светлината на Римляни 2:17-3:8 трябва да означава и може единствено да означава, Божията вярност на Неговия единствен план, планът, чрез който Той ще се справи с проблемът на човешкия грях и на-накрая ще приведе в ред целия свят. Това не е само смисълът, който изкисва старозаветната употреба. Това не е само смисълът, към който сочи употребата на думата в постбиблейската литература от времето на втория храм, за която Джон Пайпър е толкова предпазлив. Към това силно сочи и аргументът до този момент на самата книга Римляни, стига ние да четем това, което Павел действително казва, особено в 2:17-3:8, вместо да предполагаме, че можем да прочетем 1:8 и 3:19-20 и да заключим, че всичко между тях е просто един начин да се каже: „И така всички са грешни и се нуждаят от спасение.“ Това е силно подкрепено и от действителния аргумент на Римляни 3:21-4:25. По-конкретно, то е подкрепено от ясното заключение на 3:25-26, което може да означава единствено, че Бог открива *Своята Собствена* „правда.“ Павел казва това три пъти: „за да покаже правдата си“ (Римляни 3:25), „за да покаже... правдата си“ (Римляни 3:26), „та да се познае, че Той е праведен“ (Римляни 3:26). Не просто изненадващо, всъщност направо

удивително е, че хората, които настояват за „авторитета на Писанието” и често под това имат предвид просто „авторитета на Павел,” „авторитета на Римляни” и дори „авторитета на Римляни 3:21-26,” просто пропускат да прочетат какво казва този толкова важен пасаж. Преводи като NIV, който аз споменах по-рано в тази връзка, просто са се пуснали по течението намирайки основания да превеждат *dikaiosyne* в ст. 25 и 26 като „справедливост” без да забелязват каква каша забъркват по този начин относно вътрешната цялостност на параграфа. Объркването на това място директно се пренася в литературата, свидетелство за което са честите, но странни коментари на Симон Гедъркол за „правдата,” които показват, че той, подобно на мнозина други представители на новата перспектива все още на практика не е влязъл в крак с напълно библейския и еврейски контекст на темата, която разглеждаме.

По-широката секция също показва, че тук Павел говори за Божията вярност към единствения-план-чрез-Израел-за-света. Цялата идея за Авраам, който се появява в Римляни 4, както казах по-рано във връзка с Галатяни 3, не е, че той е една „илюстрация” или един „пример” сякаш спасителния план се състои от един прост разказ: „Хората са съгрешили. Бог спасява. Всичко е наред (и, между другото, Бог е правил това тук и там и в миналото).” Не: **единствения план започва с обещанието, което Бог е дал на Авраам** и ако Павел трябва да покаже това в 3:4-5 Той е обещал, че ще покаже – че независимо от провала на Израел, Бог ще остане верен на Своя единствен план – тогава мястото, където преди всичко други трябва да отидем е Авраам. И по-конкретно Битие 15. Там, както можем да видим, Бог сключва завет, според който семейството на Авраам ще бъде избавено от робството и ще получи своето наследство – и двете неща за ключови за Римляни 5-8. Там по-конкретно, „Авраамм появява в Бога и неговата вяра му се вмени за правда.” Това е заветът, който Бог е изпълни в Месията Исус. Това е причината *dikaiosyne theou* в Римляни 3:21, както и по-назад в 1:17 и напред в 10:2-3, да трябва да означава „Божията вярност към завета, към единствения план чрез Израел за света.”

Как се осъществява този план? Как Бог не само извършва това, което планът обещава, спасявайки човечество като цяло от греха и смъртта, но също – както и трябва да бъде ако е верен, както 3:3-4 казва, че Той ще бъде – да направи това чрез средствата, които е обещал да използва, т.е. чрез Израел? Това, което липсва, както видяхме в Римляни 2:21-24 и по-конкретно и по-рязко поставено в Римляни 3:3, е **верността** от страна на Израел, не някакъв вид носещо заслуги поведение, чрез което Израел ще спаси себе си, а вярност към Бога и Неговата заветна цел, която ще направи Израел способен да живее според своя призив както светлина в мрачния свят и т.н. (Римляни 2:17-20). И това, което Павел сега предлага,

сякаш с тръбен звук, като „правдата” на Самия Бог е, че Бог е осъществил този фокусиран върху Израел, изкупващ света план **чрез верността на Месията**. Това е смисълът на Римляни 3:22.

Това не означава, че аз подкрепям **всяка** идея, която е била някога предлагана тук *pistis Iesou Christou* да се чете като едно субективно съществително (като обективно съществително т.е. „вяра в Исус Христос”). Аз не смятам, че Павел говори за вярата на Самият Исус сякаш (в един или друг смисъл) Той също е трябвало да живее „чрез вяра, а не чрез дела.” Това няма смисъл, и със сигурност не е смисълът предлаган от Павел. Нито пък, разбира се, тук идеята за вяра в Исус Христос по този начин става ненужна: точно това е следващото нещо, което Павел казва в 3:22, точно както и в Галатяни 2:16. Божията правда се открива **чрез верността на Месията Исус** от една страна и **за полза на всички, които вярват** от друга. Всъщност, както някои са посочвали, ако не четем този стих по този начин, има опасност втората фраза да се превърне в едно повторение.

Но какво е „верността на Исус Христос?” Явно, тъй като Павел веднага продължава да обяснява това, тя е Неговата верност до смърт, изкупителната смърт, смъртта, която се справя с греха, смъртта, която след това прави възможно грешникът да бъде оправдан, да бъде обявен за „в правилни отношения,” не поради някакво морално достойнство в самия него, а единствено понеже Исус е извършил това, което Израел е бил призван да извърши, но, поради собствения си грях, не е можел да направи. (Отбележете, между другото, важността на темата за Исусовата безгрешност като например в 2 Коринтяни 5:21. Тя не е свързана толкова с това, че „Бог се е нуждаел от безгрешна жертва,” макар че от гледна точка на жертвените изисквания това без съмнение също е било вярно колкото понеже „Без се е нуждал от верен израилтянин,” за да може той да вземе върху себе си бремето за избавлението на света от греха и смъртта.)

Интересните детайли свързани с богословието на изкуплението в Римляни 3:24-26 падат на своето място. Божията благодат осъществява един нов изход, *apolytroisis*, „изкуплението,” в и чрез представителя Месия, Когото Бог „постави” (езикът на изкуплението) да бъде мястото за умилостивление (*hilasterion*), чрез Неговата вяроност (изразът може да означава „чрез човешка вяра,” но Павел все още говори за това какво е направил Бог, не как хората получават този дар за себе си) и чрез Неговата жертвена кръв. Резултатът е, че макар чрез Своето дълготърпение Бог преди това е „подминавал „греховете, като не им е отдавал това, което те заслужават, сега космическият морален дефицит е уравновесен, изявявайки Божията вяроност и справедливост спрямо света. И всичко това – връщайки

се към и подчертавайки „но сега” в Римляни 3:21 с „в настоящото време” в Римляни 3:26 – означава, че Той наистина се е открил като праведен, „справедлив,” верен на завета с Израел и чрез Израел към цялото творение. И в същата тази вярна справедливост Той „оправдава” *ton ek pisteos lesou* буквално „онзи, който има вяра в Исус,” което изглежда че набляга едновременно и на двата края на Римляни 3:22, „чрез верността на Исус за полза на всички, които имат вяра.”

Как действа това „оправдание?” Основната идея, която трябва да отбележим е, че това „оправдание” се случва *сега* (Римляни 3:21), „в настоящото време” (Римляни 3:26). Мислете есхатологично освен с термините на завета, съдебната зала и христологията. Това е *настоящата* присъда, която *изпреварва* присъдата, която ще бъде произнесена в последния ден, присъдата, която Павел описва с тържествени думи в 2:1-16. Все още не ни е казано, макар че са ни дадени няколко подсказки, как тези настояща и бъдеща присъда кореспондират една с друга. Как е възможно Бог да обяви някого в правилни отношения обещавайки, че същата присъда ще бъде повторена и в последния ден когато всичко, което са направили хората е да вярват в Месията Исус? Павел още веднъж продължава да чака, твърдейки, че това е така без все още да ни казва *как*.

До края на глава 8 и след това, особено когато преминава през глава 10, това ще стане по-очевидно. Но за момента неговият основен аргумент е по-различен.

Есхатологията е неразривно свързана със завета. Когато погледнем научната работа от последните едно или две поколения е забележително да видим как Ернст Кесмън и някои от неговите ученици са се опитвали да разберат всичко това. Кесмън е изпитвал огромно желание да не позволи Павел да има нищо общо със „завета,” за да не се върне неговото богословие обратно към юдаизма. Въпреки това той признава, че 3:25-26 определено изглежда като една християнска версия на еврейското заветно богословие. Поради тази причина той трябвало да предложи нещо, което можем да смятаме за твърде невероятно, а именно, че тук, в един от най-чувствителните и важни моменти от своето писмо, Павел просто е вмъкнал, без достатъчна асимилация и преработка, един фрагмент от по-ранна еврейско-християнска заветна изповед в своя иначе незаветен аргумент. Всичко това, без съмнение се случва понеже Кесмън и неговите ученици били лутерани, а не реформирани. Ясно си спомням един гневен лутерански отзив за моята книга [*The Climax of the Covenant*](#), в който авторът ми беше истински ядосан заради това, че се осмелявам да твърдя, че Павел е имал заветно богословие, но още по-ядосан на Foretess Press, едно лутеранско издателство, заради това, че се осмелило да издаде нищо

подобно! Но освен това, и по-свързано с темата, това се е случило понеже Кесмън е мислел, че „заветът” би въвел една иронична, плоска „спасителна история,” едно директно утвърждаване на Израел, което не оставя място за кръста, един спокоен преход вместо рязка проява на Божията спасителна сила, в апокалиптичната мисъл на Павел. Надавам се да е ясно, че когато разберем Павловия прочит на единствения план на Бога подобни страхове се оказват неоснователни. Божието действие в Месията Исус, което води до Неговото приемане на всички, които Му принадлежат, е изпълнение на заветното обещание дадено в Битие 15.

И, разбира се, съществува съдебна зала, която Павел толкова внимателно описва в Римляни 3:10 и Римляни 3:19-20. Бог е съдията. Всички хора без изключение са доведени на подсъдимата скамейка, виновни по обвиненията, без да има какво да кажат в своя защита. Но шест стиха по-нататък, съдията ги обявява за „оправдани!” Как е възможно това?

Трябва да си припомним ясно (понеже това се забравя толкова лесно или пък се изплъзва от мислите ни, правейки място на други съпернически възможности) че „праведен” тук не означава „морално чист.” Най-просто това означава, че съдът е отсъдил във ваша полза. Това е причината за декларативния глагол *dikaioo* „да оправдая” да може да се каже, че показва *създаването* на нещо, *правенето* на нещо. Но, както казахме по-рано, това, което се създава не е един морален характер, не е някаква вдъхната добродетел, а един *статус*. Наистина, чрез това, което изрича, Бог създава този статус за всички, които принадлежат на Месията. „*Сега се оправдават даром чрез Неговата благодат чрез изкуплението, което е в Месията Исус*” (Римляни 3:24). Бог е едновременно праведен и оправдаващ на хората, които вярват в Исус (Римляни 3:26).

Забележете какво *не* се случва в сцената на съдебната зала. Съдията не облича подсъдимия със своята собствена „праведност.” Това не се случва. Нито пък той давал на подсъдимия нещо наречено „правдата на Месията” – или ако го прави Павел дори не намеква за това. Това, което съдията прави е да постанови юридическа присъда за греха, във вярната смърт на Месията, така че тези, които принадлежат на Месията, макар и сами по себе си „безбожни” и без добродетел и заслуги, сега да чуют съдебната присъда „оправдан.” И идеята, свързвайки заедно завета и съдебната зала, е, че *това е била целта на единствения-план-чрез-Израел-за-света!* Целта на завета е постигната, осъществена *чрез единствения-план-чрез-верния-представител-на-Израел-за-света*. И „света” следователно сега трябва да включва остатъка от Израел както и езичниците. Под всичко това стои христологията. Тук отново е истината, чрез която, в най-добрия случай, учението за „вменената правда” може да функционира като един

вид знак. Бог е „поставил” Исус, така че, чрез Неговата вярна смърт всички, които Му принадлежат могат да се считат за умрели. Бог Го е възкресил, така че чрез Неговата прослава всички, които Му принадлежат могат да се считат сами за прославени. Тъй като това е, което Павел казва повече или по-малко в Римляни 4:25 и подробно обяснява в Римляни 6 идеята трябва да е доста ясна. „Верността на Месията” е съкратен начин да се каже, че Исус, като представител на Израел, (и по този начин новата, личностна, свързваща част в единия-план-чрез-Израел-за-света) Бог е осъществил това, което е обещал, че ще направи. „Верността на Месията” всъщност е един начин да се подчертае – което човек би помислил, че всеки добър реформиран християнин би приветствал! – Божият суверенитет и непоклатимата, твърда реалност в събитията за оправданието и спасението, не на вярата на тези, които се оправдават, а на представителната и следователно заместническа смърт на Месията на Израел, Исус. Означава ли това тогава (както се твърди), че аз казвам, че „ние трябва да положим упованието си в нещо или някой различно от разпънатия и възкресен Спасител?” Не ставайте глупави. Този прочит на Павел *подчертава* разпънатия и възкръснал Спасител по начин, който нищо друго (според моето скромно, но акуратно мнение) може да направи.

Защо тогава човешката вяра играе ролята, която има в тази мисловна схема? Ние сме толкова привикнали с факта, че тя *играе* тази роля, че обикновено не се замисляме за причината. Първоначално ни се представят три възможности. Първата е решително невярна (макар че в края на краищата тя сочи във вярната посока), а втората и третата, макар и много по-добри, не достигат до корена на проблема.

1. Не трябва да казваме, грубо, че вярата е точния, удачен отговор сякаш трябва да сравним няколко възможни „религиозни отношения” с някаква невидима мярка, някаква измерителна схема на съпернически с духовности и да заключим, че вярата е най-добрата от тях. Тази карикатура понякога е свързвана с този текст, така че например Битие 15:6, цитиран в 4:3, е свързан с идеята, че Бог е търсил някой истински „праведен” човек и откривайки го дава на Авраам обещание, на което Авраам повярва и заявява: „Да! Такава правда съм търсил!” „Вярата” е нещо реално, истинско, много по-важно от моралистичната себепомощ” Не това каза 4:3 или между другото и Битие 15:6 както ще видим по-нататък. Тук има зрънце истина, но за да го открием трябва да изчакаме за момент.

