Содержание

Предисловие

Часть первая. Оправдание

Глава1. Источники идеи оправдания

1.1Праведность

1.3Терминология и значение

1.2Праведность перед Богом как залог оправдания человека

1.3 Божья праведность как основа оправдания

1.4Праведность в Новом Завете

Глава 2. Общие понятия

2.1 Терминология и значение "оправдания"

2.2 Эсхатологический аспект оправдания

2.3 Оправдание в свете Нового Завета

2.4 Природа и характеристики оправдания

2.4.1 Юридическое значение оправдания

2.4.2 Оправдание и освящение

2.4.3 Оправдание и прощение

2.4.4 Оправдание и усыновление

2.5 Оправдание и вера

Глава 3. Оправдание и церковь

3.1 Период Патристики

3.2 Период Реформации

3.2.1 Лютер о судебном оправдании

3.2.2 Ответ Католической Церкви Лютеру

3.2.3 Различия среди реформаторов по поводу оправдания

3.3 Оправдание верой в прочтении XX века

3.3.1 Новые взгляды на старые традиции

Часть вторая. Павел и оправдание

Глава 4. Павел в историческом контексте

4.1 Павел иудей

4.2 Павел и закон

Глава 5. Основания и средство оправдания

5.1 Праведный народ

5.2 Приверженность к традициям и сотериология иудаизма

5.3 Что не так? - ответ апостола Павла сотериологии иудаизма

5. 4 Христос распятый - откровение Божьей праведности

Глава 6. Повестование об "Оправдании"

6.1 Введение

6.2 Новый взгляд на старые традиции

6.3 Будущее стало настоящим

6.4 Противостояние

6.5 Павел отстаивает свою правоту

6.6 Праведность Божья явленная в Аврааме

Авраам не оправдался делами закона

6.7 Путь к оправданию через веру

Авраам оправдался через веру

6.8 Вмененная праведность Христа

Часть третья. Заключение

Глава 7. Выводы

Библиография

Предисловие

На протяжении веков Церковь испытывала разное отношение к учению об оправдании. Интерес к оправданию менялся в соответствии с тем, как теологи оценивали библейское представление о том, что связь человека с Богом установлена законом и грешников ожидает Его гнев и осуждение. После апостолов серьезнее всего к этой идее отнеслось позднее Средневековье. Как указывают источники, к вопросу об оправдании стали все чаще обращаться на заре XVI века. Считается, что именно Мартину Лютеру принадлежит честь повторно провозгласить в XVI веке истинность оправдания верой.

Название работы «Павел и оправдание». Такое название выбрано не случайно. Дело в том, что зачастую, мы представляем себе «учение об оправдании верой» основываясь на работах Августина, Лютера. Можно было бы назвать работу «Августин и оправдание», «Лютер и оправдание», - так как именно в период жизни этих христиан учение об оправдании верой обращало на себя особенное внимание. Августин, в начале V века отстаивал спасение только ничем не заслуженной благодатью в спорах с Пелагием, в XVI веке Лютер в полемике с Эразмом. В XX веке ряд ученых высказало мнение, что в «нынешнем «догматическом богословии» учение об оправдании приобрело смысл, весьма далекий от того, что имел в виду Павел». Вследствие этого, целью данной работы является:

* Исследовать на основе текстов ап. Павла, что такое оправдание.
* Показать, что «учение об оправдании» и все, что с ним связано - незаслуженно недооценено сегодня в Церквах. В современной Церкви, к сожалению, оно оказалась не в чести (как впрочем, оно было и во время предшествующее Реформации).

В **1 главе** «источники идеи оправдания» я рассмотрел саму идею оправдания и ее источников.

**2 глава** «Общие понятия» посвящена различным аспектам учения об оправдании верой, терминологии слова «оправдание».

**Глава 3** «Оправдание и Церковь» кроме исторического обзора, посвящена исследованию споров, которые разгорелись вокруг Павлова «учения об оправдании». Я не стремился здесь дать исчерпывающее их толкование, но попытался уделить внимание тем разногласиям, которые как в прошлом, так и сейчас остаются актуальными.

Вторая часть работы посвящена именно ап. Павлу и учению об оправдании:

* Тому, как на формирование взглядов Павла повлияло его воспитание.
* Тому, как его учение перекликается с учением Иисуса Христа, как оно произрастает из учения и деяний Иисуса. Доктрину об оправдании мы привыкли связывать с посланиями ап. Павла; но учение апостола предвосхищено еще в Евангелии.
* Тому, как встреча с Христом повлияла и изменила Павла – иудея.

Эта работа не претендует на какие-либо открытия в области богословия апостола Павла, тем более, что в современной ситуации существует большое количество разнообразных исследований (в основном написанных на иностранных языках, вследствие чего оказались недоступными для меня) по этому вопросу. Однако, находясь под давлением различных мнений и позиций, мне хотелось определиться и составить свое мнение по данному вопросу.

Но даже после года, проведенного за этой работой, я по-прежнему чувствую себя где-то далеко от познания истины - так много предстоит еще исследовать, увидеть и понять.

Мое исследование не претендует быть глубоким исследованием богословия ап. Павла и соответственно вопроса учения об оправдании. Но все же думаю, мне удалось раскрыть ключевые темы учения об оправдании, и таким образом, хотя бы отчасти прояснить, что на самом деле говорил апостол, и что он имел в виду, когда говорил об оправдании.

Толкование идей апостола Павла - великого христианина, мыслителя - дело, которое требует большой посвященности в саму суть этих идей, - дело довольно рискованное. Потому что, начиная писать об оправдании и ап. Павле, мы неизбежно вступаем в диалог, который начался задолго до нас. О "Павле и оправдании", как уже было отмечено, написано много солидных исследований. Особенный интерес к Павлу и его наследию был проявлен в недавно минувшем XX столетии. Такие исследователи, как Швейцер, Девис, Кеземан, Сандерс, Данн, Райт, - открыли по-новому значение идей и текстов апостола Павла.

Если мы занимаемся исследованием текстов апостола Павла (или любых других текстов Библии), - не предвзятый подход здесь исключить вряд ли удастся, мне, тем не менее, хотелось избежать этого и найти новые, свежие впечатления от встречи с Павловым наследием.

В процессе работы мне открывалось большое количество интересующих современное богословие проблем, таких, как толкование Павловых текстов; был ли Павел основателем нового учения, с которым Христос никогда не согласился бы; какое место учение об оправдании занимало в текстах апостола Павла и, чем оно в действительности было для него; был ли иудаизм первого века совершенно свободен от понятий заслуг и праведности по делам.

В этой работе я попытался ответить на поставленный выше вопросы и, мною была сделана попытка определиться и выразить свое мнение.

**Часть первая. Оправдание**

#### **Глава 1.Источники идеи оправдания**

**1.1 Праведность**

Праведность как абстрактная изолированная нравственная идея или норма является понятием, принятым в греческой философии. Оно не имеет ничего общего с Библейским откровением. Древние греки считали, что праведность свойственна человеку по природе. Платон называл *dikaiosyne* одной из четырех основных добродетелей: справедливость, мудрость, умеренность и смелость и стойкость. Эти добродетели высоко ценились стоиками, что отразилось и на эллинистическом иудаизме.

Однако в Ветхом Завете учение о праведности имеет ярко выраженный религиозный характер. Библейское представление о праведности или справедливости, как правило, подразумевает подчинение воле Бога во всех областях жизни: в законе и управлении государством, соблюдении заповедей и этических норм и в благих делах. Люди считаются праведными или справедливыми, если они следуют воле Бога, выраженной в Его законе.

В Ветхом Завете слово "праведность" никогда не означало понятия, отдельного от Бога или выше Бога, которому Он должен соответствовать или которого достичь. В Ветхом Завете Бог Сам представлен как эталон праведности. "Он твердыня; совершенны дела Его, и все пути Его праведны. Бог верен, и нет неправды в нем; Он праведен и истинен" (Втор. 32:4; см. также Ис. 45:19). Следовательно, праведность, упоминаемая в Ветхом Завете, не отделима от Бога. Бог Израиля праведен, потому что Он верен Своему Слову, Своим обетованиям, Своему завету. А так как Его обетования не голословны, то Божья праведность проявляется в сфере конкретных действий, в осуществлении обязательств, которые взял на Себя Бог при заключении Завета с Израилем. Божью праведность необходимо рассматривать только в Библейском смысле, через особое откровение.

**1.2 Терминология и значение**

Словами "праведность" и "справедливость" и родственными им в Ветхом Завете обычно переводится группа слов с корнем *sdk* ("праведный"). В ВЗ слова от корня *sdk* обычно обозначают "поведение в соответствии с требованием определенных отношений", будь то завет, налагающий обязательства, как на Бога, так и на Его народ, или установленный Богом мировой порядок, которому должно подчиняться человечество.

Тем не менее, в ВЗ отнюдь не только слова группы *sdk* передают идею праведности и справедливости - к этой же области относятся и *mispat* (суд, установление), *hesed* (доброта), *tora* (заповедь) и *tamim* (совершенный). В некоторых случаях слова группы переводятся в Септуагинте другими греческими терминами, в том числе *elemosyne* (милостыня) и *krisis* (суд).

Две идеи господствуют во всей иудейской литературе: Господь праведен, и Его народ должен соблюдать праведность. Праведность Бога, понимаемая в первую очередь как Его высшая святость и соответствие Его действий Его святой природе, занимает огромное место в иудейской мысли (Ис. 45:21; Пс. 22:31; 40:10; 51:14; 71:15-25; Ос. 10:12; Ам. 5:21-24; Мих. 6:5; 7:9; и др.). Иосиф Флавий в "Иудейских древностях" указывает на истину, которую любит Бог, и которая дарует все принципы справедливости:

"…Ибо если вся земля весьма велика, небо высоко, солнце быстро, подвижно, то все это движется по воле Бога; Он же справедлив и любит истину, а по этой причине следует и истину считать наиболее могущественным в мире началом и притом таким, против которого ничего не может поделать несправедливость… "; и далее - "Она (истина) дает нам не красоту, увядающую с течением времени, не изобилие, пропадающее благодаря какой-либо случайности, но дарует нам все принципы справедливости и законности, отделяя и удаляя от них все несправедливое" (11.3.6 # 108).

Таким образом, праведность в Ветхом Завете, прежде всего не этическое качество. Библейское слово "праведность" берет свои истоки в религиозном понимании этого слова. Можно сказать, что праведность — это религиозно-нравственное понятие, имеющее свое начало в религии. Божья праведность является, главным образом, религиозным свойством, определенным Божьим естеством и отраженным в Его Завете.

Идея праведности часто понимается в юридическом контексте: праведный тот, кого судья объявляет невиновным. Задача судьи - оправдывать невиновных и осуждать виновных. О Боге говорится как о Судье людей. Некоторые из исследователей Ветхого Завета считают, что это - основное значение данного слова. "Когда оно употребляется применительно к Богу, значение сужается, и термин используется почти исключительно в судебном смысле".

Для верующего важно, получить оправдание пред Богом.

**1.3 Праведность перед Богом как залог оправдания человека**

Праведность народа Божьего подразумевает следование моральным нормам поведения, соответствующим воле Бога (Быт. 18:19; Лев. 19:36; Втор. 6:25; Ис. 5:16; Пс. 1:4-6). Поэтому, чтобы понять концепцию праведности, мы должны исходить из этой концепции единства Божьей и человеческой праведности.

Заключая завет с народом Израиля, Бог обещал быть его Богом, хранить верность этому народу и руководить им, если и израильтяне, со своей стороны, не нарушат завета, и будут жить в послушании Ему. Такова была норма будущих взаимоотношений между Богом и народом Израиля. Господь взял на Себя обязательство сохранять верность Своим обетованиям, в то время как Израиль обязался повиноваться уставу завета и хранить ему верность.

Некоторые благочестивые люди восхваляют свою праведность пред Богом, безбоязненно ожидая Божьего суда. Однако есть такие, которым собственная греховность и греховность всех людей пред Богом настолько очевидны, что они оспаривают возможность человеческой праведности вообще: «Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 13:1 и след.). У них остается только одно: «не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается прел Тобой ни один из живущих» (Пс. 142:2).

**1.4 Божья праведность как основа для оправдания**

Ветхий Завет указывает на Божью праведность как на судящую, наказывающую, карающую праведность, когда дело касается нечестивых. В Ветхом Завете настойчиво звучит мысль о том, что "праведен Господь во всех путях Своих" (Пс. 144:17), "Нет неправды в Нем" (Втор. 32:4), закон правды и греха, которому соответствует праведность, существует и осуществляется в Боге. Этот "справедливый" (Втор. 32:4) закон, открытый нам Богом и выражает Его сущность: Бог любит правду и "не любит" беззакония (Пс. 5:5-6; Ис. 61:8; Зах. 8:17). Как Судья Он возвещает Свою правду и суд, карая грешников за идолослужение, неверие, безнравственность, бесчеловечность (Иер. 9:24; Пс. 9:5; Ам. 1:3-3:2). "Бог - Судья праведный, и Бог - всякий день строго взыскивающий" (Пс. 6:11). Ни один нечестивый не избегнет наказания (Пс. 93:7-9), каждый получит по делам своим (Притч. 24:12). Бог ненавидит грех, и сама Его природа вынуждает Его изливать гнев и ярость на тех, кто легкомысленно придается греху (Ис. 1:24; Иер. 6:11; 30:23-24; Иез. 5:13). В этом открывается Его величественная правда. Если бы Бог престал карать нечестие, это бросило бы тень на Его праведность и справедливость.

В Ветхом Завете Божья праведность проявилась в наказании неверного Израиля. Пророк Осия был вынужден провозгласить такую весть: (4:1) "Суд у Господа с жителями сей земли, потому что нет ни истины, ни милосердия, ни Богопознания на земле" (Ос. 4:1). Поэтому пленение Израиля также является проявлением Божьей праведности, Его справедливости. Бог верен Своему Завету и очищает Израиль, чтобы сделать его возрожденным и верным Себе. (Втор. 28, 30:1-3; Дан. 9:9-19; Иер. 30:33; Неем. 1:3-11; Пс. 104, 105; Осия 11:7-11).

Пророк Осия поясняет, что принятие Божьей праведности означает принятие Божьей любви и верности: "И обручу тебя Мне навек и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии и обручу тебя Мне в верности" (Осия 2:19-20). Пророк Исаия в 40-66 главах часто повторяет обетования, что Израиль, бывший в чужеземном плену, вскоре увидит Божью праведность, явленную во благо ему. Исаия говорит о том, как Божья праведность служила основанием надежде на спасение угнетенного Израиля: "Не бойся, ибо Я — с тобою, не смущайся, ибо Я — Бог твой, Я укреплю тебя и помогу тебе, и поддержу тебя десницею правды (праведности — англ.) Моей" (Ис. 41:10, см. также 42:6, 46:8). В Ис. 50:8-9 сокрушенный слуга Израиля смело провозглашает: "Близок оправдывающий меня... Вот Господь Бог помогает мне..." Здесь Божье действие оправдания означает не карающий суд, а явное проявление справедливости и помощи Своему сокрушенному слуге. В Ис.51:4-5 Божья праведность тождественны спасению.

В 39 Псалме Давид свидетельствует, как, доверяясь Господу, он получил великое избавление во время крайней нужды. В 11 стихе он говорит: "Правды (праведности — англ.) Твоей не скрывал в сердце моем, возвещал верность Твою и спасение Твое, не утаивал милости (дословно — верности завету) Твоей...". Все четыре слова: праведность, верность, спасение, милость — являются синонимами. Каждое из них включает и объясняет смысл и значение всех других.

Даниил говорит, обращаясь к Богу в молитве (9:16-18): "Господи, по всей правде Твоей (буквально — праведности) да отвратится гнев Твой и негодование Твое от града Твоего, Иерусалима. Ибо мы повергаем моления наши пред Тобою, уповая не на праведность нашу, но на Твое великое милосердие". Божья праведность и милость являются синонимами (тождественными понятиями).

Однако в Божьем Завете Его праведность открылась не только как наказание Израиля, но как праведность, которая избавляет Израиль от его врагов. В этом смысле праведность открывается как спасающее действие Божьей благодати. Многие удивляются, когда узнают, что благодать - во многом ветхозаветная концепция. Не является ли Бог Ветхого Завета суровым Богом суда в противоположность милостивому Богу Нового Завета?

Мы знаем, как Бог милостиво обращался с Израилем, несмотря на многочисленные и продолжительные периоды отступничества. Псалмы 31 и 50 напоминают нам, что блудник и даже убийца мог найти прощение у Бога. Псалом 102 воспевает Божью милость и благость такими словами, которые трудно найти во всем остальном Писании. Вальтер Кайзер отмечает:

"Существует одно слово в Ветхом Завете, которое встречается примерно 250 раз и которое довольно трудно адекватно перевести на другой язык. Это - еврейское слово *хесед.* Его перевели по-разному - благость, милосердие, благодать, милость. Но кроме слова *хесед* в Ветхом Завете есть множество других слов, которые отображают изобилие Божьей милости, благости и долготерпения".

На протяжении всего Ветхого Завета мы не раз встречаемся с упоминаниями о Божьем милосердии, о Его благосклонности, что служит подтверждением подобного понимания. Самые первые слова "Закона" (Исх. 20:2) - напоминание о проявленной Богом милости: "Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства". Когда Моисей вытесывает две новые скрижали вместо прежних, Бог проходит перед ним и провозглашает Свой характер: "Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, Сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех". (Исх. 34:6-7).

Псалмы прекрасно описывают Божью любовь, милость и сострадание, показывая, что именно это, а не человеческие усилия, лежит в основе прощения Им грехов (Пс. 50:3; 24:7; 102:10-13).

Для избранного народа Божьего праведность открылась как спасающее действие Божье. Когда израильтяне благодаря чудесному Божьему вмешательству выиграли битву с жителями Ханаана, Девора воспела прекрасную песнь: "Да воспоет хвалу (праведные дела — англ. пер.) Господа" (Суд. 5:11). Буквально это место звучит еще так: "Да воспоют праведность Господа". Это проявление Божьей праведности означало, с одной стороны, действия спасения и помощи Израилю, а, с другой стороны, гибель и разрушение нечестивых, так как они воспротивились обетованию Божьего Завета, в котором Он обещал отдать Израилю Ханаанскую землю. Через пророка Михея (6:5) - Господь призывает Свой народ не забывать Его благодеяний, проявившихся в избавлении Израиля из Египта, дома рабства, в руковождении Моисея, Аарона и Мариам, "чтобы познать тебе праведные действия (праведность — англ. пер.) Господни". Здесь снова Божья праведность проявляется как действие любви, открытой в конкретных исторических фактах. Бог изначально явил Себя Израилю не как Судья, а как Спаситель.

Израиль мог призывать Божью праведность во время скорби и угнетения. "На Тебя, Господи, уповаю, да не постыжусь, по правде (праведности — англ.) Твоей избавь меня... спаси меня" (Пс. 30:2-3). "Суди меня по правде (праведности - англ.) Твоей, Господи, Боже мой, и да не торжествуют они надо мною" (Пс. 34:24). "По правде (праведности - англ.) Твоей избавь меня и освободи меня, приклони ухо Твое ко мне и спаси меня" (Пс. 70:2). В Псалмах 87:12-13; 102:17-18 Божья праведность представлена как синоним благости. В Псалме 102:17-18 сказано: "Милость же Господа от века и до века к боящимся Его и, правда (праведность — англ.) Его на сынах сынов, хранящих завет Его, помнящих заповеди Его, чтобы исполнять их".

И когда царь Давид молился о даре Божьей праведности для своего сына Соломона в 71 Псалме, мы видим, что эта праведность означала практически помощь, справедливость в отношении угнетенных и насаждение мира и процветания в стране. "Даруй царю Твой суд и сыну царя Твоего правду (праведность — англ.)... да судит нищих народа, да спасет сынов убогого, и смирит притеснителя" Псалом 71:1-4.

Заметим:

1. Давид молит о праведности как о Божьем даре. Она не является унаследованной от предков добродетелью человека.
2. Праведность — это не просто абстрактная идея, а действующий принцип, который проявляет справедливость к угнетенным; оказывает помощь нищим, спасает убогих. Она не является просто отвлеченным понятием.
3. Праведность открывается также, как карающая сила для нечестивых: "... и смирит притеснителя".

Следовательно, праведность имеет две стороны, или лучше сказать два проявления, но преобладает спасающее действие, которое приносит мир избранному народу.

Еврейское слово "мир" не означает просто отсутствие войны. Дар Божьего оправдания охватывает и присутствие Божье, Его благословения в процветании, изобилии, в гармонии с Богом и человеком. Также пророк Исаия в 32 главе 15-17 стихах открывает, что мир будет плодом или результатом "праведности", когда на избранный народ изольется Святой Дух (Ис. 32:17). "Тогда делом правды (праведности — англ.) будет мир и плодом правосудия (праведности — англ.) спокойствие и безопасность вовеки". Но эта праведность и мир будут дарованы Израилю только в том случае, если он проявит веру и послушание тем обязательствам, которые он принял при заключении завета с Богом (Пс. 48:18). "О, если бы ты внимал заповедям Моим! Тогда мир твой был бы как река и, правда, твоя — как волны морские". Флавий в "Древностях" называет праведным человека, который соблюдает заповеди Бога в вере и послушании (6.5.6 # 93).

Сделаем некоторые выводы. По сути своей "праведность" связана с понятием «отношения». Человек праведен, когда выполняет возлагаемые на него требования. Отсюда "праведность" обозначает не этические качества человека, а его верность отношениям.

Праведность - это правила поведения, установленные Богом для людей. Праведник - тот, кто соответствует Божьим правилам в глазах Бога и, таким образом, состоит с Ним в правильных отношениях. Нормы праведности полностью зависят от природы Бога.

**1.5 Праведность в Новом Завете**

Обычному для Септуагинты переводу еврейского корня *sdk* ("праведный") в Новом Завете соответствует группа слов с греческим корнем *dik*. Однако новозаветное понимание праведности выходит за пределы ветхозаветного стандарта. Появляется новое понимание праведности - праведность как следование учению Иисуса Христа. Сам Иисус называет праведными тех, кто повинуется уже Его собственному учению. Керигма Иисуса содержит указание ученикам, чтобы их праведность превосходила праведность книжников и фарисеев (см. "Нагорную проповедь").

Иисус Христос открывает, что Закон ВЗ и пророчества исполняются в Его учении. Между тем, Он дает новые правила поведения (Мф. 5), поэтому отныне праведность народа Божьего определяется следованием учению Иисуса.

В основе учения Иисуса о праведном поведении лежит идея о том, что Царство Божье начинается с Его личности и служения. Поскольку Царство Божье - это Царство праведности (Пс. 97 - 99; Ис. 11:1-5), то, утверждая Царство, Иисус утверждает праведность и ожидает праведного поведения от Своих последователей. Спаситель ожидает от своих последователей, что они будут соблюдать праведность в поведении (Мф. 5:6-10), исполнять волю Его (Мф. 7:12, 13-27), и стремиться к справедливости (Мф. 23:23 (*krisis*)). Следует отметить, что праведность в НЗ - это "не внешнее следование Закону и не соблюдение ритуальных предписаний, праведность возникает благодаря принятию Иисуса как Мессии и Господа".

Праведность книжников и фарисеев, претендующих на соблюдение всех правил традиционного иудаизма, оказывается неудовлетворительной, по крайней мере, по двум причинам:

1. Их сердца лишены праведности (Мк. 6:6-7; Мф. 5:28).
2. Их стандарты уже не применимы, поскольку Бог довел ветхозаветный Закон до завершения в Иисусе (Мф. 5:17-48).

Однако от тех, чье сердце праведно и чьим нравственным ориентиром становятся Заповеди Иисуса Христа, требуется полное и совершенное послушание (Мф. 5:48). Слово "совершенный" здесь означает - всем сердцем принятие воли Бога, а не совершенствование в безгрешности.

**Глава 2.Вопросы об оправдании**

Джон Р. У. Стотт так говорит о сути оправдания: "Существует две основные истины, которые мы знаем наверняка. Во-первых, Бог праведен; во-вторых, мы грешны. И совместив эти две истины, мы увидим общее положение людей, о котором нам уже кое-что известно из собственного опыта и благодаря собственной совести, а именно: что-то не так между нами и Богом. Вместо согласия, чувствуется напряжение. Над нами висит наказание, справедливый Божий приговор ".

В результате греха и грехопадения человек сталкивается с проблемой: его вина перед Богом и подверженность наказанию за то, что он не оправдал Божьих надежд. Как человеку быть правым пред Богом? (Иов. 25:4). Как примириться с Богом, чтобы провести вечность в Его милости? Оправдание имеет отношение именно к этой проблеме. Эриксон так определяет смысл оправдания: "оправдание - это Божье действие, которым Он объявляет грешников праведными перед Собой. Оно заключается в том, что грешник получает прощение и провозглашается исполнившим все, чего требует от него Божий закон ". Человек имеет великую нужду в оправдании - в том, чтобы Бог принял его.

**2.1 Терминология и значение "оправдания"**

Ветхий Завет использует две различные формы одного и того же слова— *hidsdik* и *tsiddek*, чтобы выразить идею оправдания. Эти слова, за исключением, может быть, нескольких мест, не характеризуют нравственных изменений, которые Бог производит с человеком; их обычное назначение — выражение намерений Бога относительно человека. Эти слова выражают мысль, что Бог в статусе судьи объявляет человека праведным. Поэтому понятие, которое эти слова выражают, часто противопоставляется осуждению (Втор. 25:1; Прит. 17:15; Ис.5:23) и является неким эквивалентом выражения, что оправданные не будут судимы вместе с грешниками (Пс. 142:2), и что грехи их будут прощены (Пс. 31:1).