2. Вярно е, но не е цялата истина, че „трябва да бъде чрез вяра понеже не може да бъде чрез закон” в смисъла (на новата перспектива), че ако е било чрез закон само евреите биха имали полза от това. Следователно, трябва да се намери някакъв друг начин за да може да се достигне и до езичниците.

3. По подобен начин е вярно, но не е цялата истина, че „трябва да е чрез вяра понеже не може да е чрез закон” в смисъла (на старата перспектива), че ако е било чрез закона никой не би могъл да претендира за изпълнение понеже всички са съгрешили. Следователно, трябва да е по някакъв друг начин, за да може тези грешници все пак да бъдат спасени. Това всъщност има дори още по-малък смисъл от предишното тъй като самата „вяра,” в цялостния ѝ християнски смисъл, не е, както Павел добре знае, нещо което някой може просто да призове от един предполагаемо неутрален светоглед. Както днешните атеисти и техните поддръжници ще кажат „вярата” в почти всеки религиозен смисъл изглежда трудна, почти невъзможна за мнозина и това вероятно не е толкова нов феномен колкото следпросвещенските хора предполагат.

Възможни са три по-добри отговора.

1. Първо, Павел основава своето виждане за вярата в два библейски текста, които вече споменахме, Авакум 2:4 и Битие 15:6. Както видяхме те не са просто извадени от контекста текстове-доказателства. Авакум говори за едно време когато космосът се разклаща и Божите хора са призвани да бъдат верни докато очакват откриването на Божията заветна правда и вяроност. Бог е обещал определени неща на Авраам и удачният отговор на едно обещание – особено на обещание идващо от Бога! – е да се вярва в него. Сандърс е прав, че Павел отдава най-голямо значение на тези текстове както в Римляните така и в Галатяните, но той никога не разбира, че те създават един контекст на очакване, в който може да се каже, че той прави една важна връзка: ако Бог оправдава хората в настоящето, още преди последния съд, вярата трябва да е характерната черта на тези оправдани хора.

2. Един втори отговор, по-далачен в някои отношения и по-близък в други, може да се намери в евангелията. Във всичките четири евангелия Исус призовава към вяра и многократно казва, че когато Бог действа в и чрез него Той прави това в контекста вярата на хората. *„Иди си, твоята вяра те спаси.”* *„Твоята вяра те изцели.”* *„Нека ти бъде според вярата ти.”* Вярата е важна тема в Йоан: *„А на тези, които го приеха, сиреч на тези, които вярват в Неговото име даде правото да се нарекат Божи чада.”* Не е възможно да докажем, че Павел е познавал някоя от тези традиции или че те са формирали част от климата в древното християнство поради което „вярата” е започнала да играе ролята, която играе в богословието. Но връзката е забележителна още повече, че не се споменава толкова често колкото би трябвало.

3. Третият отговор, който достига до самият корен на въпроса, се намира в края на краищата (само ако, може да си помисли някой, Павел следваше

нашите реторични нужди вместо нуждите на собствения си аргумент!) в края на глава 4. *Вяра подобна на тази на Авраам е знакът за едно истинско човечество, отговарящо от цялостната човешка слабост и безпомощност на Божията сила и благодат и по този начин отдаващо слава на Бога.* Това е идеята на Римляни 4:19-21 където Павел показва как в случая с Авраам можем да видим преобръщането на катастрофалните последици от идолопоклонство, отричане на Божията сила и слава и последвалата дехуманизация, които той изрежда в Римляни 1:18-25. Това е мястото, на което зрънцето истина в първото виждане, което аз споменах преди малко най-после се появява. Но това виждане, колкото и често да бива изказвано, го прави да звучи изключително избирателно сякаш Бог наистина е един екзистенциалист, който просто желае един „автентичен” отговор вместо „външен.”

Представено по този начин ние достигаме до една цялостна картина: вярата на Авраам, която Павел вижда като удачен модел за вярата на християните (Римляни 4:23-25) е вярата, която показва присъствието на истинско, смирено, доверяващо се и, можем да кажем, носещо образа човечество (сравни Колосяни 3:10). И в това „верността” винаги (както изглежда) е била това, което Бог е изисквал от Своя народ, Израел, който представлява средата на единствения план. Ако планът трябва да бъде изпълнен чрез верността на Месията (*pistis*) отличителния белег на заветния народ от този момент нататък ще бъде същия: *pistis*, вяра изповядваща, че Исус е Господ и вярваща, че Бог го е възкресил от мъртвите (Римляни 10:9). Вяра от този вид е знак за истинският Израел, за истинското човечество, знакът на изкупения Божи народ.

Как тогава се появява тази вяра? Не сме ли се натикали в ъгъла сами където „вярата” от този вид се е превърнала в един вид „дело,” истински добро, всъщност необикновено забележително „религиозно” отношение, което след това ни препоръчва пред Бога? Съвсем не. Тук Павел не дава цялостния отговор на това, но намеква за него. *„Благовестието е Божията сила за спасение,”* проповядването на благовестието със силата на Духа е средството, чрез което, в едно действие на чиста благодат, Бог извиква тази вяра в хората от Авраам до настоящото време и по-нататък. Това е една тайна, но тя лежи в по-голямата тайна на същата всеобхватна Божия благодат. *„Никой не може да нарече Исус Господ”* (основната християнска изповед на вяра) *„освен чрез Светия Дух.”* Когато словото на благовестието се проповядва Духът действа по начини, които проповедникът не може да предвиди или да контролира и които изненадват както слушащите така и отговарящите. *„Вярата идва от слушане, а слушането от словото за Месията”* – с други думи, изявяването на Божието благовестие за Неговия Син. Това има предвид Павел в

Галатяни 3:2,5 когато той говори за *akoepisteos*, често превеждано като чуването на вярата или „слушане с вяра.” Думата *akoe* може да означава „действието на слушане” или способността да се чува, или дори самият орган за чуване, т.е. ухото. Но по-голямата част от коментаторите са заключили, правилно според мен, че значението тук е еднакво възможното, вземайки предвид другите места където думата се използва, „свидетелство,” едно послание: посланието, което води до вяра. Павел може да каже същото нещо по няколко различни начина, но смисълът е един и същ. Когато говори за това като за призив от Бога (Римляни 8:28) това е моментът когато, единствено по благодат, словото на благовестието, подкрепено от мощния вятър на Духа, променя сърцата и умовете, така че, макар да е известно, че това е странно и дори срамно, хората идват до вяра, че Исус е Господ и че Бог Го е възкресил от мъртвите. Самата вяра е знак на благодат. Павел не казва това на това място в аргумента, но останалите пасажии, които разгледахме разказват една единна история.

V

„Къде остана хвалбата? Изключена е” (Римл. 3:27).

Досега би трябвало да сме изключили не само хвалбата, но и всяко прокрадващо се съмнение за значението на Павел. „Хвалбата,” за която става дума е „хвалбата” в Римляни 2:17-20: „хвалбата,” че Израел може да заеме своето място в единствения-план-чрез-Израел-за-света, хвалбата не просто на превъзходство (и може би на спасение) поради притежаването на Тората (и опита да пазят Тората), но на превъзходство в Божиите цели. Павел не приема нищо от това. Черпейки от Римляни 2:25-29 той твърди: Тората, която използвате, за да подкрепите тази хвалба (независимо от всичко, което самата Тора казва за вашите собствени провали), самата тази Тора казва, че позицията, с която се хвалите в Божията цел е била отнета от вас и дадена на други. *„за да покаже, казвам правдата Си в настоящето време, та да се познае, че Той е праведен и че оправдава този, който вярва в Исуса.”* (Римляни 2:26). *„И тъй, где остава хвалбата? Изключена е. Чрез какъв закон? чрез закона на делата ли? Не, но чрез закона на вярата.”* (Римляни 3:27). Кой е Божият народ? Хората, които пазят Тората – ***но чието пазене на Тората се състои във вярване.***

Те са, с други думи, тези за които Павел вече е говорил в Римляни 2:7,10,13-16,25-29. Връщайки се назад към тези забележителни предварителни твърденията ние виждаме „обрязаните по сърце,” „тайните евреи,” „тези, които пазят Тората и това им се счита за обрязване,” „тези, които изпълняват Тората и затова ще бъдат оправдани в последния ден дори ако те са езичници и Тората не е тяхно наследствено притежание,” „тези, които с търпение и добри дела търсят слава, чест и безсмъртие.”

Сега най-после можем да видим не само кои са тези странни хора, но и какво е имал предвид Павел през цялото време със своите тайнствени и полемични твърдения за определящите ги характеристики. Вярно, необходимо е да изчакаме чак до глава 10, за да обясни той напълно какво има предвид на свой ред под това откровение, но не печелим нищо ако позволим на мъртвата ръка на една съзнателно слаба егзегетика да сведе „законът“ тук до един „принцип“ („Хвалбата е изключена? На каква основа. Делата? Не на основата на вярата.“) Очевидно *nomos* означава Тора от началото до края, както става ясно от Римляни 3:29-31, да не споменавам Римляни 3:19-20 и Римляни 4:13-16. Божите хора са тези, **които изпълняват Тората не чрез дела, а чрез вяра**, както Павел повече или по-малко повтаря в Римляни 9:31-32.

Значението на изключително важните стихове в Римляни 3:28 е ясно потвърдено от стиховете, които стоят и от двете му страни. Римляни 3:27 показва, че „Тората на вярата“ изключва „хвалбата“ от Римляни 2:17-20. „Евреите,“ които твърдят че притежаването Тората е достатъчно, за да ги направи част от Божия народ, тези, чрез които Бог дава светлина на света е потвърдено с очевидно различната „Тора,“ която казва: „Не, не бързайте толкова: това изпълнение чрез вяра аз имам предвид през цялото време и то премахва вашата хвалба толкова сигурно сякаш е хвърлена в морските дълбини.“ И 3:29 казва: „Бог през цялото време е бил Бог на езичниците така както и на евреите.“ Малката дума *e* в началото на този стих говори, силно и ясно за тези които са посветени на това да оставят всяка дума от текста да е от значение вместо да премахват тези, които не са в съгласие с техните теории „Ако беше обратното – ако оправданието беше чрез делата по Тората вместо чрез вяра – тогава това би означавало, че Бог наистина е Бог само на евреите.“

Как тогава трябва да четем Римляни 3:28? Като едно решаващо твърдение, което обяснява (както *gar*, „защото“, показва) драматичното твърдение на Римляни 3:27 и твърдението, чието непосредствено следствие е, че Бог има едно единствено семейство, не две и че това семейство се състои от верните езичници както и от верните евреи (Римляни 3:30 изпреварвайки 4:11-12 и 4:16-17). С други думи, Римляни 2:28 казва: Бог обявява един човек за „праведен“ на основата на вярата независимо от тези „дела по Тората“ което (а) би дало статус на евреите и единствено на евреите и (б) би било във всички случаи невъзможно понеже Тората в този случай би показала единствено, че евреите са грешни. С други думи, нека да се придвижим отвъд спора за старата/новата перспектива: и двете са необходима част от това, което Павел действително казва.

Как тогава 3:28 се съгласува с четирите аспекта на оправданието, които вече изложихме? Първо, съдебната зала, толкова силна в Римляни 3:19-20, взема темата за „последния съд“ от 2:1-16 и следващата образност от напр. Римл. 3:5-6. Това не е „една метафора сред останалите,“ а *удачната* метафора приемайки, че еврейското богословие на Павел твърди, че Бог е един праведен съдия, който накрая ще въведе ред в целия свят. Твърдението в 3:28, напълно в съгласие с многопластовото предварително твърдение от 3:22-23 и 3:26, е, че Бог, съдията, ще произнесе тази присъда и по този начин като едно декларативно, изявително действие ще *направи* някои хора „праведни“ *помнейки винаги, че „да направи праведен“ не означава „да ги направи морално изрядни или добродетелни,“ а да ги направи хора в чиято полза е била произнесена присъдата.* Идеята, че това, от което грешниците се нуждаят е нечия чужда „праведност“ да бъде пренесена върху тях просто обърква категориите, внасяйки с голяма ирония в уравнението идеята, която някои традиции са се стремели толкова силно да елиминират, а именно идеята, че в края на краищата „правдата“ тук означава „морална добродетел,“ „заслугата давана на опазилите закона“ или нещо подобно. Ние нямаме нищо подобно, казвали реформаторите, така че е необходимо нечия чужда да бъде дадена като наша и „оправданието“ не може да означава „да бъдеш направен праведен“ сякаш Христос първи вдъхва някаква малка част морална добродетел в нас и след това щедро приема тази част като отнасяща се за цялото. Не, отговаря Павел, вие пропускате идеята. Вие не сте отишли достатъчно далеч в премахването на последните остатъци от средновековната грешка. „Правдата“ остава статуса, който вие притежавате като резултат от присъдата на съдията. За защитниците в съдебния процес (Римляни 3:19-20) това просто означава „оправдан,“ „с име очистено пред общността поради решението на съдията.“ „Вменената правда“ е един реформаторски отговор на един средновековен въпрос, със средновековни термини, които сами по себе си са част от проблема.

С име изчистено пред общността: къде ни води това? Вторият елемент в оправданието е, разбира се, (в съгласие в нашия предишен анализ) *заветът*. Въпросът е, точно както и в Галатяни 2:11-21, кои са членовете на едното Божие семейство и как можем да разберем? Това е темата, която започва да се откроява в Римляни 2:25-29 и която е развита по-силно в глава 4. Това не означава да издигаме някаква странна, чужда идея за „заветно богословие“ над всички останали неща, които се случват в пасажа (не на последно място Павловият анализ на Битие 14 в Римляни 4). Това означава да разберем, че то е част от основното значение на думите, които Павел използва, че самата Тора е представлявала една заветна харта, което оставя Израел с объркващия въпрос как да бъде тя изпълнена и по този начин да посочи Божите хора и да ги опази в правия път. „Делата по

Закона” не могат да направят това, отчасти понеже Израел се е провалил жалко в тяхното опазване (Римляни 2:21-24) и отчасти понеже, до степенята, в която тези „дела” се фокусират върху нещата, които разделят евреите от езичниците, те винаги са пречили на установяване на едно единствено Божие семейство, което винаги е била Божията цел – точно както виждаме в Галатяни 3. Но този „завет” и следователно „еклесиологичното” значение на „оправданието” – още веднъж греша ли като откривам в някои защитници на старата перспектива един дълбок страх от „еклесиологията,” сякаш да отстъпят дори сантиметър в това отношение означава да приемат църквата по-сериозно отколкото са правили досега? – не трябва да бъде поставян срещу цялостната тема за оправдаването на грешниците чрез вярната смърт на Месията Исус. Тази вярна смърт остава основата. Това оправдание, и всичко което следва от него, остава радостния резултат. Но тези, които вярват в благовестието – които *„вярват в Този, Който е възкресил Исус нашия Господ от мъртвите”* (Римляни 4:24), които вярват в сърцата си, че *„Бог Го възкреси от мъртвите”* (Римляни 10:9) – по този начин са поставени не като една група от спасени отделни личности, а ***като едно единствено семейство, което е било обещано на Авраам.*** Причините това да е от значение са ясни от Галатяни и от Римляни 14 и 15.

Заедно със съдебната зала и завета върви и ***есхатологията.*** Павел поставя един по-нататъшен въпрос, който ще го отведе до глава 8 където той ще се занимава с него цялостно. Новата нота, която той добавя в Римляни 3:21-31 (оправдани в настоящето на основата единствено на вяра!) отначало звучи напълно погрешно от гледна точка на тонът, който той е изпълнявал в Римляни 2:1-16 (оправдани в бъдещето на основата на вечния живот!). Той си поставя задачата да запълни междинната хармония да покаже как всъщност именно това се изисква. „Но сега” (Римляни 3:21) не е просто едно логическо твърдение, „но всъщност” или нещо подобно. Това е индикацията, че присъдата, за която Павел отделя толкова много време да обясни в 2:1-16 вече е била произнесена преди целия живот на хората, които касае. Съдията е произнесъл присъдата преди да са представени доказателствата! Той ни е казал резултатът от процеса точно когато адвокатите са се подготвяли да произнесат внимателно подготвените си речи за и срещу подсъдимия – и когато подсъдимите вече са се хващали за главата от срам знаейки, че са виновни (Римляни 3:19-20)! Какво за Бога става? Как е възможно един такъв съдия да бъде „справедлив” в старозаветния смисъл на думата, да бъде верен на закона, да изслуша безпристрастно случая, да накаже виновните и да оневини добродетелните? И все пак Павел казва, че този съдия наистина е „праведен.” Как може това да има смисъл?

Всъщност има чудесен смисъл понеже той е основан на четвъртия елемент на оправданието, а именно *христологията*. Произнасянето на бъдещата присъда в настоящето е вкоренена, основана, установена здраво във влизането на Месията в настоящето, по-конкретно, в необикновения, безпрецедентен и невъобразим факт на *самото възкресение*, което се е случило в настоящето. Месията не е просто една фигура, която ще се появи в самия край. Възкресението не е повече просто едно събитие, което ще се случи в последния ден, в който Бог ще възкреси всички, които са Негови. Месията и възкресението са събития от средата на историята, чрез които Бог е дошъл да установи Своето царство, Своето съвършено спасително господство над цялото творение. В и чрез Месията Бог се е справил с целия проблемен факт на идолопоклонството, греха и смъртта и по този начин е започнал, във възкресението на Месията, новото творение, което е великият нов Факт стоящ в средата на времето, пространството и човешката култура.

Тази христология, това послание за Исус, което се намира в самия център на Павловото послание, е основата за съдебното решение, извяването на завета и произнасянето на бъдещата присъда в настоящия момент.

Когато Бог възкресява Исус от мъртвите Той казва с определения език на действителното историческо събитие това, което е казал при странното слизване на гълъба при кръщението на Исус: *„Този е Моят възлюбен Син, в Когото е Моето благоволение.“* С други думи: това е верният Месия, в Когото моята цел за и Моят призив на Израел е изпълнен. И това, което Бог е казал за Исус в този момент Той го е казал и го казва за всички тези, които вярват в Месията Исус. Неговата уникална и решителна смърт е причината присъдата „оправдан“ да може да бъде произнесена преди последния ден. Неговото уникално и решително възкресение е поражението, още сега в настоящето, на самата смърт и на греха, който е нейната причина. Това е причината присъдата да може да бъде произнесена справедливо. Това е причината ние да можем да кажем, в настоящето, кой принадлежи към заветното семейство. Христологията и есхатологията заедно стоят зад сценария със съдебната зала и заветната дефиниция.

Това ни връща още веднъж назад към въпроса: Но защо вярата е знакът? Павел все още не е обяснил това, той просто е подчертал, че това е така. Решаващият отговор на въпроса е даден в Римляни 4:18-25 и Римляни 9:30-10:13 и на удачното време ние ще стигнем до тях. Засега ние просто подчертаваме неговото драматично, не изцяло обяснено заключение на настоящия аргумент. Оправданието чрез вяра на основата на вярната смърт на Исус и триумфалното Му възкресение откриват „правдата“ на Бога-

Създател, неговата вярност към завета-чрез-Израел-за-света – това оправдание означава, че сега Бог обявява обрязваните и необрязаните заедно за „оправдани,” „членове на заветното семейство,” първото на „основата на вярата” и второто „чрез вяра” – една малка, но вероятно съществена разлика.

И просто ако все пак някой реши, че всичко това е просто начин да премахнем Тората като маловажна, Тората е, точно обратното, по този начин утвърдена. Тората винаги е имала за цел както Бог да изпълни Своята цел за и чрез Израел така и етическия Израел да не бъде единственият Божи народ. Тази тайна лежи в центъра на Римляни 7, което остава отвъд целите на тази книга,макар че в същността си е част от същия продължаващ аргумент.

Но ние казахме достатъчно, за да обърнем страницата и да стигнем до най-голямата експлозия на Павел за Божият завет и как той е изпълнен.

VI

Не е възможно да казваме това прекалено често. Авраам не е просто един „пример”, за човек, който е бил оправдан чрез вяра. Римляни 4 не е просто една „илюстрация,” или дори едно „библейско доказателство,” за богословската идея, която Павел иска да предаде. По същия начин можете да кажете, че Американската конституция е просто един добър „пример” за политическа теория – докато всъщност тя продължава да задава рамката за това какво се случва в цялата страна. Нито пък Павел просто използва една хитра реторика предполагайки, че неговите потенциални или действителни опоненти ще кажат: „Ами Авраам?” и след това се опитва да ги обори предварително.

Нито едно от тези предположения, всяко едно от които е било сериозно застъпено в екзегетиката и проповядването, дори не се доближава до това, което Павел има предвид тук, както и в Галатяни 3. Той вижда Божието обещание към Авраам като основа за единия-план-чрез-Исус-за-света накратко, заветът. Да, съществуват и други завети: Ной, Мойсей, Давид и т.н. Те не са маловажни и за Павел (както и за неговите съвременници) изказването на завета във Второзаконие 27-30 посредством една историческа последователност от събития било особено значимо. Но всичко започва от Авраам. Авраам е мястото където се формира всичко .

И именно Божията вярност към Неговите обещания е това, което в много старозаветни пасажи е ключовото централно значение на „Божията правда.” Секцията, която започва от Римляни 3:21 не свършва в Римляни 3:21, тя просто подготвя сцената за по-цялостното изложение на същата

идея, *dikaiosyne theou*. Трагедията на голяма част от реформаторските прочити на Павел е, че използвайки езика на „Божията правда” във връзка с излишния проект за „откриване на нечия чужда правда, която да се вмени на вярващия” сякаш, на първо място, „правдата” е такова нещо и сякаш богословската идея вече не е разрешена от „в Христос,” цялата идея е била не просто сметена настрана, а направо изхвърлена на боклука. По този начин цялата непрекъсната история, цялата *еврейска* история, е била изгубена от поглед. (Дали яйцето или кокошката е първо? Дали църквата и екзегетиката първо е отхвърлила еврейската история и след това е пренебрегнала „Божията правда” или първо е разбрала погрешно тази ключова фраза и след това е отхвърлила еврейската история?) Не е за учудване, че глави 9-11 са заседнали по същото време подобно на голям океански кораб останал в пристанището след като приливът се е оттеглил. Махнете Авраам и вие не просто издърпвате една отделна нишка от цялостната плетка. Вие ще разплетете всичко останало.

Във всеки случай идеята на Римляни 4 не е само за това „как хората се оправдават.” Посоката на мисълта от Римляни 4:9 нататък показва, че въпросът, върху който Павел разсъждава в началните стихове е по-скоро следният – до голяма степен подобно на Галатяни 3! – кое е семейството на Авраам? Кое е неговото „семе” (Римляни 4:16)? Дали това е едно семейство съставено единствено от евреи, така че езичниците трябва да бъдат или граждани втора ръка или да станат истински прозелите? Или, щом веднъж сме установили, че самият Авраам е бил необрязан когато Бог му „вменил това за правда” в Битие 15, може всъщност да бъде едно семейство от необрязани т.е. езичници, в което евреите може да се опитват да бъдат приети (Римляни 4:12)? Римляни 4:16-17, толкова често разбирани погрешно когато идеята на главата е бивала погрешно разбрана, забравяна или пренебрегвана са отговори на това, централното твърдение за това какво се случва: обещанието е валидно за „цялото семе” т.е. за цялото семейство, по един и същ начин за евреите и за езичниците, понеже Авраам е баща на всички нас в съответствие на казаното в Битие и, освен това, в съответствие на характера на Самия Бог.

Преведени доста буквално тези ключови стихове казват: Следователно от вяра е, така че да може да бъде по благодат, така че обещанието да се отнася за цялото семе, не само за тези, които са от закона, но и за тези, които са от вярата на Авраам, който е отец на всички, както е писано: „Направих те отец на много народи,” пред Бога, в Когото той повярва, който давам живот на мъртвите и извиква в съществуване това, което не съществува (Римляни 4:16-17). Това е предметът на главата: едното истинско семейство, Авраам като негов баща и Богът, Който, бивайки животворящ и Създател, е останал верен на обещанието Си.

Това е и причината до голяма степен най-добрите преводи на обичайно объркващото Римляни 4:1 да представляват един въпрос свързан не с нещо, което Авраам (който се оказва наш баща) е „намерил,” а за това *в какъв смисъл ние сме намерили, че Авраам е наш баща.* Това предложение направено първоначално от Ричард Хейс (макар да има някои по-ранни предшественици) и модифицирано (с одобрението на Хейс) от мен е отхвърлено от повечето следващи автори но, смятам, без да бъде разбрано.

„Какво да кажем тогава? Намерили ли сме Авраам като наш баща по плът?” Всъщност граматически това работи много добре, доста по-добре от обичайните преводи, които трябва да добавят допълнителни думи. Буквално, повече или по-малко дума по дума, изречението звучи: „Какво тогава да кажем дали сме намерили Авраам, нашият праотец по плът?” Обичайния превод запазва това в едно единствено изречение и предполага, че Павел ще говори за това „как Авраам се е оправдал” и по този начин прави „Авраам” подлог на „намерил.” „Какво тогава да кажем, че Авраам е намерил” – което е странен начин да се каже дори това, което обичайната теория иска да казва Павел. Алтернативното предложение започва от наблюдението, че Павел често започва нов аргумент с „Какво да кажем тогава?” последвано от някои предложения за това какво *може да се очаква* да се каже, което след това Павел оборва. (Спомнете си, че най-ранните манускрипти на Новия Завет не са имали пунктуация нито разстояния между думите, така че подобни предложения са били съвсем уместни.) И от това, което вече видяхме за ударението в тази глава особено от Римляни 4:9 нататък, е напълно смислено да смятаме, че представянето от страна на Павел на едно виждане, което той след това ще отхвърли, ще бъде свързано с ограничаването на семейството на Авраам до юдаизма по плът. Основната тема на главата е едното семейство, Авраам като баща и Отец като един пред Когото Авраам стои и в чийто обещания и в крайна сметка, характер, той вярва. Следващия превод, който работи изключително добре с гръцкия предава това по следния начин: „Какво да кажем тогава? Намерихме ли Авраам за наш отец по плът? Понеже ако Авраам се е оправдал чрез дела има с какво да се хвали – само не с Божието присъствие” (Римляни 4:1-2).

Това поставя именно този въпрос, на който 4:16-17 се явява отговор, към който се надгражда останалата част от главата и от който следва нейното заключение. Ние отново се върнахме на въпроса с „хваленето” не просто на „Дали този човек има някакви морални постижения, с които да се гордее?” а „Може ли този човек, в и от себе си, да бъде този, чрез когото Бог ще осъществи своята цел?” Въпросът, точно както в Римляни 2:17-20, не е свързан толкова с постиженията на самият Авраам, с оправданието и

т.н., колкото с оправданието като част от по-големия въпрос на цялата глава. Има ли нещо в Араам, което да го препоръча на Бога? Сред древните евреи имало множество теории за това защо Бог избрал Авраам. Дали той е бил човек с особени добродетели? Затова ли той е станал баща на това семейство-чрез-което-Бог-ще-спаси-света?

Отговорът на Павел е твърдо не. Писанието казва, че Бог е дал обещание на Авраам, че Авраам е повярвал в него и че Бог му „вменил това за правда.” Това, което следва в Римляни 4:4-8 прави кристално ясно, че „вменяването за правда” означава, че макар Авраам да е бил „безбожен” и „грешник” Бог не е считал това против него. С други думи заветът от Битие 15 е бил въпрос на чиста благодат още от самото си начало (както се подчертава в Римляни 4:16: „чрез вярата, така че да може да е по благодат.”).