По-гречески "оправдывать" - *dikaioo* . Существительное *dikaiosyne* можно перевести как "оправдание" (Гал. 2:21), но обычно все же переводится как "праведность". Варианты перевода прилагательного *dikaios* - "справедливый" или "праведный". Некоторые ученые, в основном католики, настаивают, что *dikaioo* значит "оправдывать", а *dikaiosyne* обозначает этическое качество праведности. Однако, по мнению большинства современных исследователей, праведность предполагает определенные отношения, а не этические качества, и ап. Павел под ней понимает "правильные отношения с Богом".

В Библии слово "оправдывать" означает - провозглашать, принимать и относиться к кому-либо справедливо, т.е., с одной стороны не вменять человеку вины, а с другой - считать, что он имеет право на все преимущества, которыми обладают люди, исполнившие закон. Новозаветное слово *dikaioo* имеет тот же смысл, а именно «объявить праведным», что подтверждается следующим:

1. во многих примерах это слово не может иметь никакого другого смысла (Рим. 3:20 — 28; 4:5 — 7; 5:1; Гал. 2:16; 3:11; 5:4);
2. это слово всегда используется для противопоставления осуждению (Рим. 8:33,34);
3. другие термины, которые иногда используются вместо этого слова, также несут в себе идею юридического характера (Ин. 3:18; 5:24; Рим. 4:6,7,11; II Кор. 5:19).

Это очевидно, что глагол «оправдать» в Библии означает не сделать праведным, а объявить праведным. Оправдывающее действие Бога, Вечного Судьи этого мира, имеет нравоучительный и исполнительный, или декларативный смысл: сначала Бог оправдывает, вынося свой приговор, а затем своей верховной волей возвещает его и охраняет законные права оправданного человека. В Исаии 45:25 и 50:8 предсказано, например, что Бог оправдывает избранных перед лицом всех народов.

**2.2 Эсхатологический аспект оправдания**

В Ветхом Завете в основе понятия «оправдание» лежит представление о судебном разбирательстве, в результате которого обвиняемый получает оправдание. Энциклопедия Брокгауза дает следующее определение «оправданию»: «оправдать» значит «установить правду», «признать кого-либо» правым, «помочь ему добиться справедливости через судебное разбирательство», «признать за кем-либо его правоту или правоту вообще». Именно это имеется ввиду, когда говорится об оправдании как в обычном (Быт. 44:16; Притч. 17:15), так и в религиозном смысле (Бог оправдывает человека: Ис. 50:8; Исх. 23:7).

После того, как народ Израиля во исполнения Божьего суда был уведен в плен, оправдание человека еще более стали связывать с Божьим судом, который должен состояться в конце времен, когда Бог по Своему милосердию простит грехи Своего народа и снова и снова обручит его Себе «в правде и суде, в благости и милосердии» (Ос. 2:19; ср. 14:4 и след.). Тогда Господь заключит с Израилем Новый Завет: «но вот Завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренности их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:31).

Праведность обновленного народа Израиля больше не ставится в зависимость от его собственной праведности пред Богом. Осознание того, что спасение даруется единственно по милости Божьей, становится столь явным, что всякая праведность грешника пред Богом приписывается исключительно доброте Бога. Выражение «Господь – оправдание наше!» станет именем Всевышнего (Иер. 33:16). Однако после возвращения из плена израильтяне вновь стремятся достичь собственной праведности через строгое соблюдение Закона, и, исходя из этого, ожидают своего оправдания перед Богом.

**2.3 Оправдание в свете Нового Завета**

Все библейское учение основано на том, что Бог прощает и не отвергает верующих грешников. Приведем несколько примеров из Св. Писания:

"Блажен, кому отпущены беззакония и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха и в чьем духе нет лукавства!.. Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: "исповедаю Господу преступления мои", и Ты снял с меня вину греха моего".

"Господи! Услышь голос мой. Да будут уши Твои внимательны к голосу молений моих. Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, - Господи! Кто устоит? Надеюсь на Господа, на Господа, надеется душа моя; на слово Его уповаю.…Да уповает Израиль на Господа, ибо у Господа милость и многое у него избавление, и Он избавит Израиля от всех беззаконий его".

"А, потому сказывая тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит".

"О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его".

"Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды".

"Дети мои! Сие пишу вам, чтобы вы не согрешали; а если бы кто согрешил, то мы имеем ходатая пред Отцом, Иисуса Христа, праведника; Он есть умилостивление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира".

Учение об оправдании выражает саму суть христианства как религии благодати и веры. Оно раскрывает спасительный смысл жизни и смерти Христа и соотносит их с законом Божьим. Согласно этому учению Божья праведность обличает и наказывает грех, Его же милость прощает грешников, а Его мудрость состоит в том, что оба этих атрибута гармонично сочетаются во Христе:

"Потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса" (Рим. 3,23).

Невозможно говорить о том, что такое оправдание, обсуждать этот вопрос без понимания сложного понятия «искупления через Христа».

Понятие «искупления» было первоначально выражено в посланиях апостола Павла, а затем в христианском богословии, основанном на этих текстах. Основная мысль этого понятия заключается в том, что Бог достиг искупления греховного человечества через смерть Христа на кресте (см. глава 5, Христос распятый - откровение Божьей праведности).

Макграт выделяет несколько образов, связанных с искуплением, достигнутым через смерть и воскресение Иисуса Христа:

1. *Образ победы*. Христос одержал победу над грехом, смертью и злом через свой крест и воскресение. Благодаря своей вере верующие могут разделить эту победу и претендовать на нее как на свою собственную.
2. *Образы измененного юридического статуса*. Грешники могут быть оправданы в глазах Божиих. Они освобождаются от наказания и получают статус праведности перед Богом. К этим понятиям принадлежит термин оправдание.
3. *Образы измененных личных отношений*. «…Бог во Христе примирил с Собою мир…» (2 Кор. 5:19). Те, кто отошел от Бога, теперь могут приблизиться к Нему через смерть Христа.
4. *Образы освобождения*. Точно так, как Христос освободился из плена смерти, верующие, благодаря вере, могут освободиться от оков греха
5. *Образы восстановления целостности*. Христос может излечить наши раны и исцелить нас, восстановить наше духовное здоровье благодаря Своему кресту и воскресению.

Можно сказать так: оправдание является звеном цепи сотериологических терминов, используемых для описания христианского опыта искупления через Христа.

Это учение раскрывает суть христианской веры: христианин верит в искупительную смерть Христа, в силу Его воскресения и надеется найти праведность только во Христе:

"И найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере" (Флп. 3,8-9).

**2.4 Природа и характеристики оправдания.**

**2.4.1 Юридическое значение оправдания**

Многие ученые признают, что оправдание в первую очередь юридическое понятие. Бог является законодателем и судьей, а оправдание - вердикт судьи, провозглашающего праведность человека. Грешный человек находится в неправедных отношениях с Богом и в конечном итоге должен быть осужден Праведным Судьей.

В Новом Завете оправдание - это Божье постановление, которым Он, основываясь на достаточности искупительной жертвы Христа, объявляет верующего во Христа исполнившим все относящиеся к нему требования закона. В НЗ понятие оправдания можно определить как юридический акт Бога, посредством которого Он объявляет грешника праведным на основе праведности Иисуса Христа*.*

Эриксон называет оправдание "судебным постановлением, вменяющее верующему праведность Христа"; само по себе оно не придает человеку святости.

В классическом богословии эпохи Реформации существует формула: "вмененная нам Христова праведность" - то есть грешники имеют праведность (Флп. 3:9) перед Богом лишь потому, что Христос, их Глава был праведен перед Богом, и верующие делаются едиными с Ним, становятся вровень с Ним, ибо они приняты Богом, как и Он.

Бог оправдывает их ради Христа, распространяя на них оправдание, которое заслужил Христос Своим послушанием.

Римско-католическая церковь учит, что грешник оправдывается на основе его собственной, внутренне ему присущей праведности, которая приходит в его сердце при возрождении. Но, во-первых, невозможно создать почву для оправдания на основе внутренней праведности и добрых дел грешника, поскольку праведность уже является даром милости Божьей и всегда остается несовершенной в земной жизни. Более того, Библия учит, что человек может быть оправдан свободным актом милости Божьей (Рим.3:24) и не может быть оправдан посредством закона (Рим.3:28; Гал.2:16, 3:11). Истинная основа для оправдания лежит в праведности Иисуса Христа, которая переносится на грешника при оправдании, что отчетливо вытекает из ряда мест Библии:

**Рим.3:24**: "Получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе";

**5:9**: "Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева";

**5:19**: "Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие";

**10:4**: "Потому что конец закона - Христос, к праведности всякого верующего";

**1Кор.1:30**: "От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением";

**6:11**: "…но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего";

**2Кор.5:21**: "Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом";

**Флп.3:9**: "И найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере".

Во-вторых, если исходить из юридического контекста, можно сделать заключение: праведность, которую получает оправданный, нетождественна с Праведностью Судьи.

**2.4.2 Оправдание и освящение**

Фома Аквинский*,* а вслед за ней и Католическая церковь полагает, что освящение предшествует оправданию. Когда процесс освящения, понимаемый как "вера, движимая любовью", достигает предела, Бог объявляет человека оправданным и тот готов для небесной жизни.

Лютерже провозглашает обратный порядок и, опираясь на Писание, доказывает, что не оправдание зиждется на освящении, а наоборот.

Весли так же предполагает объединение доктрины оправдания с доктриной освящения. Рэй Данниг выразил это в утверждение следующим образом: "… их можно рассматривать как два фокуса одного целого. Когда в центр ставится оправдание, возникает тенденция к антиномизму; когда в центре ставится освящение, возникает тенденция к законничеству".

Веслианское богословие утверждает, что оправдание и освящение хронологически одновременны. "То есть процесс освящения начинается в самый миг оправдания, хотя он не представляет собой чего-то завершенного, в отличие от оправдания или рождения свыше". Р. Спрол отмечает:

"Главная ошибка состоит в том, что они путают оправдание с освящением. Мы оправданы единственно верой, независимо от своих дел. Но при этом все верующие возрастают в вере, исполняя святые Божии заповеди. Мы делаем это не для того, чтобы завоевать расположение Бога; нами движет чувство любви и признательности за благодать, уже данную нам благодаря служению Христа".

Оправдание не является актом обновления, таким, как возрождение, обращение или освящение, и оказывает влияние не на состояние, а на статус грешника. Рассмотрим, чем отличаются оправдание и освящение.

Оправдание снимает вину за грех и восстанавливает грешника во всех правах как дитя Божье, включая право на вечную жизнь. Освящение же снимает нечистоту греха и обновляет грешника в соответствии с образом Божьим. Акт оправдания происходит вне воли и личности грешника, на суде Божьем, хотя и достигается он благодаря вере; освящение же происходит во внутренней жизни человека и постепенно воздействует на все его существо.

Оправдание происходит единожды, оно не может быть повторено, совершается единовременно, однажды и на все времена. Освящение, в отличие от оправдания, является длительным процессом, который обычно не завершается в земной жизни.

Следует помнить, что "праведность" и "оправдание" - понятия, носящие юридический характер и рассматривать их следует только в этом контексте. В юридическом контексте "праведность" - это определение суда, а не характеристика нравственного состояния ответчика.

**2.4.3 Оправдание и прощение**

Св. Писание говорит, что «без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9:22). Ап. Павел говорит, что виновником прощения нашего является Иисус Христос: «Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25).

В Рим. 3:25 встречается слово *paresis.* Это слово означает «откладывать в сторону», «отбрасывать», или «не вменять», «не обращать внимания». Другое слово - *charirizesthai* встречается в текстах ап. Павла в значении «прощать грехи»:

«И вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи» (Кол. 2:13) ;

«Снисходя друг другу и прощая взаимно, если кто на кого имеет жалобу: как Христос простил вас, так и вы » (Кол. 3:13) .

Это слово подчеркивает милость Божью, поэтому оно использовано ап. Павлом о том, что Бог не может не даровать «нам …всего» (Рим.8:32). Употребляя слово *charirizesthai* , ап. Павел подчеркивает, что прощение установлено самим Богом.

**2.4.4 Оправдание и усыновление**

Следующим элементом оправдания является усыновление.Оправдание сопровождается усыновлением Богом верующего как собственного ребенка, что означает, что усыновленный оказывается в положении дитя Божьего и Бог дает ему все права. Верующие являются детьми Божьими не только благодаря усыновлению, что дает им определенный юридический статус, но также в духовном смысле благодаря новому рождению свыше. Об этом говорится в Ин. 1:12,13; Рим. 8:15,16; Гал. 4:5,6.

Ап. Павел отмечает, что усыновление входит в исполнения замысла Божьего: «Предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей» (Еф. 1:5). Павел связывает усыновление с оправданием: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, 5 чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:4-5).

Усыновление означает, что «христианин становится объектом отеческой заботы Бога». Ап. Павел отмечает, что « мы – дети Божьи. А если дети, то и наследники, наследники Божьи, сонаследники же Христу» (Рим. 8:16-17). Существенно то, что через усыновление восстанавливаются те отношения с Богом, которые человек когда-то потерял.

Вечная жизнь*.* Эта привилегия является составной частью усыновления. Грешники после усыновления приобретают все юридические права детей Божьих, становятся Его наследниками и сонаследниками Христа (Рим. 8:11).

**2.5 Оправдание и вера**

Как указывает Лютеранское богословие, - на протяжении всего Писания вера представляется как принимающий орган *(organon leptikon)* всех Божьих благословений. А величайшим из всех Божиих даров является Его праведность, принимаемая «через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих» (Рим. 3:22).

Отношение веры к оправданию не всегда выглядит однозначно. Рассмотрим две наиболее значимые трактовки этого отношения:

* в протестантских конфессиях это отношение обычно называется средством или способом оправдания. Вера, с одной стороны, является даром Божьим, приводящим грешника к оправданию, через веру Бог доносит свое решение о прощении до сердца человека. Но, с другой стороны, вера является инструментом получения Христа и всех Его драгоценных даров (Рим. 4:5).
* веру часто называют воспринимающим органом, подчеркивая тем самым, что посредством веры грешник приобретает праведность Христа и тем самым оправдание Богом. Вера оправдывает грешника в такой степени, в какой она приносит Христа в его сердце.

Вера похожа на протянутую руку, которая принимает праведность, принимая Христа. Основание оправдания – праведность Христа (Рим.5гл.).

**Глава 3.Оправдание и церковь**

**3.1 Период патристики**

В основном, у ранних Отцов Церкви, представления об оправдании были довольно неопределенные, несовершенные и не полные, иногда даже ошибочные и сами по себе противоречивы. Практически все доавгустинские Отцы учили, что в получении спасения существует сотрудничество свободы и благодати. Однако вера, как познание Бога, доверие и преданность Ему, которая имеет своим объектом Иисуса Христа и Его искупительную кровь, а не дела закона, рассматривалась как средство оправдания. Климент Римский (Епископ Рима в 92-101 гг.) говорит о том, что оправдание верой - исконное учение Апостольской Церкви:

И все (ветхозаветные святые) прославились и возвеличились не сами собою, и не делами своими, и не правотою действий, совершенных ими, но волею Божиею. Так и мы, будучи призваны по воле Его во Христе Иисусе, оправдываемся не сами собою, и не своею мудростью, или разумом, или благочестием, или делами, в святости сердца нами совершаемыми, но посредством веры, которою Вседержитель Бог от века всех оправдывал.

Амвросий отрицал, что дела оправдывают, и утверждал, что вера освобождает нас посредством Крови Христовой. Амвросий пишет в своем послании к Иринею:

“Более того, мир был подвластен Ему Законом по той причине, что, согласно заповеди Закона, все повинны, и все же делами Закона никто не оправдан, т.е. потому что Законом грех постигается, но не отпускается [вина не исчезает]. Казалось, что Закон, который всех сделал грешниками, нанес ущерб, но когда пришел Господь Иисус Христос, Он простил всем грех, которого никто не мог избежать, и пролитием Своей Крови стер написанное против нас. Об этом Апостол говорит в Рим.(5:20): ‘Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать". Потому что после того, как весь мир был покорен, Он взял [отвратил] грех всего мира, как свидетельствует Иоанн (Иоан.1:29): "...Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира". И поэтому пусть никто не гордится делами, ибо никто не оправдан своими деяниями. Но тот, кто праведен, является таковым потому, что эта праведность была дана ему после Крещения. Таким образом, вера — это то, что освобождает Кровью Христовой, потому что блажен, "кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты!" (Пс.31:1).

Иоанн Златоуст в "Слове о проклятии" пишет, что "в деле спасения одно зависит от Него, а другое от нас" (Злат.7:20):

"Предложи слезы, а Он тебе даст прощение; принеси покаяние, а Он дарует тебе отпущение грехов. Ты представь хоть малый предлог, чтобы иметь благовидное оправдание, потому что (в деле спасения) одно зависит от Него, а другое от нас. Если мы представим, что зависит от нас, то и Он дарует, что зависит от Него.

В "Беседах на послание к Римлянам" Златоуст дает следующее понимание оправданию:

Да оправдание закона исполнится в нас не по плоти ходящих (ст. 4). Что значит оправдание? Конец, цель, успех. И после того, как мы уверовали во Христа, надлежит все делать и исполнять, так чтобы оправдание закона, исполненное Христом, в нас пребывало, и не было уничтожено.

Однако, как отмечает Луис Беркхов, не смотря на всякое их подчеркивание благодати Божьей и веры, как органа по присвоению спасения, ранние Отцы являют морализм, который не согласуется с доктриной спасения у Павла. Евангелие часто описывается, как новый закон. Спасение иногда рассматривается как зависящее от Божьей благодати, иногда – от добровольного сотрудничества человека. Все же больший крен был в сторону добрых дел, которые рассматривались, как имеющие искупительное значение для грехов, совершенных после крещения. Этот взгляд на добрые дела был скорее законнический, чем евангельский. И этот морализм новозаветного христианства нашел свое объяснение в естественной самоправедности человеческого сердца и открыл дверь, через которую иудаистский легализм вошел в Церковь.

Луис Беркхов отмечает, что уже в течение первых трех веков Отцы Церкви обнаружили первоначальный дрейф в сторону обрядности (церемониализма). Больше того, постепенно укоренялось представление, что добрые дела некоторых, и особенно страдания мучеников, могут послужить искуплению грехов других.

***Пелагий*** больше всех других Ранних Отцов Церкви отклонился от библейского представления об искуплении, пренебрег библейским основанием, которое было священным для них. Он пришел к мнению, что вполне возможно для человека получить спасение, соблюдая закон. Он не вполне отвергает помощь благодати, но даже считает ее желанной, «чтобы с большей легкостью исполнить то, чего потребовал Бог ». Христианство рассматривается им как новый закон и, в сравнении с Ветхим Заветом, как закон расширенный.

Его взглядам противостоял ***Августин***. Он много писал о сторонниках пелагианства. "И о нас ведь сказано, что мы оправданы Тобой. "Говорит ведь раб Твой, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом", - пишет Августин в "Исповеди". В другом своем труде "О Духе и букве" он говорит:

“Праведность Закона, а именно — то, что исполнивший его будет жить им, учреждена по той причине, что когда любой человек признает свое беззаконие, он может достигнуть того же самого и жить в этом, умиротворяя Оправдателя не своими собственными силами и не буквой самого Закона (которая не может быть исполнена), но верой. Ни в ком, кроме оправданного человека, нет праведных деяний, которыми совершающий их мог бы жить. Но оправдание обретается верой”. Здесь он ясно и определенно говорит, что Оправдатель умиротворяется верой, и что оправдание достигается верой. И немного далее: “Законом мы страшимся Бога, верой мы уповаем на Бога. Но для тех, кто страшится наказания, милость сокрыта. И душа, терзаемая и т.д. этим страхом, направляется верой к милости Божьей, для того чтобы Он мог [Сам] дать то, что заповедует”.

Здесь он учит, что Законом сердца устрашаются, но верой они принимают утешение. Он учит нас также принимать верой милость, прежде чем мы пытаемся исполнить Закон. Подчеркивая совершенную испорченность человека, он огромное значение предает не делам, а вере. Согласно пониманию учения Павла Августином, человек, утративший в результате грехопадения Адама возможность творить добро и даже желать этого, не может самостоятельно достичь спасения. Спасение человека есть всецело действие Бога. Вера – первый шаг в этом процессе, и сама эта вера в искупительный подвиг Христа есть дар Бога. Вера во Христа означает не просто доверие Христу, но доверие, сопровождаемое упованием на Христа и любовью к Нему, или, другими словами, это активная, а не пассивная вера. Вера, которой человек оправдывается, т.е. с помощью которой прощаются грехи человека, и он делается оправданным в глазах Бога, есть активная вера. Оправдание верой во Христа означает, что в человеческой душе произошло изменение, человеческая воля с помощью божественной благодати приобрела способность хотеть добра и творить его, а потому продвигаться по пути праведности при помощи добрых дел.

Несмотря на то, что Августин рассматривает веру, как действующую в оправдании грешника, потому что он говорит, что человек оправдывается верой, т. е. получает оправдание верой, но он не видит оправдания в его прямом смысле. Хотя оно включает прощение грехов, оно не является его главным элементом. В оправдании Бог не просто объявляет грешника праведным, но делает его таковым, изменяя его внутреннюю природу. Ему не удается различать оправдание и освящение, и он фактически вводит второе в первое. Вера оправдывает не потому, что воспринимает праведность Иисуса Христа, а потому, что она действует любовью.

В дальнейшем, Церковь испытывала различные влияния, среди которых были противоположные учению о благодати и о вере, из которой вытекают добрые дела. Позиция Церкви была умеренно августианской, хотя некоторые склонялись в сторону полупелагианства.

Полемика между Августином и Пелагием во многом продолжилась в четырнадцатом и пятнадцатом веках, причем « Via moderna» была склонна отстаивать позицию Пелагия, а «Schola Augustiniana Moderna» - позицию Августина.

Согласно богословам «Via moderna», завет между Богом и человеком выдвигал условия, необходимые для оправдания.

Бог постановлял, что Он оправдает человека при условии, что тот выполнит вначале определенные требования («старание изо всех сил»). Если человек отвечал этим условиям, то Бог по условиям завета, оправдывал его. Они утверждали вслед за Пелагием, что человек может оправдаться своими собственными усилиями.

«Schola Augustiniana Moderna» напротив, говорила о необходимости благодати, о греховности человечества, о Божественной инициативе в оправдании. В то время как «Via moderna» полагала, что люди могли положить начало своему оправданию, стараясь изо всех сил, «Schola Augustiniana Moderna» считала, что в деле оправдания проявить инициативу мог только Бог. Кроме того, необходимые сотериологические ресурсы находятся вне человека, а не внутри него, как утверждала «Via moderna». Даже способность противостоять греху и обращаться к праведности возникала из действий Бога, а не человека.

Таким образом, очевидно, что это были два совершенно различных понимания человеческой и Божественной роли в оправдании.

Как указывают источники, к вопросу об оправдании все чаще стали обращаться на заре XVI века. Возникновение гуманизма вызвало особый интерес к сознанию отдельной личности и новое осознание человеческой индивидуальности. Это повлекло за собой возобновление интереса к доктрине об оправдании, – как могут люди вступить в отношения с Богом. Вопрос этот больше всего интересовал ***Мартина Лютера*** как богослова и стал доминирующим на раннем этапе Реформации. Ввиду сложности этой доктрины для данного периода, мы рассмотрим ее подробно, начиная с того, как решал ее Лютер.

**3.2 Период Реформации**

Интерес к оправданию менялся в соответствии с тем, как теологи оценивали библейское представление о том, что связь человека с Богом установлена законом, и что грешников ожидает Его гнев и осуждение. После апостолов серьезнее всего к этой идее отнеслось позднее Средневековье. Как указывают источники, к вопросу об оправдании стали все чаще обращаться на заре XVI века. Считается, что именно Мартину Лютеру принадлежит честь повторно провозгласить в XVI веке истинность оправдания верой.

Возникновение гуманизма вызвало особый интерес к сознанию отдельной личности и новое осознание человеческой индивидуальности. Это повлекло за собой возобновление интереса к доктрине об оправдании. Как может грешник вступить в отношения с Богом? Вопрос этот больше всего интересовал Мартина Лютера как богослова и стал доминирующим на раннем этапе Реформации. Доктрина об оправдании была одной из ведущих тем Реформации, поэтому она ассоциируется именно с этим периодом.

Многие заявляют, и довольно часто, что вопрос «как я могу найти милосердного Бога» - основной предмет спора для Лютера и один из источников его богословия. Ответ, который исследователи часто давали на этот вопрос, бесспорно надо искать в реформаторской доктрине оправдания грешника. По моему мнению, этот ответ, поскольку он включает в себя лютеровское учение об оправдании, по крайней мере, верен. Симо Пеура подчеркивает: «мы не сможем точно понять Лютера, если будем выводить происхождение его мировоззрения только из экзистенциального потрясения, испытанного монахом, который вдруг стал свободен и открыл, что Бог по благодати Своей объявил его праведным». Скорее вопрос, мучивший Лютера, был попросту классической проблемой, с которой сталкивались все христиане на протяжении истории Церкви. Пеура, говорит о том, что Лютер просто пытался разработать основательный ответ на великую заповедь Писания: «Возлюби Господа Бога Твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего как самого себя» (Лк. 10:27).