Да четем текста по този начин означава, че Римляни 4:3-8 не представлява, както твърди Симон Гедъркол и други, едно „димящо дуло”, показващо, че все пак Павел работи в рамката на старата перспектива вместо на новата. Да, разбира се, той казва, че Авраам е бил „безбожен” когато Бог го е призовал и че неговата вяра в един, „*Който оправдава безбожния*” (Римляни 4:5) – кореспондираща с вярата му в Бога „който дава живот на мъртвите и извиква в съществуване нещата, които не съществуват” (Римляни 4:17) – която просто се е прилепила за тези обещания независимо от неговата неправедност. И „обещанието” в което Авраам е повярвал – и помнете, че тук, както обикновено, Павел е много по-съзнателен за библейския контекст на pasajите, които цитира отколкото са повечето от нас – не е, както може би си представят защитниците на старата перспектива, „обещанието, че греховете му ще бъдат простени и че той ще отиде на небето когато умре.” Обещанието е, че **той ще има едно семейство** неизброимо като звездите на небето (Битие 15:5). С други думи Павел не е престанал изведнъж да мисли за семейството на Авраам и е започнал да говори за „как да получиш прошка на греховете си” още по-малко пък „как да отидеш на небето когато умреш.” Идеята, която той изказва е, че призовавайки Авраам и обещавайки му неизброимо семейство Бог действа изцяло по благодат, независимо от факта, че Авраам няма заслуги, които да го препоръчат. Кратката дискусия в Римляни 4:4-5 за хората „заслужаващи награда” (или както може всъщност да се окаже, за незаслужаващите такава) не означава, че въпреки всичко Павел говори за някакво прото-пелагианство, морализираща себепомощ или нещо друго освен до тази степен: че той отхвърля всяко твърдение, че Авраам може да е бил „точно човекът, когото Бог е търсел,” така че може да има някаква заслуга предшестваща обещанието, с други думи, нещо, с което да се „хваля.” Както показва Псалм 31 дори великият цар Давид свързан по

интересен начин с Авраам тук както и в Матей 1, вижда своите „благословения“ от Бога единствено с термините на невменяване на грях. Той може да е бил „човек по Божието сърце,“ но това няма нищо общо с предшестващи заслуги, които да го препоръчват.

Прошката – невменяването на грях – по този начин се оказва точно в центъра на по-голямата картина, която Павел рисува, но поради тази причина не трябва да пренебрегваме тази картина. **Идеята на Божия завет с Авраам, да има едно голямо семейство, винаги е бил начинът, по който греховете ще бъдат простени и първоначалното установяване на този завет е въплътено в същата картина.** Това е начинът, по който Римляни 4:3-8 играе своята удачна роля в продължаващия аргумент на Римляни 3:21-4:25.

Сега останалата част от главата пада на своето място: Римляни 4:9-12 задават същия въпрос както Римляни 4:1 от различен ъгъл и от една по-конкретна гледна точка: На кого принадлежат обещанията дадени на Авраам? Дали те принадлежат единствено на обрязаните или и на необрязаните? Павел не е забравил Римляни 2:25-29 и 3:29-30, те са централни за неговата идея. „Дали откриваме, че Авраам е наш отец по плът?“ – понеже, ако е така, обещанията ще достигнат **единствено** до тези, които споделят обрязването на Авраам и ние ще се намерим обратно при галатийските агитатори. Не: в Битие 15 Авраам все още е бил необрязан и когато бива обрязан в Битие 17 това е било знак на завета вече сключен в Битие 15. Както казахме по-рано, Римляни 4:11 обяснява Битие 17:11 така че там където Битие казва „завет“ Павел казва *dikaiosyne*, „правда,“ което е причината да имаме право да разбираме тази дума, поне на това място, но също така по подразбиране на много други места както „заветен статус.“ Авраам приел обрязването като знак и печат **на заветния статус, който той имал чрез вяра още когато бил необрязан,** така че да може да бъде баща на вярващите без значение от тяхното състояние. Така Римляни 4:11-12 дават ясен отговор на въпроса в 4:1 с по-конкретните термини на обрязването и завета, добавяйки една забележителна подробност: 4:12 показва не само, че необрязаните вярващи са приети в семейството на Авраам, но и че обрязаните са добре дошли **стига също да вярват.**

Ако това е вярно за обрязването същото е вярно ако зададем въпроса с термините на Тората (Римляни 4:13-17). Това ни открива една картина развиваща се към една забележителна нова фаза. В Битие 15 и на други места Бог обещава на Авраам светлата земя. Но Павел, в съгласие с други евреи от времето на втория храм, тълкува това като Божието намерение да достигне по-далеч от земята, отново да предяви претенции за цялото творение, целия свят. Отново идеята на цялата тази глава не е как Авраам е

бил спасен или оправдан, а *за едното обещание чрез Авраам за света*. И още веднъж идеята за Тората е двустранна: (а) да се прилепят за нея означава да прегърнат и гнева, който произлиза от нарушаването ѝ (б) Да я подчертаят означава да ограничат заветните обещания единствено до евреите. И двете перспективи са от значение и двете пасват добре една на друга на цялостното виждане на Павел за Божия призив и обещанието към Авраам. Ст. 16б от гл. 4 е кулминационния отговор на въпроса от Римляни 4:1: Авраам е баща на всички, на тези, които пазят Закона и на тези, които не го пазят, на евреи и езичници, на мъртвите, които трябва да бъдат върнати към живот и на несъществуващите, които трябва да дойдат в съществуване за първи път (Римляни 4:17).

Така цялата глава не е за това „как Авраам е бил оправдан чрез вяра“ колкото за „Божията вяроност на Неговите обещания към Авраам давайки му едно световно семейство, чийто отличителен белег е същата вяра, която е имал и самият Авраам.“ По този начин оправданието чрез вяра на Авраам е част от картината, но не е цялата или дори основната рамка. Изследвайки вярата на Авраам, опитвайки се да види в какво точно е вярвал той, Римляни 4:18-22 подчертава факта, че всичко зависи от Божието обещание и Божията сила и че вярата на Авраам се състои в отклоняване на погледа от ситуацията, в която се намирал и възможностите, които имал и неотслабващата му вяра в Бога и отдаването на слава - точно обратното на това, което прави идолопоклонническата човешка раса описана в Римляни 1:18-23. И централната идея на главата, крайният отговор на въпроса в Римляни 4:1, дългосрочният резултат от откриването на Божията правда отделно от Тората в Римляни 3:21, е изказана в Римляни 4:23-25: всички, които вярват в Бога *„Който е възкресил Христа, нашия Господ от мъртвите“* са част от едното семейство на Авраам, което означава, че техните грехове също са простени. Битие 15:6 не е просто едно несвързано, далечно предсказание или тип, несвързано по друг начин със сегашното положение на християните. То е основополагащата харта на Авраамовото семейство и тя не се е променила от онзи ден до днес. Това, което се е променило е че сега, ние можем да видим, да се изразим така, как това работи. Как Бог действа по такъв начин, че обявявайки, че Авраам и всички останали вярващи са „в изправни отношения,“ „оправдани,“ макар че те все още са безбожни и грешни? Отговорът: Исус. Той *„беше разпънат заради престъпленията ни“* (ехото от Исая 53:5,12 би трябвало да е напълно ясно) *„и възкресен за оправданието ни.“* Старият спор за точното значение на *dia* тук („заради“) не би трябвало да е проблем в светлината на всичко, което казахме дотук. „Престъпленията ни“ са били причината за Неговата смърт. Успешното справяне с тях на кръста, победата над греха и осъществяването на „оправданието ни“ са били причината за Неговото възкресение. Или, да се изразим по различен начин,

сочейки към 1 Коринтяни 15:17: ако Месията не е бил възкресен, вие все още сте в греховете си, но ако кръста се е справил с греха той също така се е справил и със смъртта. Но на практика възкресението на Исус, основния предмет на основополагащата християнска вяра, тук и в 10:9, е пряк резултат, и следователно една демонстрация, на факта, че на кръста проблемът с греха наистина е бил разрешен. Божията цел при сключването на завета с Авраам – да създаде едно световно семейство, чийто грехове са простени – по този начин е осъществена и подчертана с един единствен знак – вярата: вяра както в „*Богът, Който е възкресил Исус*” и, поради същата причина, в „*Богът, Който оправдава нечестивия.*”

Сега Павел е показал, че това води повече или по-малко до едно и също нещо. Тази вяра е прекият отговор на Божията вяръност, радостното признание на Божията слава и сила. Само по себе си това не е „дело,” някакво „постижение” дори в т. нар. религиозна сфера, понеже – и тук, разбира се, мнозина от защитниците на старата перспектива са схванали нещата съвсем правилно – то се състои единствено в отвърщане на погледа от себе си и в насочването му към Бога Създател и дарител на живот.

Това обяснение на Римляни 4 показва как точно 3:21-22 („*Но сега и независимо от закона се яви правдата от Бога*” и т.н.) предварително обобщава целият аргумент на Римляни 3:21-4:25, не само на 3:21-31 като глава 4 е виждана просто като дълго приложение или „доказателство от Писанието.” Сега Божията правда се яви независимо от закона, макар законът и пророците да са свидетели за нея: Божията заветна вяръност, Неговата вяръност на обещанието, което е дал на Авраам и чрез Авраам на целия свят, приведено в действие чрез вяръната смърт на Месията Исус за полза на всички, които споделят вярата на Авраам. Целият пасаж е свързан с прошката на греховете понеже целият пасаж говори за нещо по-голямо, а именно за Божията заветна цел да сложи света в ред чрез избрания народ, семейството на Авраам. Оттук има директна връзка към Римляни 8:19. Цялото творение вече обещано на Авраам в Римляни 4:13 сега копнее цялото семейство да бъде възкресено от мъртвите, така че Божията крайна цел, Неговото обещание-чрез-семейството-на-Авраам-за-цялото-творение, да може да се сбъдне.

Но, за да стигнем дотам ние трябва да поставим 8:19 в цялостния контекст на учението за оправданието от Римляни 5-8.

VII

Повечето читатели, които търсят Павловото богословие на оправданието се отказват изтощени в края на Римляни 4 и решават, че сега той преминава към някоя друга тема, например освещението, спасението или

пък – поглеждайки към 8:29-30 – прославата. Последното е най-удачно от гледна точка на текста на писмото и е вярно, че началното обобщение на аргумента дотук в Римляни 5:1 („*И тъй, оправдани чрез вяра*”) показва, че Павел смята, че досега той е разгледал темата по такъв начин, че е възможно да гради нещо друго върху нея. Чудесно. Но все още има много неща, които можем да научим за самото оправдание от постоянните погледи назад, които Павел хвърля от своя аргумент в Римляни 5-6 към Римляни 3-4. И, най-важното, той все още не е казал как Римляни 3:32-4:25 съответства на Римляни 2:1-16: как с други думи, присъдата произнесена *в настоящето* на основата на вяра в Бога Създател и Животодарител, Който е възкресил Исус от мъртвите (Римл. 3:21-4;25) ще кореспондира с присъдата произнесена *в последния ден* за тези, които „*с търпение вършат добри дела търсейки слава, чест и безсмъртие*” (Римляни 2:7), тези, които „*изпълняват закона*” (Римляни 2:13, 26).

Началния параграф на глава 5 предполага, че точно тази тема не е далеч от ума му. Ние се хвалим, казва той, в надеждата за Божия слава както и с нашето страдание, понеже страданието произвежда характер и характерът произвежда надежда, една надежда, която няма да ни разочарова. Това звучи сякаш той се връща към темата от Римляни 2, за да каже: хората, които вече са оправдани чрез вяра са хората, които ще живеят такъв живот, който аз описах по-рано, тези, чиято настояща присъда ще бъде потвърдена в бъдеще. Всъщност Римляни 5-8 е най-силният аргумент за *увереността*, християнското учение, че „*тези, които (Бог) оправда, Той също така и прослави*” (Римляни 5:30). С други думи, че присъдата, която вече е произнесена е едно вярно предварително очакване на присъдата, която *ще бъде произнесена* в бъдещето. Пътуването от Римляни 5:1-5 до 8:31-39 е също така пътуването от Римляни 3:21-31 обратно към Римляни 2:1-16.

Отбележете, първо, силното и ясно обобщаващо твърдение за това какво е оправданието и как то е било получено. Римляни 5 разширява началното твърдение на 5:1-2, което означава, че постоянно се връщаме към „оправдани.” Но, интересно, след 5:2 Павел нито веднъж в главата не споменава „вярата.” Всъщност коренът на *pistis*, след като е играл толкова важна роля в глави 3 и 4, изобщо не се среща след 5 чак до края на глава 9. Вместо това Павел се концентрира върху това да припише оправданието не на нещо свързано с тези, които са оправдани, а на делото на Месията. Месията е умрял, на подходящото време, за безбожните (Римляни 5:6 повтаря „*Бог, Който оправдава безбожния*” от 4:5). Той е умрял за нас още когато сме били грешници (Римляни 5:8б, което е ехо на обобщаващото твърдение от 1 Кор. 15:3) и това е действена демонстрация на Божията любов към нас (Римл. 5:8а, което е ехо на „*Бог Го постави*” в

3:25). Това може да бъде обобщено като „*И така, оправдани чрез кръвта Му*” (Римляни 5:9а) като споменаването на „кръвта” отново ни връща към Римл. 3:25 и по този начин на свой ред може да бъде разбирано като „*докато бяхме врагове ние бяхме примирени с Бога чрез смъртта на Сина Му*” (Римляни 5:10а), което ясно показва, че „оправдани” в 5:1 означава „имаме мир с Бога” Оправданието, което само е продукт на Божията раздаваща се любов, осъществява примирението между Бога и хората.

Но оправданието и примирението не са едно и също нещо. Павел ясно ги разграничава в 5:1. „Оправданието,” както видяхме, е Божието действие, което води до новото положение изразно чрез образността на съдебната зала, завета и есхатологията на основата на постигнатото от Бога в Месията. Действието на „оправдание” дава възможност на Бога да се справи, като едно следствие, с един различен проблем, който до този момент Павел не е споменавал, а именно с *действителното отношение* между Бога и хората. (Мнозина, които правилно разбират, че „оправданието” е концепция свързана с отношенията тук правят една грешка, преминавайки от съдебната зала към действителните междуличностни отношения без да осъзнават, че това са различни неща.)

Преди това те са били във вражда, сега са примирени. Отново, това не е просто „още една метафора на изкуплението.” Това е една по-нататъшна и същностно различна идея от тази на съдебната зала. В съдебната зала идеята не е, че обвиняемият и съдията са се скарали и трябва да възстановят своето приятелство. Всъщност в някои отношения съдебния процес очевидно е по-честен и непредубеден ако съдията и обвиняемият не са се познавали преди това и не са в приятелски отношения и по-нататък. Тогава възниква въпросът защо Павел въвежда тази нова тема. Отговорът, който той сам дава е, че следващата част от аргумента на писмото (Римляни 5-8) е оформена от силното учение за Божията *любов*. Разбира се, така ние осъзнаваме, че всъщност не сме изоставили един ключов елемент от оправданието, а именно, заветът. Заветът, така както идеята е била развита в Израел, започнал да бъде виждан като брачна връзка между ЯХВХ и Неговият народ, така че възстановяването на завета (Исая 54) следващо делото на Служителя (Исая 53) може да даде плод, плодът на новото творение (Исая 55). Идеята за Божията неразривна връзка с Неговият народ стои зад цялата дискусия за оправданието като едно следствие и примирението както второто следва от първото.

Но езикът на оправданието, а не толкова на примирението, доминира обобщението (в Римляни 5:12-21), дотам докъдето до този момент е достигнал аргументът. Силата на контраста между Адам и Христос се появява пряко от дългият аргумент свързан с Авраам, тъй като, както

видяхме, Божията цел призовавайки Авраам била да се справи с проблема създаден от Адам. Ако Бог сега се е показал верен на обещанията дадени на Авраам това трябва да означава, че продължилата дълго време власт на греха и смъртта е била победена, така че сега пътят е разчистен за освобождение на хората и, чрез тях, за избавлението на цялото творение.

След началната сцена (Римляни 5:12-14) Павел развива идеята в две действия. Първо, той показва, че всъщност съществува силен дисбаланс между (а) греха и неговите ефекти и (б) благодатта и нейните ефекти (Римляни 5:15-17). След това той показва, че, въпреки този дисбаланс, човек все пак може да види, сякаш от голяма височина, Божията победа над всички сили на злото чрез Месията Исус (Римляни 5:18-21) обхващайки с един единствен поглед цялата територия, която християните сега обитават и в която, чрез Духа, Божият народ се движи от оправданието към прославянето. С други думи, Римляни 5:15-21 дава основата за това по-нататъшно развитие, което ще занимава Павел в Римляни 6-8. Или, да се изразим по различен начин, 5:15-21 представлява едно дълго обяснение на 1:8-4:25, което след това подготвя пътя за обяснението на 5:16-5, което се случва в 6-8.

По този начин в 5:15-21 Павел обобщава постигнатото от Бога в Христос с термините на „правда” и „оправдание” (помнете, че тези думи произлизат от един и същи гръцки корен):

5:16б Дарбата идваща от много прегрешения води към „присъдата „на оправданието”” (*dikaidma*).

5:17б: Колко повече тези, които са приели изобилието на благодатта и дара на правдата (*dikaioisyne*) ще царуват в живот чрез единия човек Исус Христос.

5:18б: Така чрез едно „праведно дело” (*dikaidma*), за всички хора към „оправдание за живот” (*dikaiosis zoes*).

5:19б: Както чрез покорството на един човек мнозина ще бъдат направени „праведни” (*dikaioi*).

5:21б: Така благодатта да може да царува чрез правдата (*dikaioisyne*) за „вечен живот” чрез Исус Христос нашия Господ.

Какво можем да заключим от това? Че Павел мисли в една устойчива рамка, в която (а) се е случило *едно съдебно действие*, състоящо се от (б) *праведното дело* на Исус описвано също като Неговото „покорство” и отнасящо се за същото събитие на Неговата „вярност,” с други думи

Неговата смърт (Римляни 3:24-26; 5:6-10) в резултат на което (в) *хората са обявени*, че се намират в изрядни отношения и сега притежават статуса на „правда” в резултат на присъдата, която Бог е принесъл (*dikaïdma*) и като безплатен дар от Бога, така че (г) те могат да наследят „бъдещия век” и не само да го наследят, но и да споделят Христовото царуване в него. Всичко това потвърждава това, което видяхме до този момент.

Разбира се, има множество интересни екзегетични и богословски детайли, които принципно бихме могли да изследваме, но това не е необходимо за настоящия случай. Ние отбелязваме, по-конкретно, че „покорството” на Христос не води до някаква съкровищница от заслуги, които могат да бъдат „счетени” на вярващия, както става в някои реформирани мисловни схеми. А по-скоро е един начин да се каже това, което Павел изказва поцялостно във Филипяни 2:8: че Месията е бил покорен до смърт, дори до смърт на кръст. Исус Христос е бил „покорен” на спасителния план, който е бил даден на Израел. Той е бил верният изразилатин, чрез когото Божият единствен-план-чрез-Израел-за-света сега се е изпълнил.

Това е причината (в съответствие със „за света”) Павел на два пъти да наемква в по-голямата картина за нещо повече от оправданието и спасението единствено на хората. Хората не само ще бъдат спасени, те ще бъдат и агентите на Божието управление над обновеното творение (Римляни 5:17). Това ще бъде „царуване на благодатта” (Римляни 5:21), тази благодат, която носи не само „вечен живот” за отделните личности в Божия нов свят, но и самият този нов живот, „бъдещия век” за който копнеел Израел. Това е смисълът на Римляни 8:18-26 - когато хората бъдат обновени обновено ще бъде и самото творение. Всичко това е в съответствие с обещанието не просто *на* Авраам, но *чрез* Авраам. На него му е било дадено обещание, че ще „наследи света” (Римляни 4:13) и цялото древно израелско разбиране за Божията заветна цел в земята – всъщност цял един цикъл от обещания, покорство и благословение – сега се изпълнява в един глобален, космически смисъл.

Както знаят повечето екзегети Римляни 5:12-21 формира един вид платформа, върху която може да бъде разположен аргументът от Римляни 6-8. Или, ако сменим метафората, една каменоломна, от която са отсечени големите скали съставляващи аргумента на Павел. Това е относително непротиворечиво, но заключението, което извличаме от него често се пропуска: че идеята да бъдеш „в Христос”, която Павел развива в тези глави е вкоренена и напълно съвпада с учението за оправданието. С други думи не е вярно, че човек трябва да избира между „оправданието чрез вяра” и да „бъдеш в Христос” като „център” на Павловата мисъл. Както са отбелязвали множество реформирани богослови - макар че човек няма да

научи това ако четете Джон Пайпър, Стивън Уестърхолм и мнозина други – двете неща не трябва да бъдат противопоставяни и всъщност могат да бъдат правилно разбирани единствено във взаимната си връзка. Ние сме „оправдание в Христос“ (Галатяни 2:17), така че когато Павел обобщава големият аргумент на Галатяни 3 в 3:23-29 ние откриваме оправданието чрез вяра и да бъдем в Христос (виждани както в Римляни 6 с термините на кръщението) събрани заедно. И идеята е следната: там, както и тук, в Римляни, те принадлежат заедно не като подчиняваме едното на другото (каквата опасност винаги е съществувала в научното изследване на Павел поне от времето на Рейд и Швайцер), а като изиграят своята удачна роля в по-широкото Павлово цяло, а именно още веднъж единственият Божий план чрез Израел за света, сега изпълнил се в Месията. „Ако сте Христови сте Авраамово потомство“ е заключението на Галатяни 3. Реториката на Римляни представя това по различен начин: Авраамовото семейство (Римляни 4) е намерило Божието оправдание в Христос (Римляни 5), което след това е развито чрез идеята за членството в месианското семейство (Римляни 6). Така не трябва да се изненадваме, че езикът на „правдата“ продължава да се появява в глава 6 – макар че, отново споменаваме това, „вярата“ не се среща. След като е показал в Римляни 6:1-11, че това, което е вярно за Месията (умрял за греховете ни, възкресен за нов живот) сега е „вменено“ като вярно на всички, които са кръстени в Него, Павел може да използва езикът на „неправда“ и „правда,“ за да подчертае противоположните характеристики на действията извършени в греха от една страна и на покорството от друга (Римляни 6:131). Когато той развива това по-нататък в 6:15-20 думата *dikaiosyne* се среща не по-малко от 6 пъти само в 5 стиха.

6:16 Не знаете ли, че комуто предавате себе си като послушни слуги, слуги сте на оня, комуто се покорявате, било на греха, който докарва смърт, или на послушанието, което докарва *dikaiosyne*?

6:18: и, освободени от греха, станайте слуги на *dikaiosyne*

6:19b: така сега предайте частите си като слуги на *dikaiosyne*, която докарва светост.

6:20: Защото, когато бяхте слуги на греха не бяхте обуздавани от *dikaiosyne*.

Тук *dikaiosyne* е използвана по начин, който *подчертава* състоянието, в което идва човекът, който преминава през кръщение и вяра докато *загатва* за факта, че това състояние е (а) резултатът от Божията правда действаща в благовестието (б) удачно описва в себе си състоянието на обявени в изправни отношения (перспективата на съдебната зала) и членове на

Божие семейство (перспективата на завета) и (в) не просто едно състояние, а състояние, което носи задължения, така че за човекът може да се каже по един начин, че е бил „поробен” от него.

Едно кратко вглеждане в Римляни 6 (аз съм развил това много по-подробно в своите коментари) предлага рамката, в която всичко това придобива смисъл, така че няма нужда човек да казва, както някои са правили, че тук Павел използва свободно своите технически термини или че „правда” просто се превръща в друга дума за „етика” като противоположна на доктрина. Римляни 6 се отнася изцяло за робите, които са дошли при водата и по този начин са били освободени. Тя е, с други думи, едно богословие на изхода. Кръщението повтаря историята на бягството на Израел от Египет и, както в Римляни 8, на пътуването към обещаната земя – в този случай, цялото ново творение. Това отваря възможността за цял ред интересни перспективи от писмото на Павел като цяло, но важната за нашата цел идея е следната. Божието действие да освободи Израел от Египет е било едно архетипно **заветно** действие в изпълнение на обещанията към Авраам, в резултат, на което Израел е бил обвързан с Бога в завета сключен на Синай. Този завет започва с благодат („*Аз съм ЯХВХ, вашия Бог, Който ви изведох от Египетската земя*”), продължава със задължения (заповедите) и завършва с едно обещание за благословение на покорството и предупреждение за проклятие на непокорството (Второзаконие). Отчитайки различния набор от значения на думата *dikaiosyne* тя със сигурност носи, както видяхме, идеята за **заветна вярност** както и за **заветно участие** и всъщност свързва тези две неща по точно същия начин, който видяхме в тези стихове.

Следователно аз заключавам, че основната категория, която дава възможност на Павел да държи заедно „оправданието” и „да бъдеш в Христос” е именно завета: завета, който Бог е сключил с Авраам и изпълнил в Месията Исус. Това, казвам, носи най-различни следствия за начина, по който ще четем останалата част от Римляни, не на последно място глава 7 където на Павел му се налага да разгледа въпросите за Синайския завет. Но тя показва, както Пайпър и други като него изглежда никога не са в състояние да схванат, дълбоката и богата връзка на Павловото богословие и по този начин на многостранните нива и връзки на самото „оправдание.”

Тук от всичко това следва нещо изключително важно за настоящия дебат. Джон Пайпър с право е загрижен за опазването на великата християнска истина, че когато някой е „в Христос” Бог го вижда от този момент нататък в светлината на това, което е вярно за Христос. Но в съгласие с някои (макар в никакъв случай всички) от протестантските реформатори и

техните наследници той твърди, че ние достигаем до това заключение посредством идеята, че съвършеното покорство на Исус Христос – Неговото „активно покорство“ като противопоставено на „пасивното покорство“ на Неговата смърт на кръста – е основата за тази сигурност. Исус е „изпълнил закона“ и това създава едно съкровище от основана на закона „правда“, която ние грешниците, които нямаме нито своя „правда“ нито склад със законови заслуги, нито съкровищница с добри дела, в която можем да се подслоним.

Искам да кажа, колкото е възможно по-ясно, на Пайпър и на тези, които го следват: това е, богословски и екзегетично, една задънена улица – но вие можете да получите резултата, който искате като тръгнете по пътя на Павел стига да внимавате на това, което се случва тук, в Римляни 6. Три точки са от ключово значение тук.

Първо, няма основание да смятаме, че когато Павел говори за „покорството“ на Исус Христос той има предвид Неговото морална съвършенство, още по-малко, Неговото покорство на Мойсеевия закон. Както видяхме в Римляни 5 „покорството“ на Исус (Римляни 5:19 с връзката му с Филипаяни 2:8) сочи назад, в хармония с „покорството“ на служителя на Исаия, към постигнатото от Неговата смърт. Законът се появява като едно допълнение на сцената (Римляни 5:20) добавяйки нов елемент в целия процес, но без да дава основанието за едно богословие на предполагаемата Исусова правда основана върху заслугите на „активното покорство.“

Второ, цялото разбиране на Павел за Мойсеевия закон е, че той никога не е имал цел да бъде една стълба за добри дела, по която човек може да се изкачи така че да получи статута на „правда.“ Той е бил даден, да, като път за живот (Римляни 7:10), но това е бил един път за живот *за хора, които вече са изкупени*. Нека да подчертаем това: Бог не е казал на Израел в Египет: „Ето, Тората Ми. Ако я пазите за година или две съвършено Аз ще ви освободя от робството“, но „Аз ви освободих понеже обещах на Авраам, че ще направя това. Когато и единствено когато съм направил това Аз ще ви дам пътя на живота, от който ще се нуждаете когато влезете в обещаната земя.“ Тази последователност в историята е от огромно значение когато достигнем, като скоро ще направим, до следствията от оправданието в Римляни 8. Да, Израел няколко пъти е искал да се върне обратно в Египет понеже било по-лесно да живее в робство отколкото да върви през пустинята с Бога и Неговия закон. Да, бунта и идолопоклонството на Израел в пустинята заплашвали да провалят обещаното наследство – но Божиата благодат (и молитвите на Мойсей) преодолели и това. Да, Мойсеевият закон продължавал (в историята

разказана в Писанията) да напомня на следващите поколения, че трябва да направят реална за самите себе си тази свобода от робството и идолопоклонството, която била дар на Божията благодат в изпълнение на обещанието. И, разбира се, по-късно най-лошото, с което Бог можел да заплаши Израел било те да изгубят обещаната земя, да бъдат изпратени обратно в Египет или във Вавилон. Но остава факта, че Тората, Мойсеевия закон, никога не е бил даван и не е възнамеряван като начин, чрез който отделните личности или нацията като цяло може, чрез покорство, да заслужи избавление от робството, изкупление, освобождение, спасение, „правда” или нещо друго. Дарът винаги предшества задължението. Това е начинът, по който действа заветното богословие на Израел. **Следователно е сериозна грешка на категориите, без значение колко може да е скъпата на част от реформираната традиция, включително част от моята собствена, да се смята, че Исус се е „покорявал на Закона” и по този начин е изработил „правда,” която може да се вменява на тези, които вярват в Него.** Да мислим по този начин означава да се съгласим, че в края на краищата „легализмът” е верен – и да превърнем Исус в най-големият легалист. В тази точка реформираното богословие изгубва посоката. То трябва да продължи критиката до самият ѝ край: „легализмът” сам по себе си никога не е бил опция, нито за нас, нито за Израел, нито за Исус.