Макграт пишет, что во времена Реформации «оправдание верой приобрело особое значение, частично благодаря новому интересу к писаниям Павла, в которых оно занимает заметное место (особенно в посланиях к Римлянам и Галатам) ». В центре программы реформ Лютера лежал вопрос о том, как грешники могли быть оправданы. Представление о Божьей праведности ассоциировалось у Лютера с употреблявшейся в католической церкви греческой и латинской терминологией. По-гречески и по-латински слово "праведность" употреблялось в юридическом смысле как карающая справедливость. Поэтому у средневековых ученых-богословов понятие о Божьей праведности было тождественно понятию "Бог есть Судья"... Однажды Лютер озарился мыслью, что слово "праведность" в 1 главе Послания к Римлянам нужно понимать в значении, содержащемся не в греческом переводе этого слова, а в еврейском: не как требование праведности, а как дар праведности.

Само слово «оправдание» является попыткой передать довольно сложную идею о праведности перед Богом. Термин оправдание и глагол «оправдывать» стали обозначать «вступление в правильные отношения с Богом», или, возможно, «как стать праведным в глазах Божьих», отмечает Макграт. Доктрину об оправдании стали рассматривать как вопрос о том, что должен сделать человек, чтобы быть спасенным.

Мы уже видели, что представители возникшего гуманизма делали новый акцент на индивидуальном сознании. Поэтому и возник новый интерес к писаниям Павла и Августина, как отражающим озабоченность индивидуальной субъективностью.

Лютер был знаком так же с писаниями Жана Жерсона и немецких мистиков. Их влияние на раннюю версию его доктрины уступает только влиянию Павла. Не вызывает сомнений, что принцип оправдания верой, а не делами Закона, является подлинным учением Павла. Но также ясно, что Лютер вкладывает в слова апостола Павла нечто большее, чем в них действительно содержится.

Начав с Павлова различения между духовным, или внутренним человеком (homo interior) и материальным, внешним человеком (homo exterior), Лютер пришел к выводу, что духовный, внутренний человек возрождается в вере и, будучи соединен с Христом, освобождается от любого рабства и земных цепей. Вера во Христа дарует ему свободу. Для обретения праведности ему нужно только одно: святое слово Бога, Евангелие (благовестие) Христа. Для описания этого единства внутреннего человека с Христом Лютер использует сравнение с духовным браком. В духовном браке душа и Христос обмениваются своим имуществом. Душа приносит свои грехи, Христос – свои бесконечные заслуги, которыми частично владеет теперь и душа; грехи при этом уничтожаются. Внутренний человек, благодаря вменению заслуг Христа душе, утверждается в своей праведности в очах Бога. Тогда становится очевидным, что дела, которые влияют на внешнего человека и связаны с ним, не имеют никакого отношения к спасению. Не делами, а верой мы славим и исповедуем истинного Бога. Логически из этого учения как будто вытекает следующее: если для спасения нет нужды в добрых делах, и грехи вместе с наказанием за них уничтожены актом веры во Христа, то уже нет никакой необходимости в уважении ко всему нравственному порядку христианского общества, в самом существовании нравственности. Избежать такого вывода помогает Лютерово различение внутреннего и внешнего человека. Внешний человек, живущий в материальном мире и принадлежащий к человеческому сообществу, связан строгим обязательством творить добрые дела, причем не потому, что он может вывести из них какую-нибудь заслугу, которую можно вменить внутреннему человеку, но потому, что он должен способствовать росту и улучшению жизни сообщества в новом христианском царстве божественной благодати. Человек обязан посвятить себя благу сообщества, чтобы спасительная вера могла распространяться. Христос освобождает нас не от обязанности творить добрые дела, но только от тщетной и пустой уверенности в их пользе для спасения.

Лютеровская теория о том, что грех не вменяется в вину тому грешнику, который верит во Христа, и что он оправдан вменением заслуг Христа, несмотря на собственные грехи, основывается на предпосылках средневековой теологической системы Дунса Скота, претерпевшей дальнейшее развитие в учении Оккама и всей номиналистической школы, в рамках которой формировались взгляды Лютера.

Можно лишь сделать вывод, что на ранней стадии Лютер занял позицию, близкую к пелагианству, которая со временем уступила место более августинианским взглядам. По этой причине исследователи Лютера склонны слова «новый» и «открытие» брать в кавычки. Макграт отмечает: идеи Лютера может и были новыми для него, но вряд ли их можно назвать открытием для христианства! Открытие Лютера является на самом деле, «вторым открытием взглядов Августина». Это, конечно, не означает, что Лютер просто воспроизвел учение Августина, но «творчески переработал» их по каждому отдельному случаю. Тем не менее, основные границы, в которых работал Лютер, являются, несомненно, августинианскими. Он рассматривал покаяние как результат, а не условие благодати.

Мы уже рассмотрели, что такое «оправдание» в богословии Лютера. Но какое место во всем этом занимает вера?

«Причина, почему некоторые люди не понимают, что одна вера оправдывает, заключается в том, что они не знают, что такое вера». Заявляя о том, что оправдание происходит только через веру, Лютер и другие деятели Реформации прекрасно сознавали, сколь необходимо точно определить, какой именно является спасающая вера. Данное ими определение спасающей веры включает неотъемлемые составные элементы: знание, разумное согласие и личное доверие.

Из лютеровской идеи о вере Макграт выделяет три пункта как имеющие особое значение для его доктрины оправдания:

1. *Вера является личностной, а не чисто исторической категорией*. Лютер утверждает, что грешники вполне могут верить в историческую достоверность Евангелий; однако сами по себе эти факты недостаточны для истинной христианской веры. Спасительная вера предусматривает веру и уверенность в том, что Христос родился для нас лично.
2. *Вера подразумевает уверенность в обещаниях Божьих*. Веру следует понимать как «доверие». Вера это не просто уверенность в том, что истинно; это готовность действовать по этой вере, полагаясь на нее.
3. *Вера соединяет верующего с Христом*. Лютер ясно изложил этот принцип в своей работе «*Свобода христианина*» (1520 г.). Вера не просто согласие с абстрактным набором доктрин, но союз между Христом и верующим. Она является, по определению Лютера, «обручальным кольцом», указывающим на взаимные обязательства и союз между Христом и верующим. Обращение всей личности верующего к Богу приводит к реальному присутствию Христа в верующем.

Таким образом, доктрина об оправдании верой у Лютера не означает, что грешник оправдывается лишь по тому, что он верит. Это означало бы рассматривать веру как человеческое действие или поступок. Лютер настаивает на том, что Бог дает все необходимое для оправдания, так что грешнику остается лишь принять это. Фраза «оправдание благодатью через веру» делает значение доктрины более понятным: оправдание грешника основывается на благодати Божьей и получается через веру. Даже сама вера – дар Божий, а не человеческий поступок. И еще: как утверждает Лютер, «правда Божья», - это не праведность, которая судит о том, удовлетворили ли мы предусловию оправдания, но является праведностью, которая дается нам для того, чтобы мы могли удовлетворить предусловию.

Многие критики Лютера посчитали этот взгляд возмутительным. Им казалось, что Бог ни во что не ставит нравственность, не имеет времени для добрых дел. Лютера заклеймили «антиномианцем» - другими словами, человеком, в жизни которого не было места закону. Фактически, Лютер утверждал, что добрые дела являются не причиной оправдания, а следствием, т. е. естественным результатом оправданности. «Верующий творит добрые дела в знак благодарности Богу за прощение, а, не пытаясь заставить Бога простить его».

**3.2.1 Лютер о судебном оправдании**

Оправдание перед судом – это понятие идет еще от Ветхого Завета. В Ветхом Завете понятие праведности часто появляется контексте отношений с судом и законом. Задача судьи заключается в том, чтобы осудить виновного и оправдать невиновного. Писание говорит: «Если будет тяжба между людьми, то пусть приведут их в суд и рассудят их: правого пусть оправдают, а виновного осудят» (Втор. 25:1). Бог есть Судия людей (Пс. 9:5; Иер. 11:20). Оправданным выносится приговор, что они состоят в правильных отношениях с Богом, иначе говоря, что они выполняют то, что ожидается от них в рамках этих отношений.

В Новом Завете, как подчеркивает Эриксон, оправдание – судебное постановление, вменяющее верующему праведность Христа; само по себе оно не придает человеку святости. Это объявление человека праведным, подобно тому, как судья выносит подсудимому оправдательный приговор. Но оправдание не делает человека праведным и не изменяет его духовного состояния.

Лютер пришел к тому, что инициативу в процессе оправдания берет на себя Бог, предоставляя все необходимые средства для оправдания грешника. Одним из таких средств является «праведность Божия». Эта праведность дается ему Богом. Ранее об этом высказывался Августин, Лютер, однако, осмысляет это по-новому, что приводит его к разработке концепции «судебного оправдания». Оба были согласны в том, что Бог милостиво предоставляет грешным людям праведность, которая оправдывает их. Но где она находится? Августин полагал, что внутри верующих, Лютер настаивал, что вне них. В лекциях по ""Посланию к Римлянам" он говорит: "все имеющееся у нас благое находится вне нас (снаружи), и оно - во Христе, Который, как говорит Апостол (1Кор. 1:30): "…Сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением". И ничего из этого нет в нас (самих по себе)".

Лютер далее развил идею «чуждой праведности Христовой», налагаемой – не прививаемой – на верующих верой, как основание для оправдания. Вот, что он пишет в комментариях к Римлянам (Рим 4:7):

«Святые всегда в своих глазах являются грешниками и поэтому всегда оправдываются извне. Однако лицемеры всегда праведны в глазах своих и поэтому всегда являются грешниками извне. Я использую слово «внутри»» для того, чтобы показать, какими мы являемся на наш собственный взгляд, в нашей собственной оценке, а слово «извне» - для указания того, какими мы являемся перед Богом, с Его точки зрения. Таким образом, мы являемся праведными извне, когда мы праведны исключительно перед Богом, а не перед самими собой или своими делами»…

«Таким образом, оправдывающая вера позволяет верующему присоединиться к праведности Христа и на этом основании быть оправданным».

С точки зрения Лютера, благодаря вере верующий одевается праведностью Христа так же, как в Иез. 16:8 говорится о Боге, покрывающем нашу наготу. Грех и праведность для Лютера сосуществуют; мы остаемся грешниками внутри, однако оправдываемся извне, в глазах Божиих.

Лютер не обязательно имеет в виду, что это существование греха и праведности является постоянным состоянием. Лютер понимает, что христианская жизнь динамична в том плане, что верующий вырастает в праведности. Он имеет в виду, что существование греха не отрицает нашего христианского статуса. В оправдании нам дается статус праведности, в то время, как вместе с Богом мы трудимся ради достижения этой праведности.

Таким образом, Лютер говорит о том, что верующий является одновременно и грешником, и праведным. «Он грешник в действительности, однако, праведен по твердому обещанию Божьему продолжать избавлять его от грехов до полного выздоровления». Лютер объявляет, что верующий является «одновременно и праведником и грешником» («simul iustus et peccator»): праведным в надежде, но фактически грешником; праведным в глазах Бога и по Его обещанию, но грешником в действительности.

Эти идеи в последствии были восприняты последователем Лютера Филиппом Меланхтоном и привели к тому, что сейчас известно как «судебное оправдание». «Если Августин считал, что в оправдании грешник делается праведным, Меланхтон учил, что грешник считается праведным или объявляется праведным. Меланхтон проводил четкое разграничение между событием объявления грешника праведным и процессом его становления в праведности, назвав первое оправданием, а последнее «освящением» или «возрождением». Согласно Меланхтону, Бог произносит Свой приговор о том, что грешник праведен, в небесном суде. Этот юридический подход к оправданию и рождает термин «судебное оправдание».

Эта концепция «судебного оправдания» ознаменовала полный разрыв с учением Церкви по данному вопросу. Со времен Августина оправдание всегда понималось относящимся как к объявлению праведности, так и к процессу, посредством которого грешник делался праведным. Концепция судебного оправдания Меланхтона отличалась от этого. Поскольку, со временем она была принята практически всеми крупными реформаторами, она стала представлять собой обще принятое различие между протестантами и римо – католиками. Триденский собор, являвшийся каноническим ответом Римско – Католической Церкви на протестантский вызов (об этом пойдет речь дальше), подтвердил взгляды Августина на природу оправдания и объявил взгляды Меланхтона ложными.

В своем труде «Христианское богословие» Миллард Эриксон приводит возражения против концепции судебного оправдания:

Уильям Санди и Артур Хедлам в комментариях к Римлянам подняли вопрос о том, как Бог может оправдывать нечестивых, то есть объявлять их праведными. Не выглядит ли в чем-то фальшивым утверждение, что Бог обращается с грешниками так, будто они не грешили, или, иными словами, делает вид, будто грешники не такие, какие они есть на самом деле? Такое истолкование оправдания, по сути, делает Бога виновным в обмане, даже если это только самообман. Винсент Тейлор подхватил эту идею и утверждал, что праведность не может быть вменена грешнику: «Если через веру человек признается праведным, то это обязательно должно основываться на его праведности в самом серьезном и подлинном смысле этого слова, а не на том, что вместо него и за него праведен кто-то другой».

Р. Гловер пишет о Павле и «его оправдании»: «Совершенно очевидно, что его взаимоотношения с Богом и Христом не возможно выразить в юридических терминах». Леон Моррис отвечает: «само по себе это, конечно, правильно. Но нельзя учитывать тот факт, что Павел выбрал именно юридические термины, чтобы выразить некоторые свои мысли. Будет несправедливо не обращать на это внимания».

Эриксон пишет, что акт оправдания заключается не в том, что Бог объявляет, будто грешники не такие, какие они есть на самом деле. Ибо действие Бога на самом деле заключается в определении нас праведными через то, что нам вменяется (но не передается) праведность Христа. Эриксон предлагает провести разграничение между двумя значениями слова «праведность». Первое – праведность из-за того, что закон соблюдается; такой человек был бы не виновным, полностью исполняя закон. Второе – даже, если человек нарушает закон, он может считаться праведным после уплаты предусмотренного штрафа. Из этого следует, что человек праведен не в первом из указанных значений этого слова, а во втором. Ибо наказание за грех понесено, и тем самым требования закона выполнены. Поэтому в праведности нет ничего фальшивого, ибо им приписывается праведность Христа.

Одно из возражений, выдвигаемых против учений о заместительном Искуплении и судебном оправдании, заключается в том, что добродетель просто не может передаваться от одного человека к другому. Эриксон отвечает тем, что Христос и верующий не находятся на большом расстоянии друг от друга. Глядя на верующего, Бог – Отец видит не его одного, Он видит верующего вместе с Христом, и актом оправдания оправдывает их вместе. Бог как бы говорит: «Они праведны». Он объявляет о верующем то, что фактически верно в его отношении, что стало реальностью через решение Бога, согласно которому верующий – одно с Христом.

**3.2.2 Ответ Католической Церкви Лютеру**

Вполне очевидно, что Католическая Церковь должна была дать определенный ответ Лютеру. Созванный в 1545 г. Триденский собор, начал долгий процесс формулировки всеобъемлющего ответа Лютеру. Одно из первых мест в его повестке занимала доктрина оправдания.1547 г. Триденскую критику Лютера об оправдании можно разделить на четыре основные раздела:

1. *Природа оправдания*. Собор защищал идею Августина о том, что оправдание является процессом перерождения и обновления человеческой природы, сопровождающимся изменением, как внешнего статуса, так и внутренней природы грешника. Собор сохранял традицию, согласно которой оправдание включало как событие, так и процесс становления праведным через дела Христа. Триденский собор использовал оправдание в значении как «оправдания», так и «освящения».

“Добрые дела суть конкретные формации и проявления веры, надежды и любви, выражение внутреннего habitus веры, надежды и любви в отдельных внутренних или внешних действиях и выражениях, или многообразные и различные высказывания, расчленения одного великого и пребывающего дела Божия, веры, надежды и любви, в нашем внутреннем или внешнем мире”.

“Дела суть условия полного присутствия, раскрытия и увеличения в нас праведности”, “Оправданные таким образом (т. е. чрез Христа в таинстве крещения), по словам Тридентского собора (pag. 34), восходя от добродетели к добродетели, обновляются, как говорит Апостол, ото дня на день: т. е. умерщвляя, члени своей плоти и представляя их в орудие правды на удовлетворение (in satisfactionem). Чрез соблюдение заповедей Бога и церкви, полученной благодарю Христа, возрастают при содействии веры добрым делам, и оправдываются еще более”.

1. *Природа оправдывающей праведности*. Собор отстаивал августинианскую идею об оправдании на основании внутренней праведности. “Праведность, по словам Тридентского собора (Trident. pad. 37), “называется нашей” только по месту ее, так сказать, приложения, потому что, вследствие ее прилепления к нам, оправдываемся мы; но она же есть и правда Божия, потому что она изливается на нас вследствие заслуги Христа”.
2. *Природа оправдывающей веры*. Отвергая доктрину Лютера об оправдании одной верой, Собор считал, что, по мнению Лютера, основанием всей христианской жизни является простая уверенность в Боге. Как отмечает Макграт, это было недоразумением, так как Лютер не имел ничего подобного. “Если кто скажет, что люди оправдываются или одним вменением правды Христовой или одним отпущением грехов, без благодати и любви, которая изливается в сердца их Духом Св. и к ним прилепляется; или скажет, что благодать Божия есть только благоволение; — да будет анафема”. Trident„ рад. 39.
3. *Уверение в спасении*. Собор рассматривал эту доктрину со значительным скептицизмом. Собор настаивал, что «никто не может знать с определенностью

веры, не подверженной ошибкам, получили ли они благодать Божию или нет.

Доктринальные осуждения были внесены как в лютеранские вероисповедные документы, так и в решения Тридентского собора римо-католической церкви.

**3.2.3 Различия среди реформаторов по поводу оправдания**

*Вадиан* и *Цвингли* не защищали доктрину оправдания трудами, т. е. что спасения можно добиться нравственными человеческими достижениями. Однако эти реформаторы предпочитали делать ударение на нравственных последствиях Писания, что приводило к принижению тех вопросов, которые для Лютера были чрезвычайно важны. Цвингли не интересовало какая-либо доктрина оправдания, его интересовало нравственное и духовное обновление общества. Его не интересовал вопрос, как отдельный человек мог найти милостивого Бога. Поэтому ранние сочинения Цвингли проникнуты приоритетом нравственного обновления над спасением.

Все это говорит нам о том, что явление Реформации было далеко не однородным.

***Кальвин*** совершенно соглашался с Лютером в вопросе природы и важности доктрины оправдания по вере. Они оба описывают его, как акт свободной благодати и акт непосредственный, который изменяет не внутреннюю жизнь человека, но только юридические отношения, в которых он стоит перед Богом. Он также как и Лютер, не находит основания для этого во внутренней праведности верующего, но только во вмененной праведности Иисуса Христа. Более того, он отрицает, что праведность эта является постепенным трудом Бога, утверждая, что этот труд мгновенный и сразу законченный, и считает, что верующий может быть абсолютно уверен, что он навеки перенесен из состояния гнева и осуждения в состояние и принятие. (Беркхов отмечает, что лютеранское богословие не всегда оставалось вполне верным этой позиции).

Модель оправдания была сформулирована Кальвином в 1540 – 1550-е годы. Основной элемент его подхода таков: вера соединят верующего с Христом в «мистическом союзе». Этот союз с Христом имеет двоякий эффект, который Кальвин называет «двойной благодатью». Во-первых, союз верующего с Христом приводит непосредственно к его оправданию. Через Христа верующий объявляется праведным в глазах Божьих. Во-вторых, благодаря союзу верующего с Христом, а не из-за его оправдания, начинается процесс уподобления верующего Христу через возрождение. Кальвин утверждает, что и оправдание, и возрождение – результаты союза верующего с Христом через веру.

Хотя как Лютер, так и Кальвин, придерживались мнения, что оправдание верой является доктриной, без которой церковь вообще не может существовать как истинная церковь, тем не менее - место этой доктрины в общем своде учения их последователей несколько отличается. Суть различий сводится к пониманию соотношения между Законом и Евангелием?

Лютер подчеркивал, что необходимо четко видеть различия между Законом и Евангелием.

"Закон приказывает нам и требует от нас то, что мы должны исполнять; его интересуют только наши дела; он состоит из требований, ибо через Закон Бог говорит: 'Делай это и не делай того, то-то и то-то Я требую от тебя. Евангелие же, с другой стороны, не говорит нам того, что мы должны сделать или оставить неисполненным - оно вообще ничего не требует от нас; но оно поворачивает все это наоборот, ибо оно не говорит нам сделать то или это, но побуждает нас протянуть руку, чтобы принять, говоря: 'Вот, что Бог совершил для тебя: Он отдал Своего Сына, чтобы Он стал плотью для тебя, ради тебя позволил Ему быть закланным...".

"Дьявол уловлял меня несколько раз, когда я забывал об этом главном положении, и он так досаждал мне цитатами из Святого Писания, что небо и земля становились для меня слишком тесными. Все человеческие дела и законы казались правильными, и папство также представлялось безошибочным. Короче говоря, все вокруг были правы, кроме одного Лютера. Все мои лучшие работы, учения, проповеди и книги должны были быть прокляты. Это возвышало в моих глазах Магомета почти до уровня пророка, а мусульман и иудеев – делало, чуть ли не святыми. ... Так что если вы хотите или должны иметь дело с тем, что относится к Закону, или к делам, или к цитатам и примерам из писаний отцов [церкви], непременно разберитесь с этим основным положением и никогда не упускайте его из виду, чтобы драгоценное солнце, Христос, мог воссиять в вашем сердце; тогда вы можете рассуждать, свободно и уверенно говорить обо всех законах, примерах, цитатах, и делах". Это делает отношения между пониманием Писаний и доктриной об оправдании предельно ясными: Христос является основным содержанием Писаний. "Уберите Христа из Святых Писаний - и что в них тогда останется?".

Кальвин, а вместе с ним и Реформаторская Церковь, признает, что у Павла Закон и Евангелие противостоят друг другу, как "праведность от дел" и "праведность от веры", подобно букве и духу, подобно оценке с позиции осуждения и оценке с позиции милости. Но он объединяет проповедь Закона и покаяния, а также весть о прощении грехов в проповеди Евангелия таким образом, что различие между Законом и Евангелием выглядит чем-то совершенно формальным и непринципиальным. Соотношение Закона и Евангелия истолковывается, как переплетение двух дополняющих друг друга стадий откровения: "Евангелие превзошло Закон не с тем, чтобы предложить другой путь спасения (diversam rationem salutis), но скорее с тем, чтобы подтвердить и скрепить обетования Закона...".

Как мы уже видели из предыдущего материала, особенность характера лютеранской Реформации состоит в том, что она заново открыла Евангелие, как весть об оправдании грешников. Евангелие - это милостивое обещание о прощении грехов ради Христа - только это и ни что иное. И Святые Писания невозможно понять правильно как-то иначе, кроме как в свете Евангелия. Следовательно, доктрина об оправдании является ключом, который "лишь один открывает дверь во всю Библию". Реформатская церковь отрицает это. Карл Барт, как глашатай реформатства, который привел классическое выражение этого протеста в своей "Догматике", критикуя показанным ниже образом лютеранскую концепцию Евангелия, говорит:

"Согласно этой концепции, о которой обычно говорится, как о единственно евангельской, откровение должно рассматриваться, как этакий конус, повернутый своей вершиной к человеку и содержащий информацию о том, что его грехи прощены. Таким образом, момент откровения идентичен Евангелию - Благой Вести. Закон имеет место до, и после Евангелия: до него - для того, чтобы устрашать неверующего грешника, после него - для того, чтобы направлять и вести верующего грешника - и, следовательно, Закон существует в откровении только для понимания Евангелия. Соответственно, истинное и основное отношение человека к откровению, в соответствии с лютеранской позицией - это отношение веры, определенно свойственной божественному отклику на человеческую потребность. Можно пойти так далеко, что даже сказать, что это чрезмерное ударение, сделанное с той импульсивностью, которая является одновременно тайной и опасностью лютеранского учения не только в одном месте, - чрезмерное ударение, которое не может быть убедительно доказано ни фактами, ни библейскими свидетельствованиями. Сомнительность этого чрезмерного ударения давным-давно продемонстрирована и, вместо того, чтобы почитать Лютера и восхищаться им, нам лучше бы не следовать за ним в той теологической изобретательности, которую он демонстрирует здесь".

Содержание откровения, - говорит Барт, - это, прежде всего - Сам Бог, Его личность, Его имя, Его господство, Его завет с людьми. Следовательно, реальное и основное содержание откровения, принижается лютеранским отделением Закона от Евангелия, отделением повиновения от веры. Простота лютеранского взгляда на откровение - кажущегося поначалу более глубоким, сильным и жизненным - на самом деле обманчива. Когда Бог обращается к нам со Своим откровением, Он не просто констатирует, что наши грехи прощены; "Закон существует бок о бок с Евангелием, наравне с ним, и является частью единого вечного сокровища. Требование о покаянии стоит на одном уровне с отпущением грехов, освящением и оправданием, гармонично сочетаясь [с ними] в едином акте откровения и примирения".