Трето, дали по този начин изоставяме чудната блага вест на евангелието? По никакъв начин. Павел има различен, много по-библейски начин, за достигане до желаното заключение. Не „правдата” на Исус Христос е била „вменена” на вярващия. Вменени са Неговата смърт и възкресение. Това е смисълът на цялата 6 глава на Римляни. Павел не казва: „Аз съм в Христос. Христос се е покорявал на Тората. Следователно Бог гледа на мен като на покорен на Тората.” Той казва: „Аз съм в Христос. Христос е умрял и е бил възкресен. Следователно Бог гледа на мен – и аз трябва да се науча сам да виждам себе си така – като човек, който е умрял за греха и е бил възкресен за нов живот.”

Отговорът, който той дава на началния въпрос на глава 6 е един отговор свързан със **статуса**. Смъртта и възкресението на Исус е великата Пасха (1 Коринтяни 5:7), момента както и средството, чрез което ние сме освободени от робството на греха веднъж завинаги. Предизвикателството за вярващия – всъщност човек може да каже предизвикателството да се научим въобще да вярваме – е да „сметем,” че това е вярно, че човек наистина е оставил зад себе си положението на роб, че сега наистина е стъпил в земята на възкресението (Римляни 6:6-11). Всичко, което предполагащата доктрина за „вменената правда на Христос” предлага е предложено от Павел на това място, с тези термини и в тази заветна рамка.

Не мога да подчертая прекалено силно идеята на този принцип. Ние трябва да четем Писанията по техния собствен начин и през техните собствени очила вместо да налагаме върху тях една рамка на учение, без значение колко пастирски полезно може да ни се струва то, извлечена от някое друго място. Съществуват много неща, които са пастирски полезни в кратко или средносрочен период, които всъщност не са основани на най-дълбокия възможен прочит на Писанието. Това е просто едно свидетелство за Божията благодат: не е нужно да разберем всичко абсолютно правилно за да работи то! Но ако църквата желае да бъде изградена върху и да се храни от Писанието тя трябва да бъде *semper reformanda* подчиняваща всички традиции на Божието Слово. И когато занесем учението за „вменената правда“ пред Павел ние откриваме, че той постига това, което учението желае да постигне, по един напълно различен начин. Всъщност той постига повече. Да знаем, че някой е умрял и възкръснал е много, много по-пастирски значимо от това да знаем, че някой, посредством някой друг, е изпълнил Тората.

От Римляни 6 ние прескачаме направо на РИЛЯНИ 8. За човек, който цял живот се е занимавал с екзегетика да прескочи Римляни 7 е подобно на жаден ирландец да пренебрегне халба с „Гинес.“ Но ние трябва да направим това понеже нашата тема ни отпраща направо към великата глава където толкова голяма част от богословието на Павел е обобщено и прославлено. И в тази глава, независимо от традицията на някои екзегети, които казват, че Павел е престанал да говори за „оправданието“ и е преминал към други теми, самият Павел радостно работи върху **цялостните** следствия на това, което е казал в глави 3,4, и 5.

“*Сега прочее, няма никакво осъждане на тия, които са в Христа Исуса*” (Римляни 8:1). Това е, ако желаете, оправдание чрез инкорпориране. Павел не споменава вярата на нито едно място в Римляни 8, но истината за оправданието е темата на цялата глава, като Павел се връща към темите накратко споменати в Римляни 5:1-5 и ги развива в детайли, докато черпи от историята на християнския изход и неговото триумфално завършване, при което цялото творение споделя свободата на Божите деца (Римляни 8:18-26). Как може той да каже всичко това за оправданието в Римляни 8:1-11 и 8:31-39, без да спомене вярата? Отговор: понеже той още веднъж говори за окончателното оправдание, не за настоящото оправдание и изследва настоящия статус и задача на християните в светлината на това. С други думи той се връща към тази твърде пренебрегвана глава, Римляни 2, и най-накрая показва как тези, които са в Христос, които са умрели и са били възкресени с Него и са приели Неговия Дух, всъщност са тези, които *„изпълняват закона“* в по-широкия смисъл, за който той загатва в 2:25-29, тези които *„показват, че това, което законът изисква е записано в*

сърцата им” както в 2:15, тези, които „с търпение вършат добри дела търсейки слава, чест и безсмъртие” както в 2:7-11. В този и единствено в този контекст ние най-сетне откриваме как Павел свързва заедно (за нас) рискования пъзел на християнското морално покорство в радостта на увереността на окончателното спасение.

Ние отбелязваме, първо, какво означава „спасение.” Както обяснявам подробно в [Surprised by Hope](#) ние не сме спасени *от* света на творението, а сме спасени *за* света на творението (Римляни 8:18-26). Хората са създадени, за да се грижат за прекарания Божия свят и не е прекалено силно да кажем, че причините Бог да спасява хората не е, че Той ги е обикнал заради самите тях, а че ги е обикнал заради това, което те са в действителност – Негови настойници Негови вицерегенти над творението. За да направим този изцяло Павлов ход не е необходимо просто да адаптираме някои детайли в периферията на неговото учение за спасението, а да пренесем тежестта на цялото от там където то е лежало в западната църква дълго преди реформацията и – без да губим необходимото западно ударение върху кръста – обратно към космическия фокус, който източните християни никога не са губили. (Източното православие може да има други проблеми, но в това отношение ние, западните трябва да се поучим от тях. Една от най-големите трагедии на схизмата от 1054 г. била, че западът бил оставен да развие едно виждане за „спасението” и изтока едно учение за „преобразяването” докато всяко от тези неща се нуждае от другото за баланс и завършеност. Но това е друга история.) „Спасението” е от самата смърт и всичко, което води към нея и споделя разрушителният ѝ характер (скърби, утеснение, гонения, глад, голота, беда, нож) и всички сили, които използват тези неща, за да се противят на хората и да обезобразяват Божия свят. „Спасение” не означава „да умрем и да отидем в небето” както твърде много западни християни смятат вече дълго време. Ако твоето тяло умре и душата ти премине в безтелесно безсмъртие ти не си бил избавен от смъртта, ти просто си мъртъв. Това е причината възкресението да означава това, което означава: то не е просто едно странно чудо, а самият център на Божия план и цел. Бог ще обнови цялото творение и ще възкреси хората си за нов телесен живот, за да споделят с Него владението над Неговия свят. Това е, което „целия свят очаква” (Римляни 8;19).

Павловото учение за окончателното оправдание е здраво основано върху факта, че тази велика спасителна операция, това велико обновление на всичко *вече е започнато в Исус Христос и вече е приведено в действие от Духа*. Това е Павловата рамка за това, което ние приемаме за „християнска етика.” Нека да се изразя по следния начин: ако започнем просто с „оправдание чрез вяра” така както традиционно е било разбирано

в по-голямата част на протестантизма, ще се натъкнем на очевидния проблем, че „това, което сега правим” изглежда стои на пътя на „вяра от началото до края,” чрез която единствено ние се оправдаваме. Но ако следваме Павел и видим оправданието чрез вяра (както е в Римляни 3:21-4:25) **в по-голямата рамка на библейското богословие за Божия завет с и чрез Авраам за света, който сега се е изпълнил в Христос**, ще открием, че в тази по-голяма и изцяло Павлова рамка, има прав и лесен път за разбиране на (както понякога го наричат) мястото на „делата” в християнския живот без по какъвто и да е начин да изневеряваме на същността на „оправданието чрез вяра.”

Ето как работи това. Началното изречение на главата „*Сега няма никакво осъждане за тези, които са в Христос Исус*” (Римляни 8:1) формира един кръг с последното „*Нищо не може да ни отлъчи от Божията любов, която е в Христа Исуса нашия Господ*” (Римляни 8:39). Това е великата истина на Павел, която проповедниците в реформираната традиция винаги правилно са подчертавали, макар че не винаги са разбирали рамката на Павловата мисъл, в която всичко пасва заедно. Това, което липсва в голяма част от традицията са свързаните Павлови характеристики на (а) обновлението на творението и (б) обитаването на Духа. Идеята е изразена решително в 8:4 „*за да се изпълнят изискванията на закона (to dikaidma tou nomou) в нас, които ходим, не по плът, но по Дух.*” „Изискванията” на Тората е, както Павел намеква в 7:10 9 8:9-11, да даде живот - живот, който преодолява смъртта, новият живот на самото възкресение. Сама по себе си Тората не може да направи това поради „плътта” – т.е. греховната, бунтовна човешка природа – на тези, на които е дадена. Това е парадоксът на Мойсеевия закон, който Павел изследва (макар че ние не направихме това в настоящата книга) в глава 7. Но сега парадоксът е обяснен понеже реалността, към която Законът сочи се е явила в лицето и спасителната смърт на Месията Исус и последващия дар на Духа. Както Павел намека в 2:28-29 добавяйки едно ехо от новозаветните обещания на Еремия и Езекиил, духът е Този, чрез Чието действие Божите хора са обновени и отново направени Божи народ. И чрез енергията на Духа действаща в тези, които принадлежат на Месията се случва новият парадокс, в който християнинът действително упражнява свободна морална воля и усилие, но в същото време приписва това свободно действие на Духа. Идеята е следната: когато това се случва се появява едно очакване в настоящия християнски живот за окончателното избавление от греха и смъртта. Така „*макар че тялото е мъртво чрез греха Духът е жив поради правдата*” (Римляни 8:10). Павел не е престанал да говори за „правдата,” макар че по-голямата част от неговите тълкуватели са направили това до този момент. Както в глава 6 появата на тази дума показва, че той все още говори в рамката поставена в 5:12-21. „Правдата” тук служи като една дума

индикатор за цялата последователност на заветното и съдебното мислене развито в тази част на писмото.

С този парадокс (Духът действа в нас, ние действаме свободно) идва един внимателен баланс. Павел никога не казва, че настоящия морален живот на християнина „изработва“ окончателното спасение. Той гледа към него, той „го търси“ (Римляни 2:7). Той участва в него още предварително. Нито пък той казва, че човек трябва да постигне морално съвършенство преди някое от тези неща да придобие смисъл – човек никога не трябва да се примирява с половинчати морални усилия, но и никога не трябва да си въобразява, че покаянието и прошката са невъзможни за християнина, който все още съгрешава. В същото време той настоява, че знаците на живота с Духа трябва да са явни: *„ако някой няма Христовия Дух той не е Негов“* (Римляни 8:9) и *„ако живеете по плът ще умрете“* (Римл. 8;13). В Божието семейство не може да има пътници. Ние сме призвани да правим, чрез Духа, трудни морални избори които са противни на това, което света желае да прави, което физическото ни тяло желае да прави, което гордия и арогантен човешки дух желае да прави. Там където няма следа, че тези избори са направени и приложени на практика, предупреждава Павел, няма и знак за живот и той би призовал този човек към вида вяра, която той описва в Римляни 6: *„ако сте в Христос считайте себе си мъртви за греха и живи за Бога.“*

Накратко, не можете да имате едно Павлово учение за сигурността (и славата на реформаторкото учение за оправданието със сигурност е сигурността) без Павловото учение за Духа. Опитайте се да направите това и ще поставите върху човешката вяра прекалено голяма тежест, която след това ще повдигне всякакви допълнителни въпроси за вида вяра, за вярата и чувствата, за това какво се случва когато вярата се разколебае. Това на свой ред ще създаде реакции на опасение тъй като хората се оглеждат, за да видят едно предполагаемо протестантство, което изглежда счита силната емоционална сигурност на това да си спасен за критерий за това наистина да си спасен. И от тази каша изскачат още неща, не на последно място един анти-морализъм, който вярва в един вид богословие на освобождението, което винаги когато чуе някоя морална заповед протестира, че то вярва в благодатта, а не в Закона. Всичко това може да бъде избегнато стига да се прилепим към самият Павел.

При самият Павел последното славно потвърждение на увереността (Римляни 8:31-39) изобщо не споменава вярата. То **изразява** вяра, разбира се, но именно поради тази причина то не се **позовава** на вярата, точно както когато аз говоря за Бога използвам езикът си, но не говоря за езика си. Вярата е дъхът, който ни прави способни да хвалим Бога, не да хвали

дъха. И това велико, решително, кулминационно, трезво, но извисено твърдение на вярата е вяра не в самата вяра – класическата протестантска дилема ако не сме внимателни – но вяра в Бога, който е подействал в Своята всемогъща любов в смъртта и възкресението на Исус Христос, Своя Син. Този последен хвалебен химн, подобно на 5:1-11 на своето място и 5:12-21 на своето, поставя цялата тежест не на нещо в самия себе си, а единствено на Божиите постижения в Христос. Скрытата идея на пасажа, разбира се, е идентичността на „ние,” които говорим: „ние” които не можем да бъдем разделени от Божията любов в Христос сме „тези, които са в Христос” както в 8:1, тези, „които вярват в Този, Който е възкресил нашия Господ Исус Христос от мъртвите” (Римляни 4:23-25). „Ние” са тези, Духът изработва Своята животворна, свободна християнска святост, която извършва революция (Римляни 8:5-8, 12:1-2).

Друг парадокс: колкото повече Духа работи в човешките сърца толкова по-малко те ще мислят за своите трудни морални усилия, тяхната работа за Божието царство като за „заслужаващи” нещо или „квалифициращи ги за” нещо понеже все повече гледат встрани от себе си и се радват на уникалния триумф на Божията любов в смъртта и възкресението на Месията.

Ако се опитвате да разберете оправданието чрез вяра в рамка по-тясна от тази не се чудете, че парчетата от пъзела не пасват напълно. И ако, когато ви бъде посочена по-голямата Павлова рамка, реакцията ви е отново докажете: „Но слънцето все още се върти около земята – погледнете, ето го!” спомнете си, и Римляни 8 е най-доброто място да ви помогне да си спомните това, че спасението не е просто Божия дар *за* Неговия народ, но Божия дар *чрез* Неговия народ.