Эта критика лютеранской интерпретации Евангелия сторонниками реформатской теологии оказывается еще более серьезной, когда попадает в один ряд с протестами Католической церкви против Лютеранства. Недопустимое упрощение, чрезмерное увлечение одним пунктом доктрины, изоляция Евангелия, абстрагирование, обкрадывающее божественное откровение и лишающее его целостности и полноты - все это в той же мере свойственно католической критике, что, например, явно проступает в словах Гейлера:

"Лютеровская Реформация - это сверхупрощение, преуменьшение... Источником этого ужасающего упрощения было личное Лютеровское переживание оправдания, которое пришло к нему через Святые Писания - особенно через проповедь благовестия Павлом. Но, в результате возведение этого упрощенного Христианства в абсолют, в результате опровержения всех других форм христианской веры и жизни, которые противоречат его "чистому" Евангелию и отказа от них, в результате утраты представления об универсальности и полноте откровения Божьего - он стал еретиком. Разумеется, он довел откровение sola gratia до триумфа, но он обеспечил этот триумф только за счет избавления от значимых и необходимых элементов, вплоть до самого новозаветного Христианства"

Для Лютера и для Лютеранской церкви утверждение о том, что "только доктрина об Оправдании открывает дверь во всю Библию" не было обычным "факультативным теологическим постулатом", который, в случае невозможности его доказательства, может быть заменен на какое-то другое утверждение; это заявление было теологической предпосылкой Реформации, а, следовательно - евангелической церкви.

Несмотря на эти различия, учение об оправдании занимало центральное место на протяжении всего периода реформации шестнадцатого века. Оно настойчиво провозглашалось и защищалось именно как реформационное учение с присущей ему специфической оценкой в противостоянии римо - католической церкви и богословию того времени, которое, в свою очередь, провозглашало и защищало учение об оправдании иного характера. С точки зрения реформации учение об оправдании являлось ключевым для всех споров.

Итак, мы рассмотрели важность доктрины об оправдании для Реформации шестнадцатого века, когда эта доктрина стала предметом серьезных споров. Она остается спорным вопросом, хотя и в других условиях. Обратим наше внимание на некоторые направления в современных исследованиях Нового Завета, связанные с доктриной об оправдании.

**3.3 Оправдание верой в прочтении XX века**

Долгое время, по меньшей мере со времен Реформации, считалось за истину, что основная мысль Посланий апостола Павла (по крайней мере к Римлянам и Галатам) заключается в том, что Бог оправдывает грешников по вере благодатью Своей через Христа. Однако в течение прошлого столетия эта мысль неоднократно оспаривалась. С другой стороны, XX век стал свидетелем многих споров по поводу значения оправдания в учении Павла. Что является центром богословия апостола Павла, "оправдание" или "новая жизнь во Христе"?

Те, кто придерживается традиций Реформации, считают, что учение об оправдании является центральным учением в богословии Павла. Под влиянием Реформации многие ученые стали считать "оправдание верой" сутью учения апостола Павла.

Например, либералы заявили о своем отношении к этому вопросу. Они проповедовали представление о том, что Бог относится ко всем людям как любящий Отец. Он не собирается никого карать из–за несоблюдения закона, поэтому вопрос об оправдании сменился идеей о Божьем всепрощении и исправлении. Они опровергали всякие судебные отношения, выражающие спасительную связь человека с Богом.

Неоортодоксия в этом вопросе заняла несколько иную позицию. Многие неортодоксальные исследователи больше уверены в том, что человек испытывает чувство вины, чем в том, что Бог карает за грехи, и утверждают, что юридические представления затемняют личный характер этого отношения. Поэтому учение апостола Павла об оправдании не получило значительного сочувствия за исключением евангельских кругов, хотя в современном богословии наметился новый интерес к этой проблеме.

А. Швейцер.

Швейцер полагал, что ему удалось описать подлинного исторического Иисуса. С его точки зрения, Иисус благовествовал о грядущем Царстве Божьем в категориях иудейского апокалиптического мышления того времени и ошибся, когда попытался бросить вызов властям и тем самым вызвать вмешательство Бога, ускорив наступление конца времен. Иисус был раздавлен колесом истории; эсхатология, которой Он жил, рухнула, однако «дух» Его жив, и мы призваны разделить его.

Монументальный труд Швейцера «Мистицизм Апостола Павла» затрагивает интересующий нас вопрос, – что считать сердцевиной богословия Павла – оправдание верой или жизнь в Иисусе Христе? Швейцер полагает, что те, кто принимает оправдание верой - как отправной пункт мысли Павла, неправильно понимают его мысль. Он считает, что оправдание - тема, которая имеет второстепенный характер в учении апостола Павла. Швейцер показывает, что если идея «жизни во Христе» могла родиться только в атмосфере иудейского вероучения, то идея «об оправдании верой» содержит в себе резкую критику иудаизма.

Швейцер, а вместе с ним и Врейде, хочет убедить нас, что учение об оправдании верой никогда не являлась центром богословия Апостола Павла, а было, скорее, полемическим выпадом, связанным с очень частной проблемой вхождения необрезанных язычников в церковь.

Труд А. Швейцера, кроме прочих вопросов определил важный для нас вопрос: «где исходная точка Павлова богословия? Как мы понимаем его смысл?» О работе Швейцера Н. Т. Райт говорит: « исключительная ценность работы Швейцера в том, что он первым заговорил об этих вопросах предельно прямо и тем самым, при всей неоднозначности предложенных им решений, заложил основы для дальнейших изысканий ".

Рудольф Бультман.

Следующим исследователем наследия Апостола Павла в XX веке был Р. Бультман. В своем истолковании Нового Завета Бультман использовал экзистенциалистские

представления. В одной из своих работ Бультман пишет:

« Поскольку исторический элемент в Новом Завете имеет своей главной целью не сообщение нам сведений о конкретных событиях, а разъяснение самой природы бытия, нам надо рассматривать его как по сути своей вневременной…В частности, Павел пишет, скорее, о своем опыте в настоящем, чем о будущих событиях. В его понимании, спасение относится к нынешнему существованию. Воскресение также переживается в настоящем: «поглощена смерть победою» (1 Кор. 15:54) … Для Иоанна воскресение Иисуса, Пятидесятница и парусия Иисуса – одно и тоже событие, и верующие уже имеют жизнь вечную… Так что эсхатологические реальности – такие как воскресение, вечная жизнь – не зависят от того, произошло ли уже какое-то конкретное событие, ибо они имеют место во вневременном, экзистенциальном смысле».

Согласно Бультману, такие понятия Нового Завета, как воскресение плоти, искупление кровью Христовой за грехи человечества, вечная жизнь, история спасения, только уводят от того, что есть настоящее спасение. Это – примитивные, «мифологические» представления, которые стоит переистолковать в терминах экзистенциализма.

Бультман написал «Богословие Нового Завета». В этом труде Бультман старается балансировать между Павлом и Лютером, говоря о «средствах спасения – о вере, благодать и праведности». Бультман настаивает на том, уверовав, Павел, довольно быстро распрощался со своими иудейскими представлениями, а также со своим наследием и интеллектуальным прошлым. По мнению Бультмана, Павла следует воспринимать в рамках эллинизма, – ведь Павел пользовался и категориями и языком эллинистической культуры. Он напрочь порвал с иудаизмом, и критиковал своих бывших соплеменников – приверженцев закона, пребывая в котором, они, по его мнению, лишают себя подлинной «жизни во Христе».

Бультман оставался наиболее влиятельным исследователем Нового Завета на протяжении всей первой половины XX века. Он в основном придерживался традиций Реформации и считал, что учение об оправдании представляет собой обязательный элемент богословия Павла.

Авторитет Бультмана был настолько велик, что даже заглушал все призывы Швейцера читать Павла в иудейском контексте.

В то время безраздельно господствовала идея богословия Павла как эллинистического по своей сути. Однако после Второй мировой войны наступает перелом во взглядах относительно источника богословия Павла. Появляются труды Дэвиса («Павел и раввинистический Иудаизм»), Карла Барта. Мир восстает против антисемитизма, и картина полностью меняется.

Карл Барт.

Относительно Закона и Евангелия К. Барт придерживается позиции Реформаторской Церкви и возражает против Лютеранского разграничения Закона и Евангелия (об этом упоминалось в предыдущей главе). Он выдвигает свое возражение:

"Мы слышим Закон Божий, слушая Евангелие. Их нельзя разделить. Это то, что меня более всего беспокоит в лютеранской позиции. ... Когда мы говорим "вера", мы должны говорить также "повиновение"; говоря "Евангелие", мы должны также говорить и "Закон".

Бартовское понимание: "Евангелие - это не Закон, точно так же, как Закон - это не Евангелие". По его мнению, оба они принадлежат к единому Слову Божьему, которое является одновременно и Законом и Евангелием». Закон может быть понят только в свете Евангелия, только в свете Иисуса Христа, Исполнившего Закон. Ибо сначала было обетование, а затем - Закон.

Эта позиция Барта, основанная на фрагменте (3:17) из Послания к Галатам, проливает свет на упомянутое выше неприятие им закона, записанного в сознании людей.

Барт также ставит под угрозу и евангелическую концепцию веры. Реформатская церковь постоянно сталкивается с этой опасностью, но Барт уже стал жертвой этого заблуждения. Для того, чтобы понять это, достаточно сравнить истолкование Символа Веры Лютером, приведенное в его Катехизисе - с представлением о вере, развитое Бартом в своем *Символе Веры (Credo)* в 1936 году:

"Кредо в начале символа, прежде всего, означает простой акт признания - в форме определенных познаний, полученных через откровение Божье - акт признания реальности Бога со стороны человека. Вера, таким образом - это решение, исключение неверия в эту реальность, преодоление противостояния этой реальности, подтверждение ее существования и действенности. *Человек* верует. И, таким образом, человек принимает это решение: *кредо*. Но серьезность и силу вере придает не то, что человек принимает решение, и даже не то, каким образом он принимает его, не его чувства, и не побуждения его воли, порожденные экзистенциальными чувствами. Напротив, вера живет своим *объектом.* Она живет взыванием к тому, на что она реагирует. Она живет этим, потому что и постольку, это призыв *Божий*: *credo in unium Deum ... et in Jesum Christum ... et in Spiritum Sanctum.* Серьезность и сила веры - это серьезность и сила *истины*, которая идентична Самому Богу, и которую верующий услышал и принял в форме определенных истин, в форме артикулов веры. И даже *открытие* истины является даром, который определенно предназначен верующему человеку. Это собственное Божье откровение. Веруя, человек повинуется по своему собственному решению - решению Божьему".

Возможно ли это, в самом деле - реформатскому теологу двадцатого века, определять концепцию христианской веры, даже не упоминая, что вера - это реакция на обетование о милости, доверчивое признание милости Божьей в Иисусе Христе? Сравните это с определением веры, представленном в Догматических Декреталиях Ватиканского Собора:

"Святость человека зависит от Бога, как от его Творца и Господа, и, будучи созданными разумными существами, абсолютно подвластными несотворенной истине, мы обязаны подчиняться Богу, проявляя веру в Его откровение, полное повиновение нашего рассудка и воли. И Католическая церковь учит, что эта вера, представляющая собой начало спасения человека, является сверхъестественной добродетелью, посредством которой - вдохновленные милостью Божьей и с помощью ее - мы веруем, что то, что Он открыл нам является истиной; не из-за какой-то "внутренней" истины, свойственной всему этому, рассматриваемой и объясняемой в естественном свете, с позиций разума, но благодаря власти и авторитету Самого Бога, Который открывает их, и Который никогда не может быть обманут и никого не обманывает. Ибо вера, как свидетельствует апостол, "... есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом"*.*

Не может быть никаких сомнений, что данное определение веры ближе к Бартовской, нежели к Лютеровской концепции. Во всяком случае, так подумал бы Лютер. Он мог бы не увидеть в Бартовском определении того самого элемента христианской веры, который весьма существенен для него, а именно - непоколебимого упования на обетование милости Божьей ради Христа.

**3.3.1 Новые взгляды на старые традиции**

В 1963 году в журнале "Гарвардский теологический обзор" появилась статья К. Стендаля, озаглавленная "Апостол Павел и интроспективное западное сознание", вошедшая в его книгу "Павел среди иудеев и язычников". Согласно Стендалю, концепция обрезания не является основополагающей доктриной мировоззрения Павла. Павел писал об этом с совершенно конкретной целью: защитить права новообращенных язычников называться истинными наследниками Божьих обетований Израилю. Он заботился о спасении язычников, их соединении с Христом, не через закон, а непосредственно.

Действительно, Павел как апостол язычников был очень озабочен местом закона в деле спасения иудеев и язычников в едином Теле Христа. Однако его также волновали проблемы иного характера: защита Благой вести об оправдании через благодать по вере.

Эдвард П. Сандерс.

Эти взгляды не были преданы забвению. Они нашли свой отклик в работах Эдварда П. Сандерса. Две важнейшие из них: «Павел и палестинский иудаизм» (1977) и «Павел, закон и еврейский народ» (1983). Эти работы сделали переворот в представлении о том, кто такой Павел и чему он учил. Все, что думали до этого и о чем мыслили, буквально было поставлено с ног на голову. Стоит глубже узнать иудейскую традицию, утверждал он, и мы тут же оказываемся перед необходимостью пересмотра критики Павла отеческого иудаизма.

Работа Сандерса «Павел и палестинский иудаизм» наметила радикальный сдвиг в переоценке взаимоотношений между первоначальным христианством и иудаизмом, частью которого оно являлось. Эта переоценка была сочетанием различных факторов: растущее осознание долгой истории христианского антисемитизма, открытие свитков Мертвого моря, возрастающий интерес к межзаветной литературе иудейских псевдоэпиграфов. Это переоценка в немалой степени была воодушевлена и непрекращающимися дебатами относительно Павла и закона.

Сандерс радикально изменил все устоявшиеся представления. Он отмечал, что произведения Павла слишком часто считались через призму взглядов Лютера, и потребовал переосмысления нашего понимания отношений Павла с иудаизмом. Лютер интерпретировал отношение Павла к иудаизму с критической точки зрения: Павел критикует попытку иудеев получить оправдание, добившись праведности через совершение добрых дел по закону. Сандерс утверждает, что современный апостолу Павлу иудаизм не был, как это принято считать, религией законнически понятых «дел праведности». Сандерс говорит, - мыслить таким образом и утверждать, что Павел именно за это критикует современный ему иудаизм, - не что иное, как грубое извращение Павловой мысли. И далее Сандерс разворачивает свою мысль – тот, кто воспринимает слова Павла об иудаизме так, будто иудаизм был разновидностью старой пелагианской ереси, согласно которой человек способен собственными силами противостать греху, обуздать себя и таким образом получить оправдание, спастись – заблуждается.

По мнению Сандерса, палестинский иудаизм первого века можно определить как форму «заветного номизма». Закон – это выражение завета между Богом и Израилем и он указывает, какие формы человеческого поведения соответствуют смыслу этого завета.

Бог идет на встречу евреям и предлагает им завет. Соблюдение закона, тем самым, - единственное средство ответить на дар. Таким образом, «дела закона» должны пониматься ни как средство, при помощи которого евреи могли получить доступ к завету (так, по мнению Сандерса, указывал Мартин Лютер), а как знак благодарности, что они этому завету уже принадлежат; «дела» понимаются как основание не для вступления в завет, а для его поддержания. Евреи, следовательно, соблюдают закон не для того, чтобы стать избранным народом, а для того, чтобы быть им - уточняет Сандерс.

Во второй книге "Павел, закон и еврейский народ" Сандерс старается развить эту мысль. И здесь он также настаивает на том, что "предполагаемое возражение против иудейской самоправедности отсутствует в посланиях Павла так же, как упоминание о самоправедности вообще отсутствует в иудейской литературе".

Напрашивается вопрос: в чем же тогда видел Сандерс отличие христианства от иудаизма, если евреи, по его словам никогда не верили в спасение по делам и не думали о самоправедности? Что имел в виду Павел, когда говорил, что евреи "искавшие праведности, не достигали ее (9:30), а некоторые пытались оправдаться законом (Гал. 5:4)".

Сандерс утверждает следующее: надежды иудейского народа основываются на завете, который заключил с народом Бог и на законе, который дан для поддержания этого завета. Христиане же, утверждает он, верят в «лучшую праведность, основанную исключительно на участии во Христе верою». Павел же, по его мнению, указывал на то, что евреи не имеют преимущественного положения. Теперь в завете с Богом лишь только те, кто имеет веру во Христа. Павел критикует иудаизм лишь только за то, что он - «не христианство». Открыв для себя Христа, Павел утверждает теперь, что одной только иудейской веры для спасения недостаточно.

Далее Сандерс продолжает утверждать, что "тема награды и наказания" широко представлена в литературе *таннаи*, в частности, в вопросах обретения жизни в грядущем мире. "Разве это не свидетельствует о том, - пишет Стотт, - что человеческие достоинства, не будучи основанием для вступления в завет (в иудаизме), тем не менее являются необходимым условием для дальнейшего пребывания в нем?".

Реакция на работу Сандерса была подобна «проснувшемуся вулкану». Одни восприняли его идеи, другие же оспорили. В особенности консервативные круги отвергли его взгляд и ринулись отстаивать представления об иудаизме как «оправдание по делам», а вместе с тем восстановить Павлово «оправдание по вере», для которого нет нужды ни в каких человеческих усилиях.

Прав ли Сандерс? Спор об этом вопросе, видимо, еще не закончен. Алистер Мак – Грат в своем труде «Введение в христианское богословие» дает некоторую оценку работам Сандерса. Он пишет, что Сандерс достаточно туманен в вопросе о том, почему Павел убежден в превосходстве христианства над иудаизмом. «Он представляет иудаизм заблуждением лишь потому, что он не является христианством». «Однако Павел, похоже, считает христианство далеко не простым вариативным отходом от иудаизма».

Во-вторых, в противовес утверждению Сандерса, (который говорил, что как Павел, так и иудаизм считают дела принципом оправдания через завет) Алистер Мак Грат утверждает, что Павел считает добрые дела свидетельством, а не средством. «Сандерс вполне может быть прав, продолжает Мак – Грат, считая, что добрые дела являются одновременно условием и признаком участия в завете. Однако Павел считает веру необходимым и достаточным условием и признаком принадлежности к завету».

В-третьих, «Сандерс склонен рассматривать доктрину Павла об оправдании в несколько отрицательном свете», т. е. будто бы «Павел бросает скрытый вызов понятию о том, что Израиль имеет особые религиозные права в связи со своей национальной принадлежностью». Н.Т. Райт утверждает, что доктрина Павла об оправдании это положительная попытка переосмысления вопроса о том, кто на самом деле является потомком Авраама.

Однако Н. Т. Райт был скорее сторонником новых идей Сандерса, чем его оппонентом. Райт воспринял основные положения Сандерса, хотя не без изменений.

Николас Томас Райт.

Автор многочисленных исследований об апостоле Павле и его посланиях к раннехристианским общинам. Он считает, что сердцевиной богословия Павла нужно считать благовестие, однако, не отвергая важность учения об оправдании. «Стоит его изъять, - и мы тут же разрушим ядро Павлова богословия». Продолжая путь Сандерса в интересующем нас вопросе, Райт утверждает, что под «оправданием» мы понимаем все, что угодно, кроме того, что понимал под ним Павел. Райт пытается, основываясь на Писании, вдохнуть в учение об оправдании Павла новую жизнь.

Вслед за Сандерсом Райт возводит оправдание к Завету, но ни в том смысле, в каком трактовалась связь между ними в христианском богословие XVI – XVII столетий, а как это понималось в иудаизме I века. Призывая отказаться от предложенных Швейцером, Бультманом, Девисом, Кеземаном и многими другими мнимых противопоставлений (дел и веры), попыток сначала разодрать Павловы тексты, а затем пытаться их собрать, Райт предлагает прочтение Павла в контексте завета, «позволяющее воедино свести отдельные составляющие его мысли».

В своих работах Райт призывает смотреть на Павла как на иудея, жившего в I веке, в период Второго Храма, «которому остается только одно – держаться за Завет». Павел, продолжает он – сохраняет типичную для иудейских представлений форму, но наполняет ее новым содержанием. Теперь принадлежность к народу Завета определяет само Евангелие, то есть Иисус Христос. Далее Райт высказывает мнение, что учение об оправдании верой не есть именно это, что Благая весть (хотя оно присутствует в «благовестии»), и поэтому не инструкция по спасению. В своей работе «Что на самом деле сказал апостол Павел» Райт предлагает следующую трактовку понятий богословия Павла: «Евангелие» – это Благая весть о царстве Иисуса; принимая ее человек, входит в «семью Авраама», принадлежность к которой теперь определятся только верой в распятого и воскресшего Мессию – Иисуса Христа. А учение «об оправдании» говорит о том, что принимают в эту семью, ни как иначе, как по вере.

Таим образом, Н. Т. Райт призывает нас рассматривать Павла «влитым » в иудаизм I века с его эсхатологическими ожиданиями.

Алистер Макграт.

Мало кто так скрупулезно изучал наследие Реформации и связанное с ним учение об оправдании верой, как Макграт. Стоит упомянуть несколько его работ: «Богословская мысль Реформации», «Введение в христианское богословие», где он несколько глав посвящает интересующей нас теме; « A History of the Christian Doctrine of Justification. Iustitia Dei».

Макграт начинает свой труд об истории доктрины с упоминания о том, что в истории христианства, по крайней мере, начиная со времен Августина, споры об оправдании чаще всего заводил в глухие дебри, что выбраться из них не удается и поныне:

Учение об оправдании в значительной степени оказалось оторванным от его изначальных библейских корней. Оправдание понимается, скорее, как средство установления отношений между Богом и миром. Церковь свела к оправданию все споры о возможностях примирения человека с Богом и таким образом привнесла в это понятие акценты, полностью отсутствующие в Новом Завете. В «нынешнем догматическом богословии» учение об оправдании приобрело смысл, весьма далекий оттого, что имел в виду Павел…

Даже если бы мы могли доказать, что оно (оправдание) играет незначительную роль в Павловой сотериологии или же корни его – в представляющей сейчас, главным образом, исторический интерес полемики с иудаизмом, все равно было бы неправомерно сбрасывать его со счетов.

Все церковное учение об оправдании, полагает Макграт, сводится к тому, «как спасительные деяния Бога во Христе затрагивают отдельную личность». Другими словами, оно отвечает на вопрос: что нужно человеку, чтобы соединиться с Богом во Христе, и, кроме того, определяет предпосылки и последствия этого акта.

Гюнтер Борнкамм.

Он один из тех, для кого центром теологии Павла является оправдание верой. Он называет его «базовой темой в теологии Павла» и утверждает, что вся его проповедь, даже когда в ней прямо не говорится об оправдании, может правильно понята только в самой тесной связи с этой доктриной (G. Bornkamm. “Paul”, London, 1971). Он не видит никакого противоречия между ней и учением Иисуса. Напротив, «Евангелие Павла об оправдании только верой соответствует тому, что Иисус обращается к нечестивому и потерянному» (там же, стр. 237).

Джеймс Данн.

В заключение, хочется остановиться еще на одном ученом, труды которого придали новый импульс новозаветным исследованиям и внесли существенный вклад в современное богословие. Джеймс Данн, по-видимому, согласен с основными положениями К. Стендаля и Э. П. Сандерса. Он пытается развить их особенно в той части, касающейся закона. В своем известном труде "Новый взгляд на Павла" (1983) он заявляет: Павел, говоря, что никто не оправдается делами закона, не имеет ввиду "хорошие дела" вообще и то, насколько они достойны вознаграждения. Скорее речь идет о законе обрезания, соблюдения субботы и правилах принятия пищи, "выполнявших функцию "удостоверяющего знака" и "пограничной линии", обострявших в Израиле чувство своей собственности и отделявших его от окружавших его народов. По его мнению, причина отрицательного отношения Павла к "делам закона" не в том, что ими можно было заработать спасение, но в том, что: во-первых, они порождали хвастливую гордость привилегированным статусом Израиля, и, во-вторых, поощряли чувство этнической исключительности, а это несовместимо с делом приобщения язычников, к чему Павел и был призван.

**Заключение**

Итак, критика изучения богословия апостола Павла и связанное с ним «оправдание верой» представляется нам весьма разнообразной. Сейчас, как и во все времена существует огромное множество людей относящихся к наследию Павла довольно противоречиво и, разумеется, еще не поставлена точка в спорах об этом. Однако в последнее время многими европейскими богословами было признано, что оправдание представляет собой обязательный элемент в богословии Павла.

Современное христианство стоит все перед тем же вопросом (если такой вопрос вообще стоит): как примирить дела с верой? Какое место в спасении занимает оправдание? Если Павел критикует законничество, тогда как примирить его с Иаковом?

По-видимому, нельзя утверждать, что иудаизм первого века был совершенно свободен от понятий заслуг и праведности по делам. Возражая против оправдания законом, Павел имел ввиду нечто гораздо большее, чем конкретные иудейские ритуалы. Павел восставал против самовосхваления избранническим положением, о чем свидетельствует эпизод с Авраамом (Рим. 3:27; 4:1-5).Несомненно, ответы на эти вопросы нужно черпать в самих посланиях Павла, что нам и предстоит сделать.

**Часть вторая. Апостол Павел и оправдание**

**Глава 4.Павел в историческом контексте**

**4.1 Павел иудей**

Для того чтобы понять, как мыслил ап. Павел, нам необходимо проанализировать исторический контекст, под влиянием которого сформировались его взгляды. Как отмечает Лэдд, такая задача сложна, так как Павел принадлежал к трем мирам: иудейскому, эллинистическому и христианскому.

Родители Павла были иудеями, поэтому он получил иудейское образование. В Деяниях 22:3 говорится, что Павел был "тщательно наставлен в отеческом законе".

Однако и греческий мир был ему не чужд. Павел был знаком с философией киников и стоиков. Он хорошо знал греческий язык и хорошо говорил по-гречески. Изучая наследие Павла, чувствуешь, что в мышлении Павла есть элементы, которые могут объясняться только жизнью среди греков. Иногда его стиль похож на стиль стоиков, и он использует такие слова, как *совесть* (Рим. 2:15), *природа* (Рим. 2:14) и т.д. Некоторые ученые даже истолковывали определенные взгляды Павла в контексте эллинистических мистериальных религий, утверждая, что Павел видоизменил раннее иудейское христианство, превратив его в полноценный мистериальный культ умирающего и воскресающего Бога. Другие ученые отвергают возможность раввинских корней Павла.

Однако, не отбрасывая возможности эллинистического влияния на мышление апостола Павла, и принимая во внимание то, что сам Павел заявляет о своем раввинистическом образовании, перейдем к следующему истолкованию его учения уже в иудейском контексте.

Многие западные теологи и историки христианства стремились и стремятся до сих пор представить апостола Павла выразителем реформированного раввинистического иудаизма. Такой взгляд кажется логичным, ибо согласно «Деяниям апостолов» Павел сначала был фарисеем, а его переход в христианство произошел в возрасте сложившегося мировоззрения.

Дейвис, проанализировав детально учение Павла в своей работе "Павел и раввинистический иудаизм", выразил мнение, что эллинистические влияния на Павла скорее поверхностны и не составляют сути его мысли и учения.

Эллис и Гарнер в Новом Библейском словаре предлагают следующее прочтение:

«...Учение Павла строится на иудаистских моделях (как совершенно верно понял Швейцер)... Иудаистское или эллинистическое происхождение имеют мыслительные модели Павла? Кабиш и Швейцер настаивают на иудаистском происхождении»

"Сегодня широко признается, что Павел рассматривал человека в ветхозаветно иудаистских рамках, а не с точки зрения платоновского дуализма. Шед (Shedd R.P. «Man in Community», 1988) правильно видит логическое обоснование учения Павла в реализме семитических мыслительных моделей, когда они обращены к Мессии и его народу".

На чем же строится уверенность Эллиса и Гарнера в правоте Швейцера об иудеоподобии христианства, равно как и в так называемом «семитизме мыслительных моделей» апостола Павла? Оказывается, на свидетельствах Кумрана! Авторы статьи об апостоле Павле пишут:

"Швейцер предсказал, что «эллинизированное» учение Павла было компромиссом. Его предсказания более, чем подтвердились открытием Свитков Мертвого моря (1947 г.)..."

и далее:

"Дейвис и другие ученые показали, что кумранский и талмудический иудаизм составляют основу многих концепций Павла, которые раньше (до Кумранских открытий) принимались за "эллинистические"… Свитки Мертвого моря замечательным образом подтвердили, что основа учения Павла и Нового Завета - иудаизм".

Несмотря на все признаки сходства, многие концепции или отрывки из Павловых текстов производят впечатление отмежевания его от еврейского окружения.

Как уже упоминалось выше, ряд ученых отвергают возможность раввинских корней из-за его отношения к закону, которое было не характерным для многих раввинов. Следует подробнее остановиться на отношении апостола Павла к закону.

**4.2 Ап. Павел и закон**

Действительно, может показаться, что в некоторых отрывках посланий, особенно в Галатах, Павел выражает негативное отношение к Торе. В данном случае Павел столкнулся с радикальной партией, которая настаивала на том, что христиане-язычники должны соблюдать закон, так как в противном случае они не смогут получить спасение или присоединиться к общине Мессии.

Следует вспомнить, что Павел, согласно его Посланиям, не требовал, чтобы евреи-христиане отказались от соблюдения закона, но только просил их не навязывать соблюдение Закона язычникам. Сражаясь с этой тенденцией со стороны радикальной партии в Галатии, Павел проводит резкий контраст между делами, направленными на достижение Божьей благосклонности путём соблюдения Закона, и верой, которая доверяет и повинуется Богу. Павел делает принципиальный упор в Галатах – «не делами закона» (2:16; 3:1-5; 7, 9-11; 14; 18; 21; 22; 26). Именно против дел, или законничества, ведёт он свою полемику, а не против самого Закона. На самом деле, он ясно утверждает, что Закон не противостоит и не препятствует обетованиям (3:21); он также учит, что вера является правильным отношением к Богу, а результатом её является послушание. Этот принцип можно встретить на всём протяжении еврейских Писаний, которые он цитирует в подтверждение своей точки зрения, противопоставляя её развивающемуся принципу оправдания делами Закона. В качестве одного из доводов (3:21-22) он указывает на тот факт, что даже если бы оправдание перед Богом могло быть достигнуто через соблюдение Торы, никто бы всё равно не мог достигнуть его, так как никто не способен соблюсти всё полностью. Павел утверждает, что если бы праведность могла быть достигнута этим путём, то закон был бы дан, чтобы совершить это, и Иисусу не пришлось бы умирать (2:21); но на самом деле всё иначе.

Утверждение Павла в 3:13 «...искупил нас от клятвы (в англ. *curse* – «проклятия») закона» часто истолковывают как свидетельство того, что он рассматривает Тору как проклятие, а не как благословение, как было задумано Богом. Однако контекст, если мы возвратимся к стиху 10, показывает, что Павел просто ссылается на суд или наказание за неповиновение, которые предписывает Закон, и которые за своё непослушание заслуживают все люди. Представляя свой комментарий, Коул эффективно подводит итог ситуации в Галатии и отношению Павла:

«По всей видимости, Павел никогда не принуждал языческие церкви жить по-еврейски... но в равной степени, верно, то, что он не ожидает от еврейских церквей следования образу жизни верующих язычников. Он никогда не говорит, что с их стороны неверно делать обрезание или придерживаться закона, или соблюдать праздники. Единственное, на чём он настаивает – это то, что всё вышеперечисленное не имеет ничего общего с даром спасения».

Другой отрывок, 2 Коринфянам 3, часто приводится в качестве свидетельства враждебности Павла по отношению к Торе. Но после более глубокого исследования можно увидеть, что Павел просто пытается показать, что Иисус, а не Тора, был конечным откровением божественной славы и света; последняя была просто отражением первого. Стих 10 является ключевым. Этот отрывок является сравнением, а не принижением; т. е. сравнение того, что имеет славу, с гораздо более великой славой, представляет первое как не имеющее славы вообще. Во всём Павел желал показать контраст между старым и новым образом понимания Божьего Закона. Это довольно сильно отличается от полного отказа от Закона.

Но как же быть с тем, что он называет Тору «служением смертоносным буквам»? В 2:15-16 он называет евангелие «запахом смертоносным».

Проблема противопоставления буквы и духа (3:6) остаётся, но при более тщательном исследовании этого стиха, можно прийти к некоторым интересным результатам: Суть же в том, что греческое слово, употреблённое здесь, – не графе, а грамма. Следовательно, он говорит здесь просто о внешней форме Закона, а не о его духовном смысле или содержании. Мы видим здесь, что он говорит о внешней, формальной, показной части обоих Заветов, противоположной внутренней, живой, животворящей и обновляющей способности их обоих, во власти которой – оживить.

Пришла очередь рассмотреть несколько наблюдений относительно двух других стихов. Часто Рим. 10:4 цитируют с целью показать, что для Павла Иисус положил конец Закону. Однако слово *телос*, используемое здесь, не имеет такого значения (также как и в Иак. 5:11). Скорее оно означает, что он сам – «цель» (определение самого Иисуса в данном контексте) Закона. Затем Павел продолжает цитировать Закон (Втор. 10:6-8; ср. 30:12-14), чтобы показать, что он (закон) действительно указывает на Иисуса как на свою цель.

В Галатах 3:24-25, так как мы уже не находимся более под «детоводительством» Закона, легко предположить, что Закон уже не имеет к нам никакого отношения. Однако целью общения с наставником не является игнорирование или отрицание по достижении зрелости всего того, чему он научил вас. Истинная цель заключается в использовании, применении и развитии того, что было изучено. Так же должно происходить с Законом и нашим отношением к Мессии.

Остаётся ещё несколько понятий, с которыми нужно разобраться, так как складывается впечатление, что они указывают на чуждое, нееврейское влияние на мышление Павла.

Термин *«знание»* или *«гнозис»* часто поднимает вопрос о гностическом влиянии на Павла. Однако говорит Фишер, " этот термин появляется и в Кумране. Члены «общины завета» благодарят Бога за просвещение (1QH 7. 26f.) и признают, что Он обеспечивает мудрость и вечное знание (1QS 2. 3). Они также принимают дальнейшее знание относительно избранных и неизбранных". Всё это звучит похоже на учение Павла (напр., Еф. 1:9-12; 18-23)

Вот другая ссылка: контраст, проводимый Павлом между плотью и духом, звучит в духе Платона. Но для Павла люди не были разделены на плоть и дух (т. е. тело и душу, как у Платона) как на противоположные категории. (102) Против телесного борется не человеческий дух; стремлением человека не является освобождение своего духа из «могилы» тела. Для Павла это скорее похоже на формулировку раввинов. Человек сталкивается с постоянной внутренней борьбой, так как обладает и *йецер ѓа-тов* (добрыми наклонностями) и *йецер ѓа-ра* (злыми наклонностями). Это также, в некоторой степени, может отражать кумранское понимание. Там термин «плоть» относился к природному строению человека, в то время как «дух» представлял собой действие Божьей благодати в избранных. И оба термина являются библейскими словами (напр. Пс. 55:5; 77:39; Ис. 40:6; Прит. 20:27; Зах. 12:10).

**Глава 5.Основания и средства оправдания**

**5.1 Праведный народ**

Точно так, как некоторые христиане считают, что характер природы Бога, открытый в Ветхом Завете отличается от характера Его природы, открытого в Новом Завете, так же некоторые полагают, что средства получения спасения в Ветхом Завете отличаются в том, что в Ветхом Завете спасение было по Закону, а в Новом Завете - по благодати. Как мы убедились, существует целое течение в современном богословии, опровергающее точку зрения, которая говорит об иудаизме Ветхого Завета, как о религии дел или законничества. Они отвергают всякую мысль, что ветхозаветный Закон был дан как средство оправдания (спасения)? Нам следует или согласиться с этими убеждениями или отвергнуть их. Для начала попробуем согласиться и представить, в каком соотношении состояли Завет благодати и Закон.

В очах Божьих праведными считаются не только те, кто соблюдает Его завет, но в первую очередь те, кто принимает этот завет, его обязательства, чтобы иметь общение с Богом и в страхе Божьем ходить перед Ним. Это особенно ясно из 1 Псалма, да и вся книга Псалмов говорит об этом. Послушаем вдохновенное утверждение в Псалме 1:6: "Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет". Если вы не находитесь в числе праведных, значит, вы являетесь нечестивым человеком. Из этих рассуждений можно снова сделать вывод, что термин "праведный" является, скорее всего, религиозным, чем просто термином, относящимся к сфере нравственности. В противоположность праведному человеку представлен нечестивый человек, т. е. человек, живущий без Бога. Праведный человек — это человек, который, во-первых, на собственном опыте имеет познание Самого Бога и Его завета, во-вторых, имеет понятие, что значит, поступать правильно, познание правого пути. Как мы уже отмечали выше, праведным человеком считался человек, поступающий по воле Божьей.

Сначала Бог, потом нравственная сторона, таков порядок. В Псалме 24:1 об этом ясно сказано: "К Тебе, Господи, возношу душу мою, Боже мой! На Тебя уповаю..." И в 4-5 ст. читаем: "Укажи мне, Господи, пути Твои, и научи меня стезям Твоим. Направь меня на истину Твою, и научи меня, ибо Ты Бог спасения моего..." В начале всегда следует откровение о Боге как Боге спасения. Затем появляется нужда в Божьей истине, Его законе, или учении. Сначала спасение, а затем послушание из-за чувства благодарности. "Научи меня, ибо Ты Бог спасения моего".

Также и 14 стих показывает, что вначале к человеку приходит страх Божий, а затем в завете ему открывается воля Божья. "Тайна (общение — англ.) Господа — боящимся Его, и завет Свой Он открывает им (См. Пс. 118:17-20, 28-42). Праведник любит Божий Закон, Божьи заповеди только потому, что он любит Бога спасения своего.

Вспомним, что вначале Бог открыл Себя Израилю как Великий Спаситель, Который вывел из Египта, из дома рабства, а затем Он дал им Свой Закон. Этот десятисловный Закон был не только изречен Самим Богом с горы Синай, как об этом сказано в 20 главе книги Исход, но и постоянно хранился в письменной форме в святилище под престолом милости. Закон был дан после того, как Израиль как сообщество, дал клятву служить Господу. Закон был дан как устав для жизни после обещания Израиля служить Господу.

А что израильская религия никогда не была основана на формальном юридическом принципе, видно из слов Моисея: "Внимай и слушай, Израиль, в день сей, ты сделался народом Господа, Бога твоего. Итак, слушай гласа Господа Бога твоего, исполняй заповеди Его и постановления Его, которые заповедую тебе сегодня" (Втор. 27:9-10). Почему необходимо послушание Богу и Его закону? Чтобы стать Его народом

или стать праведными? Нет! Так как в день сей, вы обрели спасение и стали Божьим народом, то поэтому из чувства благодарности и любви, мы обязаны повиноваться Ему как своему Спасителю-Царю (см. Втор.7:6-11, 12:1, 14:2, 21, 18:9, 26:1, 17; 30:11-12).

Бог особым образом проявил Свою любовь к Израилю в Исходе (см. Втор. 1:1-8:40). Предпосылкой этого стала Его любовь к праотцам (Втор. 4:37; 7:7-11; 10:15). И так как любовь послужила основой для этих отношений, она должна была пронизывать их все время, пока договор оставался в силе. Любовь и благодарность должны были наполнять жизнь и мысли того, кто состоял под договором. В то время как благодать является мотивацией послушания договору, любовь формирует ключ к договорным отношениям. Писание ясно это показывает. Оно указывает на великодушные действия Бога до вступления в договор и при его заключении, и отмечает это как основание, на котором будут строиться взаимоотношения.

Что касается Второзакония 5-11, можно рассматривать этот отрывок как призыв к чистосердечной любви к Богу, что наиболее ярко отражено во Втор. 6:4-6. Эти стихи требуют от человека исключительной преданности и верности одному лишь Богу, любви, идущей из глубины сердца. Это также должно наложить отпечаток на весь образ жизни, и Второзаконие 12-25 указывает на принципы подобного образа жизни, руководствуясь которыми можно на деле проявить любовь и верность по отношению к Богу, а также к ближним, что естественным образом вытекает из первого. Поэтому любовь, а не закон, формирует сердцевину взаимоотношений.

Договор и отношения с Богом не были результатом повиновения Закону. Исторический пример свидетельствует о чудесном избавлении, Исходе, который в очередной раз подтвердил Божью благодать. Затем заключается договор, и отношения приобретают официальный статус, и снова это происходит по инициативе Бога. По сути, договор юридически оформляет уже существующие отношения, а не устанавливает их (см. Исх. 6:6-8). Только после всего этого - Исхода и оформления договорных обязательств - следовали постановления и условия. Они предоставляли основные принципы, необходимые для поддержания отношений, и показывали, что ожидается от человека, вступившего в договорные отношения с Богом.

Следовательно, материал, включенный в Тору, не следует рассматривать как свод законов. (В действительности, на иврите слово означает "наставление", а не "закон".) Своды законов существовали во времена Моисея и могли служить образцами для библейских текстов. Подробная формулировка договора в Исходе и Второзаконии является веским и прямым свидетельством того, что это договор, соглашение, союз, а не свод законов. Это провозглашение Божьего правления и милости, проявленной Им в избрании для Себя народа. Вполне естественно, что народ, имевший взаимоотношения с Богом-царем, должен был следовать в своей жизни определенному порядку, о котором он получил указания в Торе. Этот порядок был важен для хороших, организованных взаимоотношений. Когда народ вошел в отношения договора, он с благодарностью взял на себя определенные обязательства, которые служили руководством для образа жизни, определяемого договором.

В *Шеме -* центральном литургическом тексте, составленном из избранных мест Второзакония и Чисел, - есть молитва, которая заканчивается восхвалением Торы, - под которой подразумеваются все еврейские учения, - как пути личного спасения, дающего человеку долю в "наследии жизни будущего века". Тора, с точки зрения иудея, - благодатный дар Бога еврейскому народу и каждому еврею в отдельности, дар, который делает спасение возможным. Посредством Торы - еврей становится *бен олам габа* - сыном будущего века, то есть соучастником тех, кто достоин спасения. С. Дэниэл Бреслоэр утверждает, что "еврей не зарабатывает спасения"; скорее его дела воспринимаются как приготовления для этого.

Существует основополагающий принцип: получаемые преимущества или начинающиеся отношения логически подразумевают сопутствующие обязательства. Другими словами, Тора была дана не как ответ на вопрос: "Что я должен делать, чтобы вступить в отношения с Богом (или получить спасение)?" Она отвечала на следующий вопрос: "Теперь, когда у меня есть эти чудесные отношения с Богом, как могу я выразить свою благодарность и показать свою любовь?"

По сути, Бог говорит: "Вот все, что я сделал для вас. Вы этого не заслуживали, но, тем не менее, я это сделал. Теперь я ожидаю, что вы, по причине своей благодарности и любви ко мне, будете верны мне и моему правлению. Вот каким образом вы можете проявить любовь и верность; вот мои указания". Итак, концепция договора показывает, что весь материал Торы следует понимать как Божью благодать. Он создал народ и вошел с ним в отношения договора по причине благодати, и милостиво предоставил принципы, руководствуясь которыми, мы можем проявить в этих отношениях любовь и верность.

Исследователь Ветхого Завета Герхальд фон Рэд дает следующие выразительные объяснения стихам, взятым из Второзакония:

"Цель книги Второзакония заключается в том, чтобы побудить израильтян прислушиваться к откровению воли Божьей при всех обстоятельствах. Но послушание, к которому призывает Бог в книге Второзакония, не является необходимым условием, предшествующим избранию. Здесь скорее наблюдается обратный порядок. Это особенно ясно выражено во Втор. 27:9. Точно так же и во Втор. 14:1 сказано, что израильтяне не должны совершать языческие обряды по умершим, потому что "ты народ святой у Господа" (Втор. 7:6). Поэтому совершенно невозможно понимать "заповеди", данные во Второзаконии, как "закон" в теологическом понимании этого слова, будто Второзаконие учит израильтян зарабатывать спасение своими усилиями, своим послушанием. Далее, все повеления являются просто великолепным объяснением заповеди, призывающей любить Господа и держаться Его Одного (Втор. 6:4). Поэтому многие повеления во Второзаконии иногда прямо, иногда косвенно призывают показать на деле благодарность Господу. И автор Второзакония считает это легко выполнимым. Божье избрание и Его любовь предшествовали даже в такие моменты, когда внешне казалось, что спасение зависит от самого Израиля, его заслуг. Таким образом, Божьи повеления являются скорее "словами утешения", обращенными к Израилю, которые призывают Израиль ради его же блага принять предлагаемое Богом и со своей стороны ответить признательностью и послушанием. Вслед за этими повелениями следует Божье повеление: "Ибо ты народ святый у Господа" (Втор. 7:6, 14; 2:21; 26:18).

Только в этом свете нужно понимать любовь Израиля к Божьему закону (торе), как о ней сказано в Псалмах 1, 18, 118. "Блажен муж... в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь" (Пс. 1:2). Заметим, что здесь ничего не сказано об исполнении закона. Псалмопевец мыслит глубже. Праведник любит закон, он живет словом Божьим. Это показывает, как далеко от формализма понятие о благочестивом человеке в Ветхом Завете.

Праведный человек по Ветхому Завету знает, что эта праведность является даром благодати. Он испытывает радость спасения и всю честь воздает своему Богу. Об этом образно говорит пророк Исаия: "Радостью буду радоваться о Господе, возвеселится душа моя о Боге моем, ибо Он облек меня в ризы спасения, одеждою правды (праведности — англ.) одел меня" (Ис. 61:10). Разве эти слова не являются ясным признанием того факта, что праведность приобретается только через веру? Праведник в Ветхом Завете никогда не полагался на свои добрые дела и всегда сознавал, что живет в присутствии Святого Бога. Заметим, как радость от оправдания верою сочетается у пророка Исаии с глубоким сознанием собственной вины: "Все мы сделались — как нечистый, и вся праведность наша — как запачканная одежда..." (Ис. 64:6). В молитве Даниила (Дан. 9:16-18), как и у пророка Исаии, исключается всякое хвастовство, всякое упование на свою праведность. Послушайте, как Давид говорит о состоянии Израиля перед Богом в Псал. 142:2 (утверждение, на которое Павел ссылается в Гал. 2:16) "И не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобою ни один из живущих". Но, тем не менее, Давид имеет надежду на оправдание, полагаясь полностью и исключительно на Божью спасающую праведность: "Господи, услышь молитву мою, внемли молению моему по истине (верности — англ.) Твоей, услышь меня по правде (праведности — англ.) Твоей" (ст. 1). Здесь Божья спасающая праведность простирается в свете Божьей верности. Бог верен Своим планам и Завету (см. Ис. 25:1). Моисей говорит о Боге, как о "Боге верном" (Втор. 32:4). Ефам Израхит также провозглашает о Божьей верности и милости, потому что они "утверждены навеки" (Пс. 88:1-9). В Псалме 118:86 также сказано: "Все заповеди Твои — истина" (верны — англ.).

Израильтянин, который верил Богу не только своим разумом, но и своим сердцем, на личном опыте испытал Божью праведность как "спасающую помощь" (Пс. 39:11), как Божью верность Своему Завету, как Божье спасение. В его уста будет вложена новая песнь, возвещающая что "блажен человек, который на Господа возлагает надежду свою" (ст. 4:6). Таково духовное состояние праведника по Ветхому Завету, его сердце изменилось, испытав на себе Божью спасающую праведность. Он понял, что ни жертвы и всесожжения угодны Богу, а искреннее, от всего сердца, радостное и благодарное исполнение воли Божьей: "Я желаю исполнить волю твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце" (Пс.39:7-9). Как прекрасно описан праведный израильтянин в Псалме 5:12-13: "И возрадуются все, уповающие на Тебя, вечно будут ликовать, и Ты будешь покровительствовать им, и будут хвалиться тобою любящие имя Твое ... Ибо Ты благословляешь праведника, Господи, благоволением как щитом венчаешь его". Как показано здесь, что праведник непоколебимо уповает на Господа и любит имя Его, его уверенность тверда и нерушима.

Суммируя все качества праведного человека по Ветхому Завету, мы можем сказать, что праведный израильтянин — это, прежде всего, религиозно, а не нравственно совершенный человек, исполняющий все обязательства Завета и Его народа. Поэтому праведники в Ветхом Завете описаны как люди, которые:

1. Любят Бога, доверяются Ему и всем сердцем уповают на Него (Пс. 5:12-13, 13:5-6, 15:1-8, 17:2-3 и т. д.).
2. . Сознают свою вину перед Богом и умоляют о прощении, милости и благодати как Божьей спасающей праведности (Пс. 4:2, 6-8; 18:13-14; 31:50; 129:3, 4:12, 142:2).
3. . Боятся Бога, имеют сокрушенное сердце и смиренный дух (Пс. 24:12-14; 14:32; 1:18; 33:8-23; 102:17-18; Ис. 57:15).
4. . Живут в соответствии с открытой волей Божьей, любят всем сердцем Его заповеди, потому что Божий закон вписан в их сердца (Пс. 1:18, 24; 36:118).
5. . Приходят к святилищу, чтобы найти очищение от греха (Пс. 25:6-12; 117:19-21; 50:16-21) и славить имя Божье (Пс. 42:99).

Праведник по Ветхому Завету повинуется Богу и Его закону не для того, чтобы заслужить праведность и спасение, ибо Израилю, как свободному Божьему народу, при его избрании предложена была праведность через веру. Поэтому Божий закон вписан в сердце праведника и повиновение Богу вызвано любовью и благодарностью. Суммарный вывод, который делает Герхард фон Рэд о цели книги Второзаконие, применим также ко всему Ветхому Завету.

Вместе с избранием Израилю была дарована надежда спасения. Взаимоотношения Израиля с Богом стали свободными, близкими, потому что дар Божий включал в себя все. Спасение не нужно было зарабатывать своими личными усилиями (Втор. 30:11-14). Таким образом, соблюдение заповедей никак не предшествовало спасению. Действительно, провозглашение заповедей совершается одновременно с избранием и послушанием, в любом случае может следовать только после дела спасения, совершенного Богом.

В книге пророка Аввакума 2:4 также содержится весть для праведного и говорится о том, что существует два рода людей: праведные и нечестивые. Вся вторая глава книги пророка Аввакума говорит о том же контрасте между надвигающейся опасностью от рук вавилонян в земле Иудейской. "Вот душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет" (ст. 4). В противоположность самоуверенному, полному самомнения нечестивому человеку, который погибнет в бедствии, грядущем на Иудею, праведник останется жив благодаря своей вере, верности, или полному непоколебимому доверию Его торе. (Здесь не указано: "оправданный верою жив будет").

Таким образом, истина, гласящая, что жив будет только праведный, — не новая истина. Она уже встречается в 1 и 36 псалмах. В данном случае Аввакум ясно указывает, каким путем праведный будет спасен: благодаря своей живой действующей вере, полному доверию Господу, своему единству с Богом и Его торой (см. Пс. 118:105-112).