Защо тогава Павел не говори за вярата между 5:2 и 8:39, макар че целият пасаж се отнася за оправданието, в смисъла на окончателната присъда, която остава основана на Божията любов в смъртта и възкресението на Исус? Трудно е да докажем нещо, което не ни е казано. Но причините може да са две. Първо, в нито един момент през целия този дълъг аргумент той няма нужда да подчертава, че Божият народ се състои в еднаква степен от евреи и езичници. Той вече е казал това в 3:21-4:25 и ще се върне към него малко по-нататък в 9:30-10:13. Това е тясно свързано с втората идея: в този пасаж той гледа към бъдещия ден когато Бог ще сложи в ред целия свят и ще възкреси Своите хора за нов живот. „Оправданието чрез вяра” се отнася за *настоящето*, за това как вие можете да кажете кои са тези хора и кой ще бъде прославен в последния ден. Той се радва на това в глава 8, не като дава една по-нататъшна дискусия която да допълни казаното в 3:21-4:25, а като гледа от него към *последения* момент на възкресението,

последното прославяне и новото творение. Лингвистичната идея в Римляни 5-8 (липсата на *pistis*) по този начин сочи към една скрита богословска идея, която е от огромно значение за цялата тема. Свободното говорене за „спасение чрез вяра“ (един израз, който Павел никога не използва. Най-близкото до което той достига, както видяхме, е Ефесяни 2:8: „*По благодат сте спасени чрез вяра*“) може сериозно да подведе хората, така че те да започнат да смятат, че можем да изградим една цялостна Павлова сотериология единствено от елементите „вяра и „дела“ както „делата“ от всякакъв вид да изключени като вредни и компрометиращи чистотата на вярата. За Павел едно ударение върху „оправданието чрез вяра“ винаги представлява ударение върху **настоящия статус на всички Божи хора в очакване на последния съд**. Но когато поставим това върху неговият по-голям, заветна контекст до и интегрирано с „да бъдем в Христос“ и всички останали елементи от тази сложна мисъл тя винаги е изпълнена с думи за Духа. Имплицитното обвинение, че Павловото богословие, което аз представих може да накара хората да поставят вярата си в „някой или нещо друго различно от разпънатия и възкръснал Спасител“ (Карсън в отзива на книгата на Пайпър) е сериозно погрешно. Павел приканва своите читатели да вярват **едновременно** в Исус Христос **и** в Отец, Чиято любов триумфира в смъртта на Неговия Син – **и в Светия Дух, Който прави тази победа действена в нашия морален живот и Който ни прави способни да обичаме обратно Бога** (Римляни 5:5, 8:28). Проблемът с едно предполагаемо реформирано богословие е, че то просто не е достатъчно библейско. То също така не е достатъчно тринитарно. Двете неща вярват заедно, разбира се, и се присъединяват към два други недостатъка. Първо, голяма част от западната протестантска мисъл е недостатъчно свързана с творението (някои, разбира се, се плъзгат обратно към краен дуализъм). Второ, голяма част от западната протестантска мисъл е недостатъчно фокусирана върху Израел (някои, разбира се, се плъзгат към един радикален анди-юдаизъм). Това е втората опасност, която подчертава необходимостта от нашата последна ексегетична секция.

VIII

Ако не вярват на Мойсей и пророците, казва Авраам в притчата на Исус, няма да повярват дори някой да възкръсне от мъртвите. По същия начин и ние можем да кажем: ако не разбирате Божият-единствен-план-чрез-Израел-за-света няма да разберете и мястото на глави 9-11 в посланието и в мисълта на Павел като цяло. Разбира се, тук нямаме възможност да разгледаме цялата секция и затова аз препращам към други мои книги. Трябва да се концентрираме върху секцията, която е толкова централна както като богословие така и като литературна структура: Римляни 9:30-

10:13. Предметът на този пасаж е Божията правда, правдата на Божите хора, тяхното спасение и как то може да бъде постигнато и, преди всичко, заветът. Тези неща, разбира се, пасват заедно. Понеже сега Бог е в „правилни отношения“ както като праведния съдия на света и по-конкретно като Бога на завета с Израел, сега Той е постановил статуса на „правда“ за Своя народ, резултат от който е „спасението“ т.е. избавление от смъртта и всичко, което тя причинява. В този момент Павел се движи от единия край на Петокнижието към другия, но остава в същата мисловна рамка. След като в глава 4 е вкоренил своето изложение за оправданието в Авраам и го е развил използвайки ехото от историята на изхода в глава 6-8 той завършва с Второзаконие.

Второзаконие 30 е толкова очевидно „заветна“ глава, че е изненадващо, вземайки предвид нейната явна централност в Римляни 10, че хората не са загрижени за централността на заветното мислене тук и на други места при Павел. Мисля, че проблемът е, че пасажът, за който става въпрос (Римляни 10:5-11) изглежда толкова неясен и труден, че егзегетите са преминали набързо през него без да се осмелят да погледнат наляво или надясно, за да не би чудовищата да изскочат от храстите и да ги погълнат, а богословите са го пренебрегнали напълно и са намерили друг заобиколен доктринален път, по който да избегнат проблема. Но когато погледнем дори накратко мястото във Второзаконие 30 в неговия собствен контекст и начина, по който то е използвано от други евреи от онова време всичко става ясно. Както често се случва пасажът, който първоначално ни е озадачавал се оказва, че съдържа ключът за всичко останало.

Ние трябва да разберем линията на мисълта, която започва в 9:6 и продължава до това място. Павел разказва историята именно на Израел и завета, започвайки с Авраам, Исаак и Яков (9:6-13) и продължавайки с Мойсей и фараона и случката със златния телец (9:14-18). След това той се обръща към периода на пророците, т.е. периода когато Бог предупреждава Своя народ, че провалът да живеят според завета би означавал присъдата на плена с надежда едва за малък остатък (Римляни 9:19-29). Както знаем от други съвременни преразкази на историята на Израел, които повече или по-малко „осъвременявали“ историята, много евреи все още виждали себе си в периода на плена и очаквали новия изход, който ще доведе до обновяването на завета и всички обещани преди много време и дългоочаквани благословения. За мнозина, както знаем от други текстове, това означавало изследване на древните Писания, които говорили за Божието възстановяване на Неговия народ. Сред тези текстове Второзаконие 30 заема важно място както знаем от книгата Варух и свитъка известен като 4QMMT.

Може да е полезно да обясним накратко вътрешната логика на Второзаконие 27-30. Глави 27-29 описват заветните задължения, които Бог поставя върху Израел и сигурните резултати както от послушанието така и от непослушанието. Това завършва с една ужасяваща картина на плена, който е резултат от непокорството и с едно обещание за възстановяване от другата страна на този плен.

Вътрешната логика на всичко това трябва да е ясна. Израел носи Божиите обещания за света. Настоящността на Израел над земята и Божието благословение над това настоящиство е предварителен знак за тази крайна цел (която Павел обяснява в Римляни 8:18-26). Следователно пленът не е произволно наказание за непокорството. То е неизбежното следствие от идолопоклонството и бунта на Израел. Творението е създадено, за да цъфти под мъдрото настоящиство на хората отразяващи любовта на Бога Творец. Когато хората се бунтуват творението също страда. Следователно хората трябва да бъдат изгонени от градината. Израел повтаря първия грях на Адам и Ева. Така както Битие започва с едно видение за обещано благословение и призив превърнали се в провал и трагедия така и Второзаконие, в своя край, вижда Израел да преминава през същото изгонване-от-градината – само че сега с обещание за изкупление, за подновяване на завета. Народът на Авраам ще наследи земята, но ще отиде в плен. За да изпълнят отдавна дадените Божи обещания (Римляни 3:1-8) е необходимо този плен да бъде прекратен, за да може историята да достигне точката предсказана от Мойсей във Второзаконие 30, точката към която пророци като Еремия и Езекиил са гледали назад, за да получат нова надежда.

Посланието на Павел в Римляни 10 е, че тази точка е достигната с Месията. За да разберем значението на делото на Месията, казва той, трябва да я видите с термините на картината на Второзаконие за обновяване на завета. Този пасаж не е, както често се твърди, един неясен и труден начин да се каже: „За да отидете на небето вие не трябва да вършите добри морални дела, а само да вярвате.” Това е една сериозно изопачена карикатура на това, което казва Павел. Истината, към която тази карикатура сочи е истината, която, още веднъж, се съдържа в по-голямата мисловна схема на Павел. За да се обърне към въпроса за Божията вярност към Израел – т.е. към въпроса за „Божията правда” – той трябва да продължи да разказва историята за тази вярност, не просто от Авраам до настоящия момент, но чрез основното откровение за тази заветна вярност (Римляни 3:21) в Месията Исус и оттам нататък към новото дело, което се случва напред в и чрез което тази вярност действа мощно за спасение „*първо на евреина, а после и на езичника*” (Римляни 1:16). Павел е поставил въпроса за спасението на евреите в 10:1 придавайки с това една нова

неотложност и усещане за посока на продължаващата история за Бога и Израел, която продължава от 9:6 чак до 10:21. Въпросът, който трябва да получи отговор и който може да бъде отговорен чрез Божието обновление на завета в Христос и чрез Духа и чрез заветното участие (главното благословение, на което е самото спасение) вече е било намекнато в 2:25-29.

В този контекст аз не се колебая да кажа, че *dikaio syne* в (:30 и 9:31 трябва да бъде разбирано с термините на *участието в завета*. Езичниците не са търсели подобно участие, но са го намерили. Израел го е търсил, но не го е получил. Или по-скоро – тъй като като обикновено Павел не казва точно това, което очакваме да каже – Израел търсещ един закон за заветно участие не е получил този закон. Силата на това не трябва да бъде притъпявана както често е било правено в протестантската егзегетика, сякаш човек трябва да се опитва да спре Павел да каже нещо положително за Закона. Проблемът не е самият Закон, Павел вече е казал това в 7:7-8:11. Проблемът е в Адамовата природа на Израел (както Павел се изразява „Законът беше отслабнал чрез плътта,” Римляни 8:3). И така, когато Израел се опитва да получи привилегията на участие в завет чрез пазенето на закона опита се проваля, както отново казва глава 7: Заповедта, която обещава живот всъщност докарва смърт. Сега ние сме върнати обратно не само до глава 7, но до 3:19-20: Законът носи познаване на греха. Приемете додаденият от Бога Закон, казва Павел на евреите (и на своето предишно себе!) и вие сте приели това, което ще ви посочи като престъпник, закононарушител, на едно ниво с всички „грешници,” които се намират извън завета.

Така проблемът не е, че Израел се опитва да постигне една правда основана на дела в стария протестантски смисъл т.е. да се опитва да заслужи Божието благоволение чрез вършенето на морално добри дела. Израел, да си спомним още веднъж, е народът, който Бог е избавил в изхода, чийто закон е бил пътят на живота за вече изкупения народ. Не: грешката на Израел, тук и навсякъде, е че той си е представял, че Божията цел не е бил единия-план-чрез-Израел-за-света, а единия-план-чрез-Израел-отделно-от-света. Израел е взел Божията по-широка цел и я е свел до самия себе си. Мартин Лутер вижда същността на греха в това да бъдеш „обърнат към самия себе си.” Израел е извършил този основен грях чрез опита да се скрие и да прилепи към едно заветно участие, което да е за евреите и единствено за евреите, една национална идентичност обозначена от „делата според Тората,” които прогласявали еврейската различимост. Това има предвид Павел когато казва, че „не го търсеха (Закона) чрез вяра, а някак си чрез дела” (Римляни 9:32). Но цялата идея на Римляни 9-11 е следената: *дори този провал не е извън странната цел на Бога*, както е

показано в Исаия когато той говори за един камък за препъване който Самият Бог е положил в Сион (Римляни 9:32-33). Иронично, провалът на Израел се е оказал същият като на мнозина екзегети: да пренебрегнат единия-план-чрез-Израел-за-света, с други думи, заветния план на Божията вярност към него. Именно това казва Павел когато започва да отговаря на своя собствен въпрос за спасението на Израел (Римляни 10:1). Обръщайки се още веднъж не само към своите съвременници, но и към своята собствена предишна идентичност, той заявява, че те имат „ревност за Бога, само че,” за съжаление, „не според пълното знание.” Ревността е погрешно насочена понеже те не разбират единствения Божи план и как трябва да работи той *за* тях и *чрез* тях. „Те не познават Божията *dikaiosyne* и се стремят да поставят своя собствена *dikaiosyne* като по този начин не се покоряват на Божията *dikaiosyne*.” С други думи те не разбират природата, формата и целта на своята собствена контролна история, историята, която Павел разказва от 9:6 нататък и смятат, че това е една история за самите тях вместо за Бога Създател и за космоса, в която те играят ключова роля. Но въпреки това единствения Божи план побеждава (Тук Павел е много близо до по-ранния преход на Римляни 3:1-8 в Римляни 3:21-31) понеже планът винаги е бил *единствения план чрез Израел в личността на Месията* за света. „Месията е кулминацията на Тората, така че да има *dikaiosyne*, заветно членство за всички, които вярват.” Така 10:4, един от най-противоречивите стихове на Павел (понеже думата може да означава както „край” така и „цел” и понеже Павел изглежда има предвид някаква комбинация от двете неща с по-голяма тежест върху втората), показва своят пълен резонанс не в лутеранаската схема където законът е нещо лошо отхвърлено в Христос, нито в калвинистката схема където законът е нещо добро, на което Христос се покорява и по този начин закупува „правда” (отбелязваме правда основаваща се на дела), която след това да бъде „вменена” на тези, които вярват, но в собствената еврейска рамка на самия Павел, историята за Бога и Неговата вярност към Израел, която достига своята цел в Месията.

Резултатът е, че дългоочакваното обновяване на завета, за което говори Второзаконие, най-после се е случило. Да, Мойсей наистина казва, че онзи, „който върши тези неща” ще живее чрез тях (Римляни 10:5 цитирайки Левит 18:5). Но какво означава сега „да върши тези неща?” Павел не мисли с термините на безлична сотериологична сметка за печалба и загуба, в която някой или ”върши” дори неща, за да спечели Божието благоволение или вместо това решава да вярва на Божията прошка. Той мисли с термините на обещаното обновяване на завета, което, когато дойде, ще направи възможно едно напълно различно „вършене на закона,” от всичко което преди това са си представяли хората – точно както е загатнато в Римляни 2:25-29 и други очевидно странни текстове като 1 Коринтяни 7:19

(„Обрязването е нищо необрязването е нищо, но всичко е пазенето на Божите заповеди.”) Всъщност той мисли за обновяването на завета, което е очевидно това, за което се говори във Второзаконие 30, когато то говори за едно „вършене на закона,” което не е трудно и не изисква някой да го свали от небето или да го извади от морските дълбочини. Това „вършене” на закона, казва Павел, е обявено чрез „правдата от вяра” т.е. чрез посланието за основано на вяра обновяване на завета. Можем да си спомним как Павел анализира вярата на Авраам – така че тя се оказва същата вяра, която християните имат когато вярват „в Бога, Който е възкресил Исус Христос от мъртвите” (Римляни 4:23-25). Сега той прави същото с обновяването на завета, за който се говори във Второзаконие 30. Там той чете за едно ново състояние, при което Божието слово ще бъде „близо до теб до устата ти и до сърцето ти,” сякаш Бог го е изпратил от небето и го е извадил от бездната. Да, казва той: това е условието, което намирате в християнската вяра, в изповедта, че Исус е Господ (с други думи, че Той е самото въплъщение на Самият ЯХВХ) и вярвайки със сърцето си, че Бог го е възкресил от мъртвите. **Когато хората вярват в благовестието на Исус и Го изповядат като Господ те на практика правят това, което Тората е желала през цялото време и следователно показват необходимите белези на обновяването на завета.** „Хората,” за които става дума, разбира се, са всички, както евреи така и езичници. Най-накрая единственият план се е изпълнил чрез Мисията на Израел за света. Оправданието чрез вяра е тясно свързано с включването на езичниците, не понеже Павел е престанал да мисли за сотериологията и е преминал към нещо не толкова вълнуващо, а именно еклесиологията, а именно понеже самата сотериология е вкоренена в единия-план-чрез-Израел-за-света. Достъпа на целия свят до тази вяра и по този начин до спасението е сигурния знак, не толкова за истината на една конкретна абстрактна схема за спасение пред някоя друга, а за факта, че е настъпил нов ден, заветът най-сетне е обновен и „спасението” може да бъде намерено от всеки не чрез някакво ревностно придържане към завета по начина, по който той е бил изявен – което просто е достигало до идентифицирането на проблема описан в Римляни 7 – но в Божието решително постижение в Господа, Месията Исус. Тези, които „няма да се посрамят” (Римляни 10:11, цитирайки Исаия 28:16 и по този начин напомняйки за Римляни 9:33) не са тези, които се държат за белезите на националните привилегии, а тези, които виждат че тяхната цел като нация се е изпълнила в техния Месия. Надявам се, че е ясно, че това означава едно богато и ясно утвърждаване на добротата и даването от Бога на народа на Израел и на техния закон, заедно с утвърждаването, че съдбата на Израел трябва да бъде разбрана като водеща към Месията Исус.

Нито пък Духът липсва от това описание, макар да не е изрично споменат. „Всеки който призове Господното име ще се спаси” (Римляни 10:13): Павел цитира друг текст за обновяването на завета, този път от пророците. Този текст е важен понеже продължава да отговаря на предполагаемият въпрос от Римляни 10:1: Как ще се спаси Израел? Но различни намеци се появяват от целия пророчески текст, за който говорим като самият пасаж е цитиран от Петър в Деяния 2 в денят на Петдесетница. „Ще изляе Духът си на всяка твар...И тогава всеки, който призове Господното име ще се спаси.” Това, казва Павел, е начинът, по който Богът на Израел изпълнява Своите древни обещания. Това е обновяването на завета. Това е причината сега да се нуждаем от мисия сред езичниците. И затова ние трябва още веднъж да е изправени пред въпроса (Римляни 11) за мястото на Израел в този нов свят, този нов завет.

Това са въпроси за друго време и място. Но моята идея тук беше, че този заветен прочит на Римляни 9:30-10:13 има много по-добър и по-детайлен смисъл относно целия този текст от обичайните реформаторски прочити без значение дали става дума за лутеранската традиция, с едно отрицателно виждане за закона или за клавиристката традиция с положително виждане. (Ако трябва да избирам между двата, аз, разбира се, бих избрал калвинистката, но вярвам, че виждането, което току що изложих е по-добро.) Оправданието чрез вяра – Божията декларация в настоящото време, че всички, които вярват, че Бог е възкресил Исус от мъртвите, всички, които са Го изповядали като Господ, са истински членове в обновения звет и по този начин могат да имат увереност за крайното спасение – принадлежи неразделно, по причини, които бяха ясно изложени в рамката на Павловото виждане за единствения Божи план чрез Израел и по този начин чрез Месията на Израел за всички народи и за целия свят. Да смаяваме тази по-голяма картина означава да изопачим всички доктрини, които се съдържат в нея. Да направим крачка назад и да се вгледаме в цялостната картина означава още веднъж да бъде поразени от дълбочината, богатството, милостта и целите на Бога (Римляни 11:33-36). Някои опити да се твърди, че т. нар. нова перспектива върху Павел включва едно смаяване, едно омаловажаване, едно заменяне на славата на един велик суверенитет с баналните твърдения на една прагматична еклесиология просто не са верни. Още веднъж ако започнем с Ефесяните колко различно би изглеждало всичко. Сега поне можем да видим цялото величие на цялата Павлова картина. Нищо от това, което реформаторската традиция се е стремяла да подчертае не е изгубено. Но тези неща сега са поставени във връзка едно с друго и аз твърдя, че са усилены, чрез едно всеобхватно видение, една висока еклесиология идваща от високата христология на Павел и водещи до една висока мисиология на всеобщо обновяване, всичко това поставено в рамката на най-високото учение,

Павловото видение за Бога, Който дава обещания и се показва верен на тях, Богът, Чийто цели са неизследими, но все пак открити в Исус Христос и действащ чрез Светия Дух, Бог на силата и славата, но преди всичко на любовта.

Остава една последна бележка. Павел, разбира се, подчертава спасителната смърт на Исус когато представя тази кратка схема на благовестието в 1 Коринтяни 15:3-8. Но е интересно, че в двата ключови текста в които той говори за вярата на християните като въплащаваща вярата, за която се говори в Стария Завет – Римляни 4:23-25 и Римляни 10:23-25 – възкресението застава в центъра. Разбира се, тук не става дума за или-или. Възкресението остава възкресение на разпънатия и неговото значение не на последно място е знак, че кръста е една победа, не поражение (1 Коринтяни 15:17). И в 4:23-25 Павел бързо добавя, че Исус е бил „*предаден на смърт за прегрешенията ни.*” Но втората част от стиха е, че Той е бил „*възкресен за оправданието ни.*” Изглежда има нещо относно връзката между възкресението и оправданието, което нашата западна традиция не е схванала. Оправданието не е просто прощката и отмахването на греховете колкото и ключово и прекрасно да е това. То е декларацията, че тези, които вярват в Исус са част от основаното на възкресението едно единствено семейство на единия Бог-Създател. Всяко проповядване на оправданието, което се фокусира единствено или дори основно върху смъртта на Исус и нейните резултати свършва единствено половината работа. Оправданието не е свързано единствено с това „как греховете ми могат да бъдат простени.” То е свързано и с това как Бог създава в Месията Исус и в силата на Неговия Дух едно единствено семейство, празнувайки тяхната прошка веднъж и завинаги и тяхното „няма осъждане” в Христос, чрез Когото Неговата цел може да достигне до края на земята. Всичко това, разбира се, може да стане ясно от един прочит на евангелията, но уви, същата тази западна традиция, която е подчертавала кръста за сметка на цялостното богословие на Павел за възкресението също така е подчертавала една предполагаема Павлова сотериология за сметка на богословие за Божието царство, открито в евангелията. Това също е друга история.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Какво да кажем за това? Ако Павел е откъм нас, кой може да е против нас?

Текстът е текст.

Както е казал Ърнест Кесмън преди едно поколение ние трябва да предполагаме, че текста притежава вътрешна логика макар отначало тя да не е напълно разбираема за нас. Това е моята начална и крайна точка: кое виждане за конкретните теми, предмети, дори „доктрини,” има най-голям смисъл въз основа на текста? Аз отдавам значителна тежест на благородните традиции, които са поддържали църквата през годините. Разбира се, аз не винаги съм съгласен с тях и сред самите реформатори и различните им наследници съществуват значителни несъгласия, които показват, че е необходима допълнителна работа, която вероятно ще включва дори различни промени на парадигмата. Това също е в съгласие с вярванията на реформаторите: Бог винаги има още светлина, която да даде от Своето Слово. Така казал пуританът Джон Робинсън когато се сбогувал с пилигримите от Мейфлауър през 1620 г. Ако старите учители, казал той, живееха днес, „те биха били готови да приемат по-нататъшната светлина, която са получили.” Това, разбира се, е едно опасно учение. Много групи са учили всякакви необикновени неща претендиращи, че имат „повече светлина” за своите странни твърдения. Но ако светлината дойде и ние я видим да идва, от Словото, от самото Писание, не съществува традиция толкова силна, почетна или преди това плодоносна, която не трябва да е готова да се учи от нея. Това е основата на всичко, което аз се опитвам да направя.

Нека да обобщя докъде стигнахме. Това, което се появи от текста е преди всичко фактът и постижението на Самият Исус Христос по начини, които западната традиция, протестантска и католическа, лутеранска и калвинистка – да, също англиканската – често не е разпознавала. Писанията представят една масивна и силна история, чиято кулминация е идването на света на уникалния Син на единия, истински Бог Творец и преди всичко Неговата смърт за греховете и възкресение от мъртвите. Цялата християнска вяра, надежда, молитва и живот се случват в тази светлина. Но историята, на която Исус Христос е фокусната точка е историята на цялото Божие творение фокусираща се след това върху Авраам и неговото семейство и върху тяхната история както странни, носещи обещание хора. Това е също така историята, макар и незвършена, на това, което Исус Христос продължава да върши и да учи чрез дарът на Своя Дух преди денят, когато това, което Бог е извършил в Исус на възкресение Той ще извърши не само за Своя народ, а и за цялото творение. Всеки опит да се даде описание на едно учение, което изключва

призивът на Израел, дарът на Духа и/или изкуплението на цялото творение е обречено да бъде по-малко от изцяло библейско. И където това се случва можем да очакваме изопачения. Както и боричкания между изопаченията – и между тях и всеки, който се опитва да отвори очите им за по-широкия свят. Това, разбира се, не е твърдение, че аз съм разбрал всичко правилно, а моите критици грешат напълно. Това е един опит да кажа, че нашите несъгласния трябва да бъдат поставени на една по-широка карта от тази, която обикновено се използва.

По-конкретно, когато поставим картината на Бога, Исус и Духът на по-добър фокус ние откриваме това, което аз широко, но вярвам все пак удачно, нарекох *заветно* богословие, вярата, че Богът Създател е призовал семейството на Авраам към един завет с Него, така че чрез това семейство целия свят да може да бъде освободен от проклятието на греха и смъртта и да се радва на благословенията и живота на новото творение. Да смятаме това, както Джон Пайпър и други са правили, за страничен въпрос, за избягване на посланието за свободната прошка и увереност на живота в Божия нов свят, за мен е необяснимо. Мога единствено да заключа, че все пак не съм се изразил ясно – една ситуация, която надявам се настоящата книга донякъде изкупва.

В това заветно богословие, дадените от Бога средства за поставяне на света в ред, ние редовно откриваме метафората за *съдебната зала*. Това не е случайно, сякаш това е просто една метафора сред множество други за това как Бог прощава греховете на хората, довеждайки ги до отношение със Себе Си и уверявайки ги в тяхната бъдеща надежда. Това е една изцяло удачна метафора, чрез която Павел може да изрази и да развие библейското разбиране, че Богът, Съзателят, трябва да „съди” света в смисъл най-накрая да ги постави в ред – и че Бог е извършил този съд в средата на историята именно чрез изпълняващото завета дело Исус Христос, справяйки се с греха чрез Неговата смърт, започвайки един нов свят чрез възкресението Му и изпращайки Неговият Дух, Който да направи човешките способни, чрез покаяние и вяра, да станат малки ходещи и дишащи предварителни части от това крайно ново творение. Според тази присъда, която е осъществена и публично заявена чрез смъртта и възкресението на Исус всички, които са „в Него” са сметнати за умрели и възкръснали с Него, така че от Божия гледна точка техните грехове повече не могат да бъдат използвани срещу тях и те стоят на земята на възкресението най-накрая свободни да живеят като истински хора. И знакът на даденото от Духа членство в семейството на Божия обновен завет не е нито повече нито по-малко от вяра – по-конкретно вярата, че Исус е Господ и че Бог го е възкресил от мъртвите. Тази вяра, която е еднакво достъпна за всички, както евреи така и езичници, показва със

своят обхват както и със съдържанието си, че тук ние виждаме началото на това обновяване на космоса, това събиране в едно на небето и земята, което казва на началствата и властите, че Божията богата мъдрост е дошла с раждането на Господ Исус Христос.

Накрая, както вече е станало ясно, тази съдебна присъда изпълняваща Божия заветен план и изцяло основана върху самият Исус Христос е произнесена в *настоящето*, единствено на основата на вярата както и в *бъдещето*, в денят когато Бог ще възкреси всички, които вече са обитавани от Духът. Настоящата присъда дава *увереността*, че бъдещата присъда ще ѝ съответства, Духът дава *силата*, *чрез която* тази бъдеща присъда когато е произнесена, ще съответства на живота, който вярващият е живял. „*Няма осъждане за тези, които са в Христос Исус понеже на животворящия Дух в Христос Исус ме освободи от законът на греха и на смъртта.*” Това отваря пътя както за една по-ясна и изцяло Павлова оценка на и мотивацията за личния призив, мисия, святост и единство на църквата като цяло и вътре в този призив святост и членство в едното тяло на Христос за всеки вярващ.

Къде тогава е хваленето с човешките традиции (включително тези на Реформацията)? Изключено е. Чрез какво богословие? Чрез някаква ревизионистка глупост? Не; чрез богословието на самият Павел. Понеже ние разбираме, че едно учение, което е установено от цялото Писание във връзка с цялата Троица и не чрез частичен прочит на Писанието или небалансирано упование единствено на делото на един от членовете на Троицата. Бог е един и ще изяви славата си като Създател, като въплътен Син и като могъщ Дух прегръщащ по този начин както истините, които реформаторите са желали да прогласят така и истините, които те, в своята ревност, са оставили настрана. Отхвърляме ли тогава ние реформаторската традиция чрез едно подобно богословие? Напротив, утвърждаваме я. Всичко, което Лутер и Калвин са желали да постигнат е включено в тази славна рамка на Павловата мисъл. Разликата е, че докато за някои от неговите последователи това наистина е изглеждало така сякаш слънцето се върти около земята сега ние виждаме реалността. Възкръсналият Син е фиксираната точка в която орбитата се движи, Този, Който държи Своя народ със силата Си и ги поддържа чрез любовта Си, Този, на Когото, заедно с Отца и Духа, да бъде цялата любов и цялата слава сега и завинаги.