Теперь вернемся, все к тому же вопросу: откуда же тогда возникла традиция, которая указывает, что в Ветхом Завете спасение было по Закону?

Чтобы выяснить это, нам необходимо ознакомиться с сотериологией раввинов в иудаизме. Мы должны выяснить, как иудаизм первого столетия рассматривал ветхозаветную истину об оправдании.

**5.2 Приверженность к традициям и сотериология иудаизма**

Иудаизм первого века нашей эры ни в коей мере не был монолитным, однородным. Скорее, это был богатый гобелен, вытканный разнообразными нитями. Сигал, например, упоминает четырнадцать различных групп: *эллинистические аллегористы; эллинистические традиционалисты; консервативные неэллинистические традиционалисты; ессеи; терапиты; кумраниты; самаритяне; священнический институт и саддукеи; протораввинские круги; ам ѓа'арец; братства десятины и чистоты (хавурот); хемеробаптисты, или утренние братья; представители боэцианства; галилеяне.* Кроме того, внутри некоторых групп существовали значительные расхождения, как, например, горячие дебаты между школами Шаммая и Гиллеля в среде фарисеев. Это разнообразие вылилось в соответствующие расхождения в расстановке теологических акцентов, и мысли, высказанные Павлом в его Послании к Галатам, вполне согласовывались с некоторыми из распространенных в то время воззрений. То же самое отмечает и Мартин Хенгель. Он пишет, что "после 70 г. н. э. Духовное лицо Иерусалима времен, предшествующих его разрушению, было по большей мере "плюралистическим". Он делает вывод: "Иерусалим и его окрестности, вероятно, являли смущенному взору приезжего человека довольно пеструю картину".

Существует весьма распространенное понимание иудаизма первых веков как "законничества". Можно ли говорить об иудаизме первого века так категорично? Есть один отрывок, который может посеять некоторые сомнения в этой категоричности. Он произносится дважды в неделю во время чтения раздела Таханун ежедневного (утреннего) служения Шахарит. (14)

Мы приносим мольбы свои пред лице Твое не по праведности нашей, но по Твоему великому состраданию. О, Господь, услышь; О, Господь, прости... Отец наш, Царь наш, будь милостив к нам и ответь нам, ибо нам недостает добрых дел; окажи нам благодеяние ради имени Твоего... Мы знаем, что согрешили, и ничто не свидетельствует в пользу нашу... мы знаем, что нет за нами добрых дел; благодеяние окажи нам ради имени Твоего. И как отец сострадает детям своим, так и Ты, о Господь, сжалься над нами и спаси нас ради имени Твоего.

Другие отрывки подчеркивают значение веры, доверия Богу для спасения. Например, во время Шахарита произносятся следующие слова: "Мы доверяли Твоему святому, великому и почитаемому имени, потому дай нам возвеселиться и обрести радость в Твоем спасении". Или, как наглядно показывает это Талмуд (Маккот 23-24): Рабби Салмай предложил нам следующее толкование: 613 заповедей было дано Моисею... затем пришел Давид и свел их к 11-ти заповедям (Псалом 14)...затем пришел Исаия и сократил их до шести заповедей (Исаия 33:15)...затем пришел пророк Михей и сократил их до трех (Михей 6:8)...затем пришел пророк Аввакум и свел все заповеди к одной, как написано (Аввакум 2:4): "...праведный верой своей жив будет".

Кроме того, существуют некоторые направления в учении раввинов, которые содержат в себе принцип заместительной искупительной жертвы. Согласно некоторым традициям, когда Исаак лежал связанным на жертвеннике, он увидел небесное видение и был заверен в том, что его жертва будет вечно обладать искупительной силой. Как показывает Макс Кадушин, у раввинов действительно было понятие *каппоры* (заместительной жертвы), и жертва Исаака является одним, но ни в коем случае ни единственным примером тому. То, что искупление через жертву оставалось неотъемлемой частью мышления раввинов даже после разрушения Второго Храма, может удивить некоторых. Тем не менее, это свидетельствует о глубоко укоренившемся значении этой идеи, что, несомненно, предоставляет основу основ для понимания значения смерти Иисуса Христа. Несколько примеров могут проиллюстрировать дальнейшее развитие этой идеи:

Они вопросили Пророчество: "Каково наказание для грешника?" Пророчество ответило: "Душа согрешающая, та умрет" (Иезекииль 18:4). Они вопросили Тору: "Каково наказание для грешника?" Тора ответила: "Пусть принесет он жертву за грех, и будет прощено ему, как сказано: 'И будет она принята от него, чтобы свершить за него искупление'(Левит 1:4). (Маккот 31г, Иерусалимский Талмуд)

Разве не приходит искупление через кровь, как сказано: "Ибо кровь производит искупление, так как в ней - жизнь" (Левит 17:11). (Йома 5а)

Как уже сказано было выше, чтобы доказать свою верность Богу, Израилю дан был закон. Дела торы были символической деятельностью, своего рода знаками отличия, демонстрировавшими всему миру, что они и в самом деле народ Завета. Но, очевидно, в то время, среди всего многообразия, наличествовавшего в еврейском обществе первого века - были те, кто утратил понимание сути Торы, понимание смысла договорных отношений и Божьей благодати. Они исказили это понимание и превратили соблюдение Торы в систему дел, собственных усилий, а свои достижения - в средство получения праведности в глазах Бога, т. е. в законничество.

В Новом Завете часто упоминается о книжниках и законниках, в буквальном смысле людях книги. Их мнение имело решающую силу во всех вопросах. Они был толкователями, учителями законов. Предписания книжников имели силу еще со времени Ездры и Неемии. Книжники старались придать авторитет им: 1. *Митраш* (от еврейского слова "исследователи"), их истолкование Писания. 2. *Хэлкхэ* (от глагола "поступать") — правила, которыми нужно руководствоваться, традиции отцов, изложенные сначала устно, а затем в письменной форме. 3. *Хэгэдэ* — устное учение, притчи или легенды, которые иллюстрируют некоторые пункты закона. (Раввины не облекали Хэгэдэ абсолютным авторитетом, но народ любил это учение более всего).

Мишна, составленная во втором столетии по рождении Христа, включала Хэлэнхэ и Хэгэдэ. Мишна — иудейский свод законов, составленный на основании авторитета раввинов и содержащий требования, запрещения, предписания. В ней была охвачена каждая сторона личной, семейной, общественной жизни. Наконец, книжники стали притязать на то, что их традиции являются устной торой, которую Бог дал Моисею на горе Синай вместе с написанным законом. И Мишна, являлась, по мнению книжников, устной торой и стала рассматриваться как Божественное истолкование и объяснение написанного закона.

Но приверженность к традициям пошла дальше. Она поставила устный закон по существу выше написанного. В Мишне выдвигается необходимость совершенно буквального исполнения заповедей, как требуемого со стороны Бога. Мишна охватывает, однако, только небольшую часть иудейских традиций. Со временем (500 г. по Р. Хр.) все дискуссии, толкования, иллюстрации, относящиеся к Мишне, были собраны, просмотрены, сравнены с Мишной раввинами позднейших времен. Так и был составлен Талмуд.

Раввины придерживались точки зрения, что взаимоотношение человека с Богом определялось его отношением к закону. Раввин Берекиа сказал: "До тех пор, пока Израиль имеет Тору, он имеет Бога". Стал царствовать закон, а не благодать. Послушание закону стало средством, через которое Израиль надеялся стать праведным и иметь заслуги перед Богом. Раввин Анания бен Акаш сказал: "Бог желал дать возможность Израилю приобрести заслуги перед Ним, поэтому Он дал ему Тору и заповеди, как бы говоря: "Иегове нравится, когда Израиль имеет заслуги, возвеличивает и прославляет Тору (Митраш на Ис. 42:42).

Иудаизм придерживался мнения, что праведность Израиля была преимущественно нравственным понятием, а не религиозным. Святой закон был представлен как моральный кодекс, который необходимо было исполнять для возвеличивания Израиля. *Закон был отделен от Законодателя* и стал рассматриваться как средство достижения праведности перед Богом. Раввины древней синагоги в своих предписаниях Митраш развили идею, что тора или закон является Богом данным средством для приобретения вечной жизни. Таким образом, они поддерживали в человеке надежду на его нравственные способности. По их мнению, каждый человек получил чистую и святую душу от Творца и моральную силу исполнять закон. Несмотря на то, что в его теле господствует недобрая воля, которая и вызывает грех и непослушание Божьему закону, однако силой своих добрых наклонностей и с помощью закона израильтянин мог победить плохие инстинкты. Следовательно, по их мнению, человек, который имеет закон, владеет полнотой моральной свободы и силой в точности исполнить требования закона.

Может создаться впечатление, что апостол Павел в 7 главе послания к Римлянам отражает эту иудейскую точку зрения. Раввины утверждали, что каждый израильтянин мог, по меньшей мере, сто раз в день продемонстрировать исполнение закона. И каждое такое исполнение вменялось израильтянину в заслугу и означало буквально "праведность" перед Богом. С другой стороны, каждое нарушение закона возлагало на него вину перед Богом. При таком понимании греха и праведности Бог как бы кладет заслуги человека на одну чашу весов, а его грехи — на другую. Если заслуги перевешивают, Бог считает такого человека праведным и оправдывает его, если перевешивают грехи, человек считается нечестивым. Но как быть, если весы остаются в равновесии? Раввины учили, что в таком случае Бог берет одно согрешение такого посредственного человека с чаши весов, тогда начинают перевешивать его заслуги. Такова была Божья благодать, по мнению раввинов, так преподносилась она в школе, где получал образование апостол Павел. Избрание Израиля все еще было важным фактором, но, прежде всего в пользу человека засчитывалось соблюдение Торы, благотворительность и добрые дела.

Характерным для такого отношения к греху и праведности было то, что человек как бы своими личными усилиями мог заслужить или подготовить свое оправдание. Некоторые иудеи уже при жизни, совершая добрые дела, могли причислять себя к "истинному остатку" и спокойно жить в ожидании того дня, когда об этом узнают все. Закон рассматривался ими как величайшее средство для достижения этой цели. Единственным критерием будущего оправдания считалась нынешняя верность закону, то есть торе. Но, тем не менее, ни один человек не знал, каково его было положение перед Богом. Поэтому у соблюдающего закон не было уверенности в личном спасении. Соотношение его добродетелей и согрешений могло меняться каждый час. Его оправдание могло произойти только в будущем, в конце истории мира. В основе этих понятий лежит идея, что исполнение мертвой буквы закона является достаточным для удовлетворения Божьих требований.

Для иудаизма закон является величайшим средством против силы греха. Через него человек может приобрести заслуги, награду, праведность перед Богом. Закон является данным Богом орудием для подчинения злых наклонностей и победы добра. Один раввин сказал: "Сохранение заповедей есть гарантия вечности". Закон стал для иудаизма сущностью жизни, или как провозгласил раввин Чама вен Чанина и многие другие раввины: "Тора является деревом жизни". Закон рассматривался ими как средство достижения вечной жизни, как особая привилегия Израиля и ни в коем случае язычников. Так как Великая Тора предлагает жизнь исполняющему ее в этом мире и будущем. Слово "праведность" было равнозначно творимым милостыням, добрым делам. Она являлась наградой за эти добрые дела (ср. Матф. 6:1-2).

Таким образом, раввины в своем учении отрицали истинную природу человеческой греховности перед Богом. Это происходило потому, что они заменили Бога законом, и в результате закон стал рассматриваться как нравственный кодекс, который можно исполнить. Вместо того, чтобы открывать человеку его греховность, закон стал средством, чтобы убедить его в собственной праведности. Отсюда становится очевидным, каким образом принятие закона может не согласовываться с правильным воззрением на него. У пророка Исаии описывается это состояние (Ис. 6:9–10). Иисус Христос ссылается на эти слова в Евангелии от Матфея: "Слухом услышите и не уразумеете, и глазами смотреть будете и не увидите, ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их" (Матф. 13:14–15).

Раввины искали всю их славу в законе, а закон был покрыт покрывалом. "Но умы их ослеплены, ибо то же самое покрывало доныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их, но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается" (2 Кор. 3:14-16). Лютер показал, что когда израильтяне просили Моисея закрыть покрывалом его лицо, сияющее отблеском божественной славы, они просили это потому, что величие Божьей святости срывало маску с их греховности, которую они не желали признать, боясь быть уничтоженными. Закрытое лицо Моисея как бы означало, что закон больше не сияет в своем истинном величии. Его сила, разоблачающая всякую самоправедность, умалена. На закон стали смотреть как на кодекс, снисходительный к его нарушителям. В тот момент, когда Моисей закрыл свое лицо, родилась ложная иллюзия, что закон легко исполнить, желание закрыть славу, сияющую с лица Моисея, было вызвано страхом и нераскаянным сердцем израильтян. Но скрытая слава означает скрытый закон, закон, отдаленный от своего Законодателя. Закон ослаблен. Больше не видна и не чувствуется глубина и широта его требований. Осуществился наиболее искусный обман сатаны; формальное внешнее исполнение закона люди стали рассматривать как праведность, принимаемую Богом*.*

**5.3 Что не так? - Ответ апостола Павла сотериологии раввинов**

Итак, как апостол Павел опровергает точку зрения раввинов, что соблюдающие закон или утверждающиеся на его делах являются оправданными.

Основной целью апостола Павла было привести иудеев к Мессии, предсказанному в пророчестве и явившемуся как его исполнение, Иисусу Христу, Который и являет Собой путь спасения. Он желал открыть им, что Христос есть - оправдание наше (Кол. 1:25-27).

Задачей апостола Павла было показать, как в Иисусе Христе достиг своего великого осуществления план спасения. Теперь Иисус Христос и верность Ему определяет - кто будет оправдан.

Эта тема была также основополагающей в благовестии Иисуса Христа. Н. Т. Райт пишет: "верность Храму и Торе Иисус заменил верностью Себе".

**5.4 Христос распятый - откровение Божьей праведности**

Если Бог дарует грешникам оправдание по благодати, то чем Он руководствуется? Как это становится возможным? Кажется невероятным, что Бог, чей праведный и неотвратимый гнев открывается на всякое нечестие, оправдывает неправедных. Ни одно из высказываний Павла в послании к Римлянам не поражает сильнее, чем то, что "Бог оправдывает нечестивого". Тем более что это высказывание почти совпадает с формулой из Исх. 23:7 (с точностью наоборот) - "…Я не оправдаю нечестивого"; Ис. 5:23 - "…Ибо я не оправдаю беззаконника". Как может праведный Бог оправдывать неправду грешников? Может ли праведный Бог поступать неправедно, тем самым, искажая нравственные нормы?

Еще в Писании Ветхого Завета дан ключ для истинного понимания Божьей праведности. 53 глава книги пророка Исаии открывает, почему Божья праведность является не только карающей справедливостью, но, прежде всего — спасающей праведностью. Эта глава показывает, что основание Завета благодати лежит не в простой снисходительности к греху, иначе Бог перестал бы быть Праведным Судьей. Основание Завета - в Божьей милости и благодати, которые являются неоспоримым проявлением Божьей праведности. Пророк открывает, что Божья благодать к Израилю основывается на проявлении праведности в искупительной жертве безгрешного Мессии как слуги Божьего. А что это искупление является Божественным действием, открыто в шестом стихе: "Господь возложил на Него грехи всех нас...". Благодать и праведность неразрывно переплетены здесь между собою в одном действии спасения, являющемся Божьим неоспоримым даром спасающей праведности.

Вся система жертвенного служения, совершаемая в прошлом в святилище, все пророчества о благоденствии и праведном правлении Мессии основаны только на Божественном искуплении, осуществленном Ходатаем, как об этом возвещено в Исаии 53 главе. Жертвенное служение само по себе без веры в грядущего Мессию бессмысленно и бесполезно. Кровь животных не может прощать грехи, но она есть единственный, предназначенный Богом путь для искупления, так как: "Я назначил ее вам для жертвенника" (Лев. 17:11). Пророк Исаия показывает, что ни животное, приносимое в жертву, ни упование на свои собственные заслуги не могли ни оправдать, ни спасти Израильтян . "Я, Я Сам изглаживаю преступления твои, ради Себя Самого, и грехов твоих не помяну. Припомни Мне, станем судиться, говори ты, чтобы оправдаться" (Ис. 43:25-26). Невозможно! В Ветхом Завете Бог не принимает праведности через человеческие заслуги. Обратите внимание на Ис. 45:21 "Нет иного Бога, кроме Меня, — Бога праведного и спасающего... ко мне обратитесь и будете спасены, все концы земли, ибо Я Бог и нет иного... (ст. 22). Только у Господа, будут говорить обо Мне, правда (праведность — англ.) и сила... (ст. 24) Господом будет оправдано и прославлено все племя Израилево" (ст. 25).

Как в Иисусе Христе открылась Божья праведность? Почему и как апостол Павел отвергал всякую надежду на плоть, на свою собственную безупречную праведность? Почему апостол Павел видел в Иисусе Христе исключительное по своему значению Божье откровение? Почему Иисусу было необходимо умереть на кресте? Не мог ли Бог

просто простить грехи без креста, по Своей милости? Каково значение креста Иисуса Христа в истории спасения? Простил ли Бог грехи и оправдал ли грешников, живущих в эпоху Ветхого Завета?

Первым иудеем, который признал в то время, что Божий гнев можно предотвратить предназначенным в жертву агнцем Божьим, как сказано в Ис. 53 гл., был Иоанн Креститель. Указывая на Иисуса, он провозгласил: "Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира". Здесь раскрывается действительное основание для Божьего прощения грехов и их изглаживания. Бог радикально осудил и наказал человеческие грехи, возложив их на Иисуса, Агнца Божия. Гнев Божий за грех был отвращен от человека и обрушился на Иисуса на кресте. Но эта истина спасения подразумевает наше личное принятие ее. Иоанн Креститель объясняет, как сказано в Иоан. 3:36: "Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем".

Савл - Фарисей, гонитель Церкви, обращенный Тем, Кого он гнал, однажды пришел к познанию Евангелия Христа. В Послании Галатам 1:12 он свидетельствует: "Ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа". И он освещает эту центральную и основную истину христианской веры в Римл. 3:21–26 и во 2 Кор. 5:17–21. В своих посланиях апостол Павел передает замечательное откровение Божьей праведности на кресте Иисуса Христа. В 21 стихе он показывает, что Ветхий Завет уже указал другой путь оправдания и спасения. Этот путь открыт был тогда в Иисусе Христе.

"Но ныне, независимо от закона, явилась правда (праведность — англ.) Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда (праведность — англ.) Божия чрез веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих; ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его чрез веру, для показания правды (праведности — англ.) Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды (праведности — англ.) Его в настоящее время, да явится он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса..." (Рим. 3:21–26).

Таким образом, по словам апостола Павла, о Евангелии Иисуса Христа свидетельствовали закон и пророки. Евангелие Иисуса Христа является не отвержением или законом Ветхого Завета, а его подтверждением и исполнением. В Иисусе Христе Бог примирил с Собою мир. Карл Барт говорит: ""Бог провозглашает, что признает Свою ответственность за нас, и что мы принадлежим Ему. Он провозглашает, что мы, Его враги, - Его возлюбленные дети". В Иисусе Он проявил Свою Божественную праведность как действие спасения, совершенное ради человека. Как в Иисусе Христе открылась Божья праведность? Праведность Божья открывается через верность в Иисусе Христе. Христос - сама праведность Божья. "Верность Божья проявляется в том, что в Иисусе нас встречает Христос. Он известие о том, что не человек, но Бог ожидает в своей верности". В 25 и 26 стихах апостол Павел показывает значение креста Иисуса Христа в Божьих очах. Бог предложил Иисуса Христа в "жертву умилостивления в крови Его через веру". Отсюда, во-первых, вытекает, что не человек предложил кровь Иисуса Богу. Это сделал Сам Бог, предложив людям примирение. Прощение наших грехов — это не простое забвение этих грехов, а глубокое искоренение их из нашего сердца. Смертью Своего возлюбленного Сына Бог заплатил высокую цену за спасение человека от Божьего гнева. Крест является местом, где Бог совершил дело примирения.

Почему крест? Павел открывает: "для показания правды (праведности — англ.) Божьей и в прощении грехов, соделанных прежде". Интересно отметить, что апостол Павел в 21–26 стихах четыре раза указывает на Божью "праведность" и на тот факт, что "в распятом Христе Бог продемонстрировал всем Свою праведность". Почему? Чувствовал ли Бог необходимость доказать Свою праведность? В следующих словах видно, что для этого существует более глубокая причина, а именно: "Бог продемонстрировал Свою праведность для "прощения грехов, соделанных прежде".

Кажется невероятным, что Бог, чей праведный и неотвратимый гнев открывается на всякое нечестие (Рим. 1:8), оправдывает неправедных. Однако ап. Павел прямо говорит, что Бог не просто оправдывает неправедных: "Бог явил Свою справедливость, простив грехи, совершенные в прошлом, в те времена, когда Он их терпел. И тем явил Свою справедливость в настоящее время, показав, что Сам Он праведен и оправдывает верящих Иисусу "(пер. с греч. В. Кузнецовой - Рим. 3:25-26). Ап. Павел подчеркивает эту ключевую мысль и говорит, что Евангелие, возвещающее, что Бог нарушил свою правду, на самом деле есть откровение Его правды. Ганс К. Ларондейл отмечает:

"Бог совершил Свое действие оправдания на кресте Иисуса для прощения всех прошлых грехов, совершенных в течение 4000 лет до креста, на которые никогда в полной мере не был излит Божий гнев. Ранее Его прощение казалось людям простым забвением грехов и игнорированием Богом их грехов. В Своем долготерпении Бог как бы оставлял их без внимания. Слово "прощение" в 25 стихе 3 гл. Послания к Римлянам переведено с греческого слова "паресис", которое несколько отличается от другого греческого слова "афесис", обычно употребляемого для обозначения прощения. Слово "паресис", которое использует апостол Павел, лучше было бы перевести не "прощение", а "оставление без внимания". Однако такой перевод может быть неправильно понят, будто Бог смотрит сквозь пальцы на грехи, совершенные в ветхозаветное время. Но апостол Павел, ссылаясь на Божье долготерпение, хочет показать Божье намерение относительно прошлых грехов. Бог обходил молчанием прошлые грехи не потому, что допускал их, а потому, что терпел эти грехи в течение долгого времени. Это означает, что Бог сдерживал Свой гнев. Характер Божий в этом смысле был уже освещен в Ветхом Завете пророком Исаией: "Долго молчал Я, терпел, удерживался" (Ис. 42:14).

Божье долготерпение к грехам, соделанным прежде, не означает, что Он относится терпимо, допускает или легко смотрит на прошлые грехи. Нет, Он только откладывает совершение суда за эти грехи. Однако в настоящее время, говорит апостол Павел, Бог проявил Свою праведность на кресте в Иисусе. Но это не означает проявление только полноты Божьего гнева. Однако в настоящее время в кресте Иисуса Христа проявляется конец Божьего долготерпения. За осуждением греха следует примирение человека с Богом. В 26 стихе говорится, что Бог не только показал (или доказал — ин. перевод) на кресте Свою праведность, но и то, что Он оправдывает верующего в Иисуса (Иоан. 1:9). Таким образом, праведность Божья открылась в Иисусе Христе, которая дарует прощение, принципиальное изменение отношений между Богом и человеком. Праведность Божья "заявляет" о том, что человеческое нечестие и непокорность не препятствуют Ему называть нас своими, так чтобы мы принадлежали Ему.

Для апостола Павла Евангелие Иисуса Христа является проповедью о кресте, где совершился Божий суд. Поэтому Евангелие открывает, с какой серьезностью Бог относится к греху и насколько велик Его гнев против греха. Как мы уже увидели, в Ветхом Завете проявление Божьей праведности всегда носило двусторонний характер: была спасающая праведность и порицающая праведность. Точно так же можно рассматривать и великое, основное проявление Божьей праведности на кресте Христа. Бог показал Свою абсолютную праведность, проявив на кресте, как справедливость, так и милость. Эти два свойства праведности не ограничивают друг друга, а находятся в совершенной гармонии. Божья милость, любовь или благодать не могут потворствовать греху. Они подтверждают Божью справедливость. Божья милость проявляется в том, что Бог возложил наши грехи и беззакония на Иисуса, сделал "не знавшего греха жертвою за грех" (или грехом — англ. пер.), чтобы осудить грех и примирить нас с Собою.

Раввины всегда напрасно пытались своими путями найти правильное взаимоотношение между Божьей милостью и Его справедливостью. Поэтому только на кресте открывается, что Божья справедливость и милость одно целое, потому что только на кресте совершилось наказание наших грехов, возложенных на Него. Поэтому крест является великим Божьим призывом к нашему освящению "чтобы в Нем мы могли сделаться праведными перед Богом" (2 Кор. 5:21).

В кресте и воскресении Иисуса Христа апостолу Павлу открылась истина, которая сняла завесу с его сердца. Поэтому апостол Павел рассматривает вопрос о праведности перед Богом не в свете закона и не только как нравственный вопрос, а в полном свете всего Божьего откровения. Когда апостол Павел хочет показать причину отпадения Израиля, он указывает не только на их беззакония (Римл. 2:13), но, прежде всего на их недооценку собственного избрания как особенного народа, так как они держались за закон, чтобы полагаться на закон, думая угодить Богу своими предполагаемыми заслугами: "Дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего" (Римл. 9:11–12).

Когда апостол Павел спрашивает себя, по какой причине иудеи не достигли праведности Божьей, хотя они с великой ревностью относились к закону, он отвечает в Послании Римлянам 9:32, продолжая свое объяснение, "потому что искали не в вере". "Ибо преткнулись о камень преткновения, как написано: "вот полагаю в Сионе камень преткновения и камень соблазна, но всякий верующий в Него не постыдится" (Римл. 9:32–33). И снова апостол Павел призывает в свидетели Ветхий Завет, указывая на то, что его весть о Христе основана на Божьем завете с Израилем. Апостол Павел говорит здесь, что Израиль не достиг праведности потому, что отверг Иисуса Мессию из Назарета. Апостол хочет показать, что, отвергая Иисуса, Израиль отверг Ветхий Завет и своего Бога. "Израиль, ты преткнулся об основание своего завета, которым хвалишься".

Далее апостол приводит два текста пророка Исаии (28:16 и 8:14), из которых первый указывает на то, что Божий план, совершенный через Мессию, является основанием спасения Израиля. А второй говорит о камне преткновения, на который преткнулись неверные израильтяне. Раввины относили оба этих текста к Мессии, апостол же Павел рассматривает их применительно к Иисусу Христу. Апостол хочет показать, что Иисус — это предсказанный в пророчестве камень Сиона, их Бог, их Господь воинств (Саваоф), по отношению к Которому возможно только одно из двух: или поклониться и служить Ему, или отвергнуть и убить Его.

Ристо Сантала пишет:

"Проповедь Павла заставляла выбирать иудейского слушателя одно из двух: либо он уверует, что Иисус является обещанным в Писании Мессией, искупившим наши грехи понесшим на Себе наказание за наши преступления, полагающееся по Закону… Либо он должен соблюдать правила синагоги и ее истолкования Закона. И тогда он должен искать какую-то другую "кандидатуру" на роль Мессии, кандидатуру периода Второго Храма, ибо Мессия должен был прийти, когда исполнилась "полнота времени" и при этом Иерусалим и его святилище еще не были разрушены (Дан. 9:26)".

Почему Израиль был смущен (буквально шокирован) появлением Иисуса? Почему Он был для них предсказанным камнем преткновения и падения? В 9 главе послания к Римлянам апостол Павел дает объяснение: Это произошло только вследствие их греховного нежелания повергнуть свою собственную праведность и славу в прах, чтобы полностью довериться Своему Господу, Который пришел к ним в Своей спасающей праведности в лице Иисуса Христа. Человеческая гордость подавляется приоритетом, верховной властью и исключительностью Божественной благодати в Иисусе Христе. Так старец Симеон в храме предсказывал Марии о Младенце Иисусе: "Се, лежит сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий... да откроются помышления многих сердец (Лук. 2:34).

Именно отношения Израиля к Иисусу решает их отношение к Богу и открывает их мысли перед Богом. Праведность Израиля перед Богом будет оцениваться не тем, соответствуют ли они закону, а их "падение и восстание" по отношению к Христу.

Елена Уайт говорит об этом в "Желании веков":

"Тот, кто желает встать вновь, должен вначале пасть. Прежде, чем мы можем возвыситься во Христе, нам нужно упасть на камень и разбиться. Если мы желаем познать славу духовного царства, нам необходимо развенчать, свергнуть с пьедестала свое "я", смирить свою гордость. Иудеи не пожелали оценить свои преимущества, которые достигаются смирением. Поэтому они не приняли их Искупителя. Дар Христа открывает сердце Отца. Он свидетельствует о том, что намерения Божьи о нас есть "намерения во благо, а не на зло" (Иер. 29:11). Он провозглашает, что в то время как Бог ненавидит грех, как смерть, Его любовь к грешнику — сильнее смерти... В своем отношении ко Христу все должны показать, на чьей стороне они стоят, и тогда каждый человек произнесет над собой суд. В день последнего суда... будет представлен крест... Перед лицом Голгофы и ее непостижимой Жертвы, грешники будут стоять осужденными".

Многие хотели бы уничтожить этот источник преткновения или камень соблазна. И, тем не менее, апостол Павел провозглашает: "А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн" (1 Кор. 1:23). Апостол Павел рассматривал закон как недостаточное средство для достижения праведности не только из-за наших недостатков и грехов, но главным образом из-за нашей предполагаемой праведности, которая не может воздать честь и славу кресту Иисуса. Отсюда вытекает естественный вывод: мы погибнем не вследствие того, что нарушили закон, а скорее из-за того, что не доверились Христу, не прославили Его, Его крест, Его праведность. Здесь наблюдается параллель с высказываниями Христа относительно фарисеев. Ж. Кальвин говорит об этом следующее:

Когда Иисус Христос упрекал фарисеев за то, что они выказывают себя праведниками (Лк. 16:15), то Он имел ввиду не то, что они пытаются заслужить праведность своими делами, а то, что по своему тщеславию стараются иметь репутацию праведников, которыми не являются".

В прошлом апостол Павел хвалился своей непорочностью в законе, но позже в своем послании к Галатам он свидетельствует: "А я желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа". Апостол Павел открывает, что основным грехом является неверие в Божью праведность, явленную в крестном подвиге Иисуса. Как грех, так и праведность оцениваются Иисусом (Иоан. 16:9-10). Неудивительно, что Лютер после многих лет поиска, нашедший праведность только в Иисусе Христе, сказал: "Послание к Галатам это послание, адресованное мне. Оно так же дорого мне, как нежнейшие узы брака". Его определением христианской праведности хочется подвести итог: "Итак, можно дать чудесное определение христианской праведности - это божественное вменение, или провозглашение (кого-то) праведным ради веры во Христа, или ради Христа".

Следует отметить, что в еврейской мессианской мысли были две общие тенденции: реставрационная и утопическая. Первая представляет мессианскую веру как возвращение древнего величия Израиля. Дом царя Давида будет восстановлен. Древний храм будет отстроен. Кратко говоря, это выражение острой тоски по возвращению древнего золотого века, ожидание момента, когда Мессия сделает это восстановление возможным. Утопический взгляд подразумевал, что мессианская эра будет установлена и утверждена чудесами и знамениями. Она будет установлена посредством катастрофы. Отношение к идее Мессии изменялось в ходе еврейской истории. Тем не менее, идея Мессии давала всем евреям, независимо от особых мнений или позиций в отношении Мессии, надежду на лучшие времена. Во времена преследований и страданий несчастный еврейский народ с особой надеждой поднимал глаза к небу, видя окончательное избавление, которое обязательно должно прийти. В понимании евреев, Мессия должен восстановить народ Израиля и его царство. Он принесет мир в этот мир. Поскольку народ Израиля не видит мира, поскольку царство Израиля не восстановлено, поскольку народ испытывает притеснения, то ясно, что для евреев Мессия еще не пришел.

**Глава 6.Повествование об оправдании**

**6.1 Введение**

«Оправдание» - одно из ключевых понятий для апостола Павла. Глагол *dikaioo* ("оправдывать") встречается у него четырнадцать раз, а существительное *dikaiosyne* ("праведность") - пятьдесят два. Все эти термины сосредоточены в Римлянам и Галатам. Вне этих двух посланий глагол "оправдывать употребляется только в Кор. 6:11 и Тит. 3:7". Однако мы не ошибемся, если скажем, что сердцевину Павлова богословия составляет учение об «оправдании верой». Вот несколько примеров использования Павлом этого термина и его значения:

* *Dikaiosyne Theo* (Рим. 1:17) *-* праведность Бога. эта фраза может значить "праведность, которую дает Бог", либо "праведность, воплощением которой является Бог", либо "праведная деятельность Бога".
* *Dikaioma* (Рим. 1:32) - то, что объявлено праведным; судебный порядок.
* *Dikaiothesetai (Fut. Ind. Pass. от dikaion - объявлять праведным, оправдывать),* (Рим. 3:20) - весь контекст относится к судебному заседанию и вынесению приговора. Прошедшее время указывает на то, что действующим лицом является Бог.
* *Elogisthe (aor. ind. pass. от logidzomai - сводить счета),* (Рим. 4:3) - в бухгалтерском языке это значит "проводить баланс". Использование еврейского оборота в Быт: 15:6 указывает, что речь идет не о том, что вера - эквивалент праведности, но скорее о том, что Бог даровал Аврааму статус праведника, которого он не имел.

Под оправданием, как об этом уже говорилось, обычно понимается следующее: Человек с помощью своих добрых дел не может заслужить свое спасение. Он хочет его заслужить, поэтому старается совершать добрые дела. Но ничего из этого не выйдет, спасти его может только ничем не заслуженная благодать, которая дается не по делам, а по вере.

В начале пятого века такое представление об оправдании отстаивал в спорах с Пелагием Августин, а в начале шестнадцатого вел свою полемику Лютер. Многие ученые, утверждают, что это понимание "оправдание верой" не передает в действительности того, о чем учил сам Павел.

**6.2 Новый взгляд на старые традиции**

Раньше мы уже упоминали о "Сандерсовой революции", перевернувшей все существующие представления о богословии Павла. Сандерс утверждал, что если мы будем навязывать Павлу - иудею первого века свои представления и богословские взгляды, то мы придем к неправильному его пониманию. Этот взгляд воспринял Н. Т. Райт, который утверждает, что споры об оправдании начавшиеся с Августина, невероятно далеки от того контекста, в котором мыслил и писал Павел.

Действительно, последние исследования в области "сотериологии Павла" показывают, что устоявшееся представления по этому вопросу по большей части несколько далеки от того, контекста, в котором мыслил и писал Павел. Многие ученые пришли к выводу, что во времена Павла "оправдание" было не сотериологическим, а эсхатологическим понятием. Вопреки существующему мнению, Павел пишет свои послания (Римлянам, Галатам и др.) вовсе не затем, чтобы рассказать, как становятся христианами и вступают в общение с Богом, а с тем, чтобы выяснить: что теперь отличает народ Божий - то ли "знак Завета", который носит на себе каждый иудей, то ли какие другие признаки. Другими словами - нужно ли обрезываться новообращенным из язычников?

Эти выводы, несомненно, помогают нам яснее вглядеться в очертание Павловой сотериологии и суживают наш путь в исследовании. Но не все так просто. Я считаю, что, отвечая на вопрос в послании Галатам: нужно ли обрезываться новообращенным из язычников, Павел, тем самым ставит вопрос: как в сложившихся условиях им *вступать в общение с Богом*?

Во-первых, если брать во внимание только "обрезание", то может сложиться впечатление, что Павла волнует только эта проблема: нужно ли им обрезываться. Но думать, что Павел говоря о делах закона, говорит лишь об обрезании, значит закрывать глаза на многие места его же Посланий.

Во-вторых, в том же послании к Галатам (3:12) Павел говорит: "а закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им". Здесь говорится о жизни духовной и вечной; не о жизни в веке сем, но жизни в веке грядущем, и с этим, думаю, стоит согласиться. А иметь "жизнь вечную" - значит непрестанно пребывать с Богом. Как мы рассмотрели выше, получить оправдание - это значит получить благосклонность Божью. Оправдание и вечная жизнь - два понятия, которые друг без друга существовать не могут. Оправдание и вечная жизнь неразрывно связаны. И когда мы обретаем Его милость, т. е. оправдание, тогда начинается наше общение с Ним.

Оправдание, конечно, является понятием эсхатологическим. Но, как об этом уже говорилось раньше, эсхатологическое оправдание уже совершилось; оно уже произошло в настоящее время, оно стало текущей реальностью. *Оправдание является* *началом, после которого оправданный может вступать в общение с Богом*. В этом контексте оправдание - не ответ на вопрос, как люди становятся христианами, оно весть о том, что люди христианами стали.

В послании к Галатам Павел действительно решает проблему вхождения язычников в семью Божью: нужно ли теперь "обрезание", или достаточно лишь веры? Как язычникам стать последователями Христа?

Очевидно, что иудеи думали, что они оправдываются делами закона, иначе с чего бы это Павлу писать в Гал. 2:15: "Однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа…" Что же подразумевает Павел под делами закона? В контексте послания к Галатам можно сделать вывод, что это обрезание. Но, если брать шире, а в частности рассматривать послание к Римлянам, обнаруживаем, что не только обрезание. В Рим. 3 главе Павел говорит, что "делами закона не оправдывается никакая плоть". Неужели здесь говорится только лишь об обрезании? Контекст говорит, что нет. В Рим. 10:3 он говорит, что иудеи стремились поставить собственную праведность, "не разумея праведности Божьей". О чем это Павел? Говоря о законе, он ссылается на Второзаконие: "исполнивший его человек жив будет им". Здесь говорится не только о религиозной (обрезание) стороне закона, но и о нравственной.

Павел делает вывод, - соблюдением закона не оправдывается никакая плоть, буквально "делами закона". Традиционное толкование фразы "дела закона", состоит в том, что Павел здесь имеет в виду праведные дела. Традиционное понимание фразы «дела закона» - это те дела, исполнение которых требует закон, и которые закон делает обязательными. Лютер считает, что "для Павла "дела закона" - это дела всего Закона. Не следует различать здесь Декалог и церемониальные (обрядовые) правила. И если дела Десяти Заповедей не оправдывают, то тем более не оправдывает обрезание, относящееся к делам обрядовых установлений, то есть церемониального закона". В своем труде "Первые апостолы" А. Мень выражает мнение: "дела закона" - это система, охватывающая все стороны жизни, определяющая каждый шаг человека. Любая мелочь повседневного быта предусмотрена. Жить по - иудейски…значит целиком быть погруженным в такую систему".

В настоящее время эта концепция оспаривается, в частности Сандерсом, на том основании, что палестинский иудаизм не был религией, исповедовавшей праведность по делам. Вслед за ним, Дж. Данн и Н. Т. Райт говорят о том, что целью Павла было: развенчать всякие надежды иудеев на свою принадлежность к завету, подтвержденную "отличительными знаками", как соблюдение субботы, правил о принятии пищи. В связи с этим Дж. Данн дает следующее определение «дел закона»:

«Поэтому, если быть точным, мы должны дать определение «делам закона» как тому, что требует закон от Израиля – Божьего народа. Другими словами, дела закона были тем, из чего состояла праведность Израиля, участие Израиля в завете, который YHWH заключил с Израилем, избрав Израиль, как Его собственный народ. Дела закона были ответом Израиля на благодать, послушанием Богу, требующееся от Его народа, путем, которым Израиль должен идти, как народ Божий».

Как же нам реагировать на это нововведение? Стотт (см. комментарии к Римлянам) считает, что здесь возможен двойственный подход. "Справедливость тезиса Данна еще не доказана". Стотт приводит в пример цитату из Рим. 3:10 - где Павел завершает свою полемику о том, что все грешны и виновны, включая иудеев, которые, однако, безупречны в исполнении своих обрядов. В самом деле, закон не оправдывает грешников потому, что его функцией является разоблачение и осуждение грехов (Рим. 3:20). Кроме того, тот факт, что учение о самоспасении было широко распространено в иудаизме, подтверждается не только полемикой Павла, но и учением Самого Иисуса, например, в притче о фарисее и мытаре. Иисус упрекает фарисеев в том, что их упование на закон привело к тому, что они потеряли *любовь,* считая себя праведными, они возвысились в собственных глазах. Стотт комментируя эту притчу, делает вывод: «фарисей и мытарь возлагали свои надежды на спасение на совершенно разные объекты». Иисус, а вслед за Ним и Павел, упрекают фарисеев не потому, что они были праведными, а потому, что они искали праведность в самих себя. В любом случае, как говорит Иисус, их праведность была лишь внешней.

Если иудаизм был все-таки освобожден от самоправедности, - как тогда понимать многие высказывания Иисуса Христа по отношении к фарисеям; притчу о фарисее и сборщике налогов, где Он говорит что оправдание по Божьему милосердию, а не по человеческим заслугам; в притче о работниках виноградника Он разбивает представления тех, кто уповает на вознаграждение и отвергает благодать. Иисус говорил, что членство в завете не освобождает от Божьего осуждения.

Райт пишет: "Оправдание - не ответ на вопрос, как становятся христианами. Оно - весть о том, что люди христианами стали. Оправдание не мыслилось Павлом вне понятия Завета со всеми его юридическими подтекстами. Павел, говоря об оправдании, говорит не о том, как вступают в общение с Богом, а о том, кто является теперь народом Завета". Интересное утверждение, и с ним трудно не согласиться. Однако, на мой взгляд, понимая оправдание Павла лишь, как эсхатологический приговор, который определит, кто есть и будет народом Божьим - не передает всего богатства и глубины Павлова учения об оправдании. Мы попробуем увидеть, опираясь на тексты самого Павла, что мог думать об оправдании иудей вроде него. Чтобы найти достаточно объективный ответ на этот вопрос, нам придется вновь сделать шаг назад и вернуться в родную для Павла иудейскую среду.

**6.3 Будущее стало настоящим**

В качестве вступления к этому разделу, хочется привести цитату Р. Сантала:

"Идеи Павла могут быть поняты только в случае, если их рассматривать в постмессианских условиях. Если пришествие Мессии уже состоялось, то все выводы должны основываться на богословии исполнения пророчеств. Было бы странно и неестественно, если бы представления Павла оказались идентичны утверждениям других раввинов. Такое допущение заводит всю дискуссию в патовую ситуацию".

Как большинство иудеев того времени фарисей Савл считал, что Бог призвал Израиль и заключил с ним Завет, Израиль стал Его избранником. Израиль должен стать светом; светом для всех народов. Но Израиль согрешил и, как следствие, был уведен из своей земли в плен. Хотя в географическом смысле он вернулся, пленение продолжается. Тем не менее, Писание говорит о наступлении лучших времен. Очень скоро наступит день, когда все изменится и Господь воссядет на престоле. Израиль или, по крайней мере, его верные сыны снова станут истинными избранниками истинного Бога. Бог оправдает тех, с кем Он заключил Свой Завет, когда Он вернется на Сион. Он осудит язычников и спасет Израиль. Возникает вопрос: имело ли оправдание какое-либо отношение к настоящей жизни иудея? Ответ очевиден: оправдание не имело никакого отношения к настоящей жизни иудея и всего Израиля. Оно мыслилось как действие будущего. Становится очевидным, что будущая надежда Израиля была ни чем иным, как надеждой на оправдание, надеждой на то, что оправдание станет исполнением Завета Бога со своим народом.

Таким образом, эсхатологическое Царство Божье несло в себе надежду на избавление: Господь вмешается в историю и оправдает Израиль.

Если мы проследим употребление слова *dikaioo* в текстах апостола Павла, то мы услышим в них те же эсхатологические нотки. В учении Павла лежит все тоже распространенное в иудаизме убеждение, что в день последнего суда людей будут судить по их делам. Во время суда Бог "воздаст каждому по делам его" (Рим. 2:5-6) и будет судить "тайные дела человеков" по закону Божьему (ст.16).

Когда Павел говорит: "Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает?" (Рим. 8:33-34), он имеет в виду последний суд, после которого Божий вердикт никто не может оспорить и осуждение приведет к наказанию. Когда мы читаем, что не слушающие закон праведны в глазах Бога, но только исполняющие его будут оправданы, речь идет о судном дне, когда Бог вынесет приговор человечеству на основании его повиновения или неповиновения закону. Справедливый Бог может оправдать лишь только праведных, тех, кто исполнил Его закон: " Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону и осудятся, - потому что не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут". Но, по слову апостола Павла, нет ни одного

праведного; все согрешили (Рим. 3:9 и дал.). Слова о том, что "послушанием одного сделаются праведными многие " (Рим. 5:19), тоже относятся к будущему суду, когда Бог оправдает многих.

Таким образом, как мы показали, в эсхатологическом понимании оправдания, учение Павла соответствует иудейским представлениям его эпохи. Однако в учении апостола Павла есть несколько моментов, которые резко отличаются от иудейских представлений; и одно из важнейших отличий - то, что эсхатологическое оправдание *уже совершилось:*

"Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева" (Рим. 5:9).

"Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа" (Рим. 5:1). "Оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего" (1 Кор. 6:11).

Израиль ожидал справедливого суда Праведного Бога. Суд пришел. Но это не тот суд, которого они ожидали, Богу был угоден другой суд. Весь суд Он отдал Сыну (Ин. 5:22): «Я пришел не судить мир, но спасти», сказал Иисус Христос (Ин. 12:47). «Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин. 12: 48). «Верующий в Сына Божьего не судится, а неверующий уже осужден», - вот какой суд принес Бог на землю. Таким образом, верующий в Сына Божьего – оправдан, говорит ап. Павел.

Поскольку оправдание уже совершилось, и наступила "полнота времени", апостол Павел больше не считает возможным говорить о спасении и оправдании лишь как о чем-то ожидаемом. Оправдание, которое в первую очередь представляет собой вердикт окончательного суда, уже произошло в настоящее время. Эсхатологический суд - уже не только будущее; оправдание стало текущей реальностью. Для спасения в будущем веке важно Божье оправдание и провозглашение человека праведным. Бог во Христе оправдывает верующего; поэтому он может быть уверен, что избавлен от Божьего гнева: (Рим. 5:9) и больше не осужден (Рим. 8:1).

Во Христе будущее стало настоящим, эсхатологический суд уже совершился в истории. Как эсхатологическое Царство Божье уже присутствует, как эсхатологическая жизнь вечная присутствует во Христе, как эсхатологическое воскресение уже началось в воскресении Иисуса, так и эсхатологический суд уже в принципе совершился во Христе, и Бог оправдал Свой народ.

Хотя оправдание происходит в момент уверования (Рим. 4:2; 5:1), этот дар Божий дается верующему раз и навсегда, это окончательный суд, происходящий в настоящем. Поэтому оправдание, - это вновь и вновь переживаемое в вере помилование, которое становится для верующего действительностью уже здесь и сейчас.

Хотя вопрос о жизни и смерти для верующего уже решен, ему все же предстоит явиться на Суд, где он получит похвалу или порицание за свой жизненный путь. Апостол Павел говорит о том, что всем суждено будет предстать пред судом Христовым: "А ты что осуждаешь брата твоего? Или и ты, что унижаешь брата твоего? Все мы предстанем на суд Христов" (Рим 14:10). "Ибо все нам должно явится пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, - доброе или худое" (2 Кор. 5:10). Те, кто предстанет пред судом Христовым, могут лишиться наград (1 Кор. 3:15), но не оправдания. Поэтому, для верующего, вопрос об искуплении на последнем суде уже не стоит.

**6.4 Противостояние**

Что же побудило Павла писать об оправдании? Почему учение об оправдании занимает такое важное место в текстах апостола Павла?

Следует сказать, что многие иудейские христиане относились к Павлу с большим подозрением. Оно было сконцентрировано вокруг особой области идей. Вследствие чего наступило противостояние между Павлом и иудействующими христианами? Некоторые обвиняли его в предательстве своего иудейского наследия, поскольку при благовествовании язычникам он ратовал за освобождение их от необходимости обрезания и соблюдения закона. От того, среди первых христиан из иудеев Павел имел дурную славу "отступника от закона". Поэтому, неудивительно, что противостояние Павлу христиан из иудеев набрало силу еще при жизни самого Павла (Гал. 2; 2Кор. 10-13; Деян. 21).

Как известно из Гал. 2:4, Деян. 5:1, Филп. 3:2-3, в палестинских церквах существовала сильная, влиятельная в христианстве Иерусалима и Палестины партия, которая настаивала на обрезании всех обращенных. Павел отзывался о них резко - "лжебратья". Из Гал. 2 и Деян. 15 ясно, что речь идет об иудеохристианах (то есть о силе внутри иерусалимской общины), которые имели право высказываться от лица иудейских верующих в Иудее. Более того, очевидно, что они считали своим долгом исправить зло (что они и делали), которое, по их мнению, совершил Павел, проповедуя свободу от закона: они противостояли самому Павлу и его взглядам. Они считали себя единственными наследниками Божьих обетований и приветствовали благовествование

язычниками лишь при условии их обрезания и соблюдения ими всего закона. Иудеохристианство, пишет Дж. Данн, весьма дорожило иудейским наследием и решительно противилось Павлу и его отрицанию закона в проповеди язычникам.

По крайней мере, трижды мы сталкиваемся с тем, что у Павла возникают проблемы с иудеохристианами из-за отношения к иудейскому наследию: спор в Иерусалиме (Деян. 15) - нужно ли обрезывать обращающихся из язычников?; ситуация в Коринфе (2 Кор. 10-13) - там они утверждали свое превосходство над Павлом; в Антиохии (Гал. 2) - стоял остро вопрос о соблюдении правил ритуальной чистоты. Кстати сказать, Иисус также неоднократно сталкивался с фарисеями на этой почве (см. Лк. 11, Мф. 23) .

Иудеохристиане времён Павла, в действительности, интересовались тем, что делали его новообращённые. Их возражение заключалось в том, что Павел помещал верующих в Мессию язычников на тот же уровень, что и евреев, верующих в Него, и выше, чем неверующих евреев. При этом он не требовал от язычников принятия обязательств, данных евреям в результате Синайского откровения. Для Павла не было никакой причины, по которой он должен был согласиться с тем, что язычники должны принять иудаизм, прежде чем войти в Мессианское Царство. Подобное осуждение от фарисеев испытывал на себе Иисус Христос, Который приглашал людей с "репутацией грешников" в Царствие Божье; многих это задевало.

Павел говорил, что единение с Богом во Христе уже не требует как обязательного условия старых знаков причастности к народу Божьему, тем более для не евреев.

Павел был убеждён, что независимо от того, насколько старательно человек соблюдает закон, он обречён на неудачу и погибель... Павел верил, что Христос совершил то, на что было неспособно соблюдение Закона. Он разрешил проблему, с которой неизменно сталкивалось человечество, и сделал свою победу доступной для всех. Ристо Сантала отмечает то, что "Павел разрушил барьер, существовавший между Израилем и язычниками. Богобоязненные язычники не принадлежат более к второсортному классу "полупрозелитов", по сути дела", некому придатку иудаизма. Во Христе все равны. Так рождается новый народ - народ христианский".

**6.5 Павел отстаивает свою правоту**

Что означает - оправдаться делами закона? Под "законом" подразумевался весь свод Божьих заповедей, а под "делами закона" - все поступки, совершенные в послушании закону.

Иудеи считали, что могут быть оправданы с помощью дел закона. Подобным же образом думали христиане из иудеев, исповедовавшие веру в Иисуса, но считавшие, что необходимо также следовать и Моисею. Они сказали бы, что путь к оправданию лежит через соблюдение Десяти заповедей. Кроме этого, чтобы стать оправданным, нужно пройти обрезание и стать членом иудейской церкви.

Их уверенность в оправдывающей силе закона была непоколебима. В своем самообмане иудеи считали, что собирают себе сокровища добрых дел. Тора воспринималась ими как приготовление для спасения. Следуя закону, совершая добрые дела, иудей был вполне уверен, что он достоин спасения. Это естественным образом делало его праведным в собственных глазах (ср. Лк. 18:11 "фарисей и мытарь"). На самом же деле, восклицает Павел, вследствие своего "жестокого и нераскаянного сердца, они собирали для себя гнев Божий на день гнева" (Римл. 2:1-12). Иудеи давали количественную оценку греха и закона. По их мнению, Бог взвешивает добрые дела и грехи человека. Участь человека решается в зависимости оттого, что перевесит. В противовес этой количественной оценке добрых дел, апостол Павел выдвигает совершенно отличное понимание праведности. Он отказывается от праведности, которая от закона; отказывается от всех привилегий рождения:

"Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобресть Христа и найтись в нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере".

Итак, что же Павел отвечает иудеям, оспаривавшим то, что он благовествует? Павел излагает истину, а именно, что спасение - дар Господа, который дается через веру в распятого Христа. Павел всячески это подчеркивает, потому что иудеи не могли принять это. Иудеохристиане добавляли к вере в Иисуса Христа "дела закона" в качестве еще одного существенного условия, на котором Бог принимает грешников. Павел пытается изменить их мнение, и объясняет Божий план спасения по вере с помощью Ветхого Завета. Он настаивает, что Священное Писание подтверждает его позицию. Поэтому следующим шагом в его ответе является предъявление доказательств из Ветхого Завета. Павел желает, чтобы христиане - иудеи поняли, что благовестие об оправдании по вере не есть нечто новое, оно было возвещено еще в Ветхом Завете. Он выбирает Авраама, самого великого из патриархов Израиля, а также Давида, самого великого из царей Израиля. Есть причины, почему Павел выбирает Авраама в качестве главного примера: во-первых, Авраам является наследником Божьих заветов и обетований; во-вторых, Авраам пользовался огромным почтением у раввинов как образец праведности. Раввины говорили: «Авраам, наш отец, унаследовал землю, исключительно за свою веру». Для них было само собой разумеющимся, что он оправдался делами праведности. Традиционное иудейское мнение, что Авраам был оправдан по своим делам, как эхо, слышится в самом "иудейском послании" Нового Завета - послании Иакова.

Как Павел опровергает ложное мнение об оправдании иудаистов? Давайте обратимся к его текстам.

**6.6 Праведность Божья явленная в Аврааме**

Авраам не оправдался делами закона.

В послании к Римлянам 3-4 гл., Павел категорически отрицает оправдание Авраама делами праведности. Дела праведности Авраама - его повиновение Богу, действительно имели место быть (Быт. 22:15 и дал.; 22:6 и дал.). Однако эти строки относятся к жизни Авраама уже после его оправдания. Карл Барт в "Римлянам" пишет:

"Когда призыв Божий обратился к Аврааму, он еще не был благочестив, еще не был патриархом, еще не был теократом. Авраам был призван еще, не будучи иудеем…а язычником, с точки зрения спасения он - "нечестивец" (Рим. 4:5), мертвец (4:12), еще не благочестивый, еще не отец исторического народа божьего, которым он, конечно, будет впоследствии Павел обращается к Писанию, что бы подтвердить свои выводы: "Ибо что говорит Писание? "Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность" (Рим. 4:3) " .

В переводе с греч. это предложение звучит так: "Поверил же Авраам - Богу и было засчитано ему в праведность". Глагол "вменилось" (*elogisthe*) имеет значение "засчитывать" или "учитывать", а в финансово-коммерческом контексте "зачислить что-то на чей-то счет". Итак, вера "засчиталась Аврааму" в праведность. Павел не считает, что вера и праведность эквивалентны друг другу и что, когда есть недостаток праведности, заменить ее можно верой. Такой подход сделал бы веру чем-то, что можно заслужить. Дж. Стотт в Римлянам пишет: "вера - это не альтернатива праведности, но путь к ее обретению".

Далее Павел обращается к Давиду, и цитирует Пс. 31:1-2: "Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел". Итак, вывод, который делает Павел: Бог засчитал Аврааму праведность независимо от дел.

В 3 главе послания к Галатам Павел относит свое повествование к временам Авраама, а затем Моисея, жившего несколькими веками позже. Павел не называет здесь имени Моисея, но, несомненно, имеет в виду именно его, говоря о "посреднике" (ст. 19), через которого был дан закон.

Бог обращался к Аврааму и Моисею согласно двум разным принципам. Аврааму Он дал обетование ("Я укажу тебе землю…благословлю тебя…" - Быт. 12:1-2). Но Моисею Он дал закон, обобщенный в Десяти заповедях ("Да не будет у тебя…не поклоняйся…почитай…не укради…"). В обетование нужно было только поверить. Но закону нужно было повиноваться. Вывод, к которому подводит Павел - христиане живут сейчас по обетованию, данному Аврааму многие столетия назад. Но в данном отрывке, обозначив контраст между обетованием и законом, Павел показывает и связь между ними. Какова же связь между ними? Павел говорит:

* Закон не отменяет Божьего обетования (ст. 15-18).

Греческое слово, употребленное в 15 и 17 стихах, *(diatheken)*, переведенное как "завещание", переводится иногда как "завет", потому что в Септуагинте оно употребляется для обозначения Божьих заветов. Но в классическом греческом языке и в рукописях оно обычно обозначало завещание, как и переведено здесь (см. Евр. 9:15-17, где понятия завета и завещания также связаны воедино).

О каком обетовании Павел говорит? Бог обещал наследие Аврааму и его потомству. Конечно, обетование относится не только к ханаанской земле, и Павел прекрасно знал об этом. Он говорит, что Бог имел в виду и нечто другое: дать спасение (духовное наследство) верующим, тем, кто во Христе. "Я говорю то, - продолжает Павел в 17 стихе, - что завета о Христе, прежде Богом утвержденного, закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет, не отменят так, чтобы обетование потеряло силу". Если иудеи были правы, то наше христианское наследие (оправдание) дается тем, кто соблюдает закон (во всех его аспектах - нравственный, гражданский, религиозный); и если оно дается по "закону", то "уже не по обетованию", потому что действует либо одно, либо другое. "Но Аврааму Бог даровал оное по обетованию" (ст. 18). Греческое слово *(kecharistai)* обозначает, что это был бескорыстный дар *(*дар - *charis,* "благодать"*)*, а также, что этот дар навсегда (совершенный вид глагола).

* Закон проясняет Божье обетование.

Вопрос: для чего же тогда закон? Павел не объявляет закон не нужным, а говорит о важном значении закона в замысле Божьем. Он говорит, что роль закона заключалась не в том, чтобы давать спасение, а в том, чтобы убедить людей в необходимости этого спасения. По словам Эндрю Джукса, "сатане хочется, чтобы мы доказывали, что безгрешны по закону, который Бог дал нам, чтобы доказать, что мы грешники".

Павел развивает эту тему в послании к Римлянам: "законом познается грех (3:20); "где нет закона, нет и преступления" (4:15); "я не иначе узнал грех, как посредством закона"(7:7).

Понимая, что грех иудеев заключался в уповании на дела закона, он делает ударение на закон, говоря, что Божий гнев проявляется в проклятии всякого, кто не исполняет Божий закон полностью. Поэтому в Римл. 2:21 Павел говорит о нарушении закона со стороны иудеев, и рассматривает это как доказательство невозможности оправдаться законом. Закон может оправдать только в том случае, если человек будет соблюдать каждую его букву. Обрезывающийся "должен исполнять весь закон" (Гал. 5:3). "А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: "проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона" (Гал. 3:10). В послании к Галатам (3:10) апостол цитирует Второзаконие, гл. 27:26: "Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним". Здесь нет таких слов, как "всякий" и "всего". Поэтому, он смог даже написать в Рим. 4:15: "Ибо закон производит гнев...", так как Божий гнев направлен против всякого нарушителя Его святого закона. В Рим. 1:18 апостол указывает, что с неба ясно открывается Божий гнев на всякое нечестие и неправду людей, которые знают праведный суд Божий (ст. 32), но своим нечестием подавляют истину. Такие люди остаются без извинения (ст. 20).

Апостол Павел желает показать, что всякое умаление закона с количественной стороны, является самонадеянностью, и находится в противоречии с законом. Даже единственный грех делает человека виновным перед всем законом (Гал. 3:10, Иак. 2:10). Эта количественная оценка закона не является изобретением апостола Павла. Она открывает глубокое значение закона (Матф. 5:20). И когда апостол Павел дает, кроме того, и качественную оценку закона, показывая, что не внешнее соблюдение буквы закона является действительным его исполнением, а духовное обрезание сердца (Римл. 2:29), он тем самым говорит то же самое, что и все пророки Израиля говорили в Ветхом Завете. Формальное внешнее благочестие осуждалось пророками Осией, Иеремией, а также и самим Иисусом (Матф. 23).

Апостол Павел неоднократно опровергает всякое неправильное понимание закона. Он спрашивает: "Итак, закон противен обетованиям Божиим? Никак! Ибо, если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона" (Гал. 3:21). Поэтому, хотя закон и не может сам по себе сообщить человеку праведность, он является эталоном Божьей праведности: "Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра" (Римл. 7:12). А в 10 стихе он признает, что заповедь дана для жизни. В послании к Тимофею апостол пишет о правильности использования закона: "А мы знаем, что закон добр, если кто законно употребляет его" (1 Тим. 1:8). Обратим внимание на слово "если". Апостол Павел, очевидно, опровергает любое абстрактное понимание закона.

Итак, апостол Павел объясняет, что Израиль не мог добиться праведности и достигнуть жизни, уповая на закон, по двум причинам. Во-первых, вследствие нарушений закона со стороны Израиля (Римл. 2:17). Во-вторых, само ревностное отношение Израиля к закону окончилось тем, что он совсем не достиг закона (Римл. 9; Фил. 3). В обоих случаях человек с законом в руках стоит перед Богом как несостоятельный должник. В последнем случае вывод апостола Павла наносит ревностному израильтянину особенно болезненный удар, так как он задевает его уверенность в своей нравственной непорочности и пользе его личных усилий. Он не только представляет перед человеком его грехи, но и дает ему понять, что всякое его приобретение не стоит ничего. В результате такое объяснение побуждает человека признать свои грехи и отказаться от личных заслуг перед Богом.

Со всем их стремлением повиноваться закону, они, тем не менее, не достигли закона. Каким ударом были эти слова для иудея! Попытка оправдать себя перед Богом есть величайшее сопротивление Ему. Апостол Павел показывает здесь, что Израиль не достиг праведности не только из-за своих беззаконий. В самом их стремлении своими силами исполнить закон праведности перед Богом уже таилась ошибка. Означает ли это, что закон сам по себе был помехой? Нет, помехой было неправильное понимание закона, согласно которому, Иудеи считали закон средством спасения и полагались на него как на источник своей праведности перед Богом. Поэтому Павел объясняет причину этого: "потому что искали не в вере, а в делах закона" (Римл. 9:32). Как же тогда установить согласие между законом и обетованием? В Галатам, Павел говорит: "Но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа". Закон был дан, чтобы показать, что грех - бунт против воли и власти Бога, и он был дан "до времени пришествия семени, к которому относится обетование" (Гал. 3:19). "Закон был детоводителем ко Христу", он поворачивал людей к Христу, Семени Авраамову, к Тому, через Которого им простятся прегрешения.

Следует отметить, что сам по себе закон Павла вполне устраивает. Он видит в нем одну из исключительно важных ступеней Божьего замысла. Он и сам некогда находился на этой ступени, но пора сделать следующий шаг. Это и предлагает Павел иудеям. Заметим, как апостол Павел свидетельствует в Послании Филиппийцам о том, что Иисус Христос вызвал великое коренное изменение в его понимании закона, греха и праведности: "Хотя я могу надеяться и на плоть. Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я… по ревности гонитель Церкви (Божией), по правде законной — непорочный. Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою" (Фил. 3:4, 6–9).

Откуда же апостол Павел почерпнул свою уверенность в том, что дела закона не являются теперь "привилегиями избранности" и не могут служить основанием для оправдания человека перед Богом. Ясно, что апостол Павел понял вопрос о невозможности оправдания посредством закона только после того, как ему открылся Христос. Напротив, до своего обращения к Христу, он считал соблюдение дел закона, как признак непорочности (стих 6, см. Гал. 2:13) и смотрел на закон и его дела как свое "преимущество" (ст. 7). По какой единственной причине апостол мог отказаться от этого преимущества? "Только ради превосходства познания Христа Иисуса Господа моего" (ст. 8). Апостол Павел показывает, насколько полно благодать Христа исключает всякую попытку оправдаться делами закона: "Если законом оправдание, то Христос напрасно умер" (Гал.2:21). Поэтому отвержение праведности посредством закона было результатом не его сугубо личного переживания, а Божественным откровением, даром Божьей спасающей праведности на кресте и воскресении Иисуса Мессии. Действительно, крест для апостола Павла - поворотный момент в истории человечества. На кресте исполнились все немыслимые обетования Завета, а значит, он - избранное Богом орудие спасения.

Таким образом, когда Иисус Христос открыл очи Павла, тот понял, что все, бывшее для него ранее преимуществом, является ничем иным, как "тщетою" и "сором".

**6.7 Путь к оправданию - через веру**

* Авраам оправдался через веру.

«Ошибка иудеев заключалась в том, что они пытались заслужить спасение, в то время как язычники принимали по вере предложенное им спасение».

Если до своей встречи с Христом «послушанием веры» для Павла было исполнение «дел закона», то после встречи с Христом «верою» Павел называет "принятие и следование за Иисусом Христом». Итак, вторая альтернатива – «Оправдание по вере в Иисуса Христа». Павел призывает отказаться от всех попыток добиться собственной праведности и полностью довериться в спасении Иисус Христу.

В послании к Римлянам Павел говорит, что верующие оправдываются:

* **через веру** *(dia pisteos):* "Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощение грехов, соделанных прежде" (Рим. 3:25),
* **верою** *( pistei):* "Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо отдел закона" (Рим. 3:28),
* **через веру** *(ek pisteos):* "Потому что один Бог, Который оправдывает обрезанных по вере и необрезанных через веру" (Рим. 3:30).

Слово "вера" в дательном падеже с предлогом *dia* выступает в значении средства, с помощью которого можно соответствовать Христу и Его праведности. *Dia* указывает также на средство, благодаря которому плоды искупления Христова становятся нашими. Павел многообразно изображает то, что вера является единственным средством, которым мы принимаем праведность Христову, прощение и благодать Божию, единственным путем нашего оправдания. Предлог *ek* показывает, что вера служит причиной и предшествует нашему оправданию.

В Авв. 2:4 (цит. в Рим. 1:17; Гал. 3:11) говорится о том, что благочестивый человек ("праведный") получит Божье благословение (т.е. будет "жить") верой благодаря своей верности Богу. Слова Аввакума 2:4 - стали для Павла решающим открытием. Септуагинта в этом стихе говорит, что праведный жив *ek pisteos Mou*, то есть "от Моей веры" или "от Моей верности", - таким образом, вера порождается Богом.

В этом обетовании Павел видит более глубокую мысль: лишь через веру человек может быть признан праведным, а значит, и имеет право на жизнь. Чтобы доказать это, апостол цитирует Бытие 15:6: "Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность". Павел, перефразируя этот стих, говорит, что вера Авраама вменилась ему в праведность (Рим. 4:3,5,9,22):

"Ибо что говорит Писание?" Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность"; "А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность"; "Блаженство сие относится к обрезанию или к необрезанию? Мы говорим, что Аврааму вера вменилась в праведность"; "Потому и вменилось ему в праведность".

Об этом же Павел говорит и в Галатам (3:6-9). Приверженцы иудаизма считали своим учителем Моисея. Поэтому Павел обратился еще дальше, к Аврааму. Авраам был стар, и у него не было детей, но Бог обещал ему сына, и не только сына, но и семя, то есть потомство. Однажды Он вывел Авраама из шатра, велел ему взглянуть на небо, сосчитать на нем звезды, а затем сказал: "Столько же будет у тебя потомков". Авраам поверил Божьему обетованию, и "это вменилось ему в праведность".

В Галатам 3:7-9 с обетованием, данным Богом Аврааму, Павел связывает еще одно обетование: "Познайте, что верующие суть сыны Авраама. И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: "в тебе благословятся все народы". Авраам в Писании описывается, как отец многих народов. Возникает вопрос: был ли Авраам отцом по плоти или по духу? То есть, отцом только евреев или кого еще? Если, в результате суда Божьего все народы, кроме одного, будут уничтожены, то, как Авраам может быть отцом многих народов? "Если только евреи будут жить, то Авраам будет отцом только одного народа", - заключает Лютер, а потому, обетование было о том, что "Авраам будет отцом многих народов… в духе".

Итак, верующие благословляются с верным Авраамом. Что же это за благословение, и каким образом его унаследуют все народы. Джон Стотт говорит, что это благословение есть - оправдание, так как глагол "оправдать" и "благословить" употребляются в стихе 8 как эквиваленты. Унаследовать это благословение можно только верой. Это единственный способ для язычников унаследовать Авраамово благословение.

В этом контексте следует упомянуть одно место из Евангелия от Матфея: эпизод с исцелением Иисусом слуги сотника. Матфей говорит здесь, что средство вхождения в Царствие Божье - вера, а национальность - не важна. Народом Божьим отныне становятся все, кто верует, вне зависимости от национальности. Стих 8:11 - предрекает приобщение язычников к Царству Божьему. Слова "придут с востока и запада" перекликаются с повторяющейся ветхозаветной формулой, звучащей, например, в Пс. 106, 3:"И собрал от стран, от востока и запада, от севера и моря". Представляется, что Иисус, предрекает пришествие язычников (идея сама по себе ветхозаветная), и предсказывает, что тот эсхатологический пир, которого ждали иудеи как своей национальной привилегии, в действительности предназначается и для язычников. В Мф. 8:12, выражение "сыны Царства" иудеи могли понять без затруднений - узнавая в них себя. Иеремиас пишет: "Согласно распространенному во времена Иисуса взгляду, превосходство Израиля над язычниками заключалось в том, что Израиль, благодаря прямому происхождению от Авраама, по заместительной модели приобретает все достоинства патриарха и соответствующую уверенность в конечном спасении".

Итак, Матфей указывает на то, что Царство Божье будет открыто для тех, кто уверовал, в то время как те, кто не уверовал, пусть это будут даже сыны Авраама, не смогут присоединиться к своему отцу Аврааму.

Вернемся к "Галатам". Судя по тексту, иудеи убеждали галатов в том, что они должны стать сынами Авраама через обрезание. «Термин – обрезание, которое впервые было указано Аврааму, сделало обрезание основой, идентифицирующей Израиль и завет» - пишет Данн. Павел же опровергает это, утверждая, что галаты уже являются сынами Авраама, не по обрезанию, а по вере.

С одной стороны Павел как будто не говорит ничего нового, когда говорит о вере, которая "вменилась Аврааму в праведность". Он стремится объяснить лишь то, что вера - упование и всецелая надежда на Божье обетование (Рим. 4:18 и дал.) - была причиной и средством праведности, которую вменил Бог Аврааму. Павел говорит, что основание Ветхого Завета - вера, и мы иудеи, никогда не оправдывались перед Богом на основании закона. Однако же, говоря о вере, которая вменилась Аврааму "в праведность", Павел тем самым дает понять, что истинный знак праведности теперь - вера в Иисуса Христа. При всеобщей греховности именно такая вера позволяет быть в семье Завета, а не обрезание или прочие дела. Комментируя Рим. 4:11 К. Барт пишет: "обрезание само по себе - это не врата, которыми язычники должны войти к иудеям, чада мира - к благочестивым, но напоминание о тех вратах, через которые иудеи вместе с язычниками…должны войти в Царство Божье"; и далее: "необходимо понять, что любая вера в принципе - это "вера без обрезания", она рождается у религиозно лишенных…содержаний, как чистое начало".

В заключение остановимся еще на одном вопросе, который обретает свою значимость в постреформаторском богословии, но который не имеет прямого отношения к проблемам, которые решал апостол Павел: в каком контексте следует понимать веру? Можно ли считать, что она - некое "действие", посредством которого верующий может снискать себе милость Бога, а если нет, то зачем она нужна?

Для постреформаторского богословия этот вопрос оставался спорным. Начиная с Реформации, на вопрос - является ли вера неким действием или нет, стремится ответить всякая богословская школа. Кальвинисты и арминиане поднимают вопрос: происходит ли спасение верой или же для веры? Павел бы, вероятно, удивился такой постановке вопроса, потому что этот вопрос, кажется, его совсем не волновал. Поэтому, всякие наши рассуждения по поводу того, является ли вера неким действием, или нет, в контексте учения Павла - безосновательны. Кажется, говоря о вере, Павел вообще не имеет ввиду веру как "некое действие". Для него вера - это средство, с помощью которого грешник принимает праведность Христову. В этом смысле, прав был Н. Т. Райт, который говорил:

"как только мы перестанем воспринимать оправдание как "способ" стать христианином, тут же исчезает соблазн принять веру за суррогат добрых дел или одно из проявлений "нравственной добродетели". Оправдание не ответ на вопрос, как люди становятся христианами. Оно - весть о том, что люди христианами стали.

Апостол Павел никогда не говорит, что верующие оправдываются *dia pistin* - то естьна основании веры. Если бы вера была основана на праведности, она была бы заслугой, а евангельское благовестие было бы просто одним из вариантов оправдания делами - учение, против которого всячески восставал апостол Павел, считая, что оно не совместимо с благодатью. Вот примеры: **Рим. 11:6** - "Но если по благодати, тоне по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по делам, то это уже не благодать; иначе дело не есть уже дело", **Гал. 5:4, 5** - "Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати, а мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры". Здесь не сказано о том, что вера - основание для оправдания. Вера, даже самая деятельная, никогда и ни при каких обстоятельствах не может быть предметом человеческой оценки. Она - Богом данный знак, который говорит, что человек оправдан. Павел не считает веру нашей оправдывающей праведностью; скорее вера, как об этом упоминалось выше, - это протянутая пустая рука, которая получает праведность, принимая Христа.

С. Худиев отмечает:

"Часто непонимание оправдания верой вызвано ложным представлением о вере и о делах как о человеческих достижениях. За которые полагается награда в виде вечного спасения. Если ставить вопрос, таким образом, то человек не оправдывается ни своей верой, ни своими делами, ни вообще какими бы то ни было своими достижениями. Верующий находит оправдание не в своей личности и деяниях, но в личности и деяниях Иисуса Христа: *"Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, чтобы было, как написано: "хвалящийся хвались Господом" (1Кор. 1:30-31)"* .

**6.8 Вмененная праведность Христа**

Теологи рационалистического и моралистического направления в протестантизме социниане, арминиане и некоторые современные либералы - утверждают, что согласно Павлу, Бог приравнивает веру к праведности (либо потому, что она исполняет новый закон, либо потому, что, будучи зерном всякой христианской добродетели, он содержит зародыш и возможность окончательного исполнения закона, либо потому, что высшая радость Бога - относиться к вере как к праведности, хотя она не есть праведность; поэтому Бог прощает и не отвергает грешников на основании их веры). В результате эти теологи считают, что верующим нельзя вменять Христову праведность, и отрицают посредническую роль Христа. Самое большое, что они готовы признать, это что Христова праведность была косвенной причиной того, что Бог вменил веру в праведность, поскольку она создала ситуацию, в которой это стало возможным. Согласно этой теории, оправдание - это не юридический акт исполнения закона, а верховная воля Бога, стоящая выше закона, Который волен освободить от него или изменить его по своему усмотрению. Они предполагают, что Бог не связан своим собственным законом: наставления предписания закона не выражают непреложных и необходимых требований природы Божьей. По Своему благоволению Он может смягчать и дополнять их, не переставая оставаться Богом. Но, по-видимому, это совершенно не то, о чем говорит апостол Павел.

Апостол Павел утверждает: Бог оправдывает грешников по справедливости, то есть все требования закона Божьего по отношению к ним полностью удовлетворены. Никто не отменял закона и не пренебрегал им ради их оправдания, напротив Иисус Христос исполнил его. "Он искупил нас от клятвы закона" (Гал. 3:13) и стал жертвой умилостивления за наши грехи (Рим. 3:25). Благодаря Его послушанию Бог не вменит нам греха, а вменит нам праведность. В Послании к Римлянам Павел пишет: "Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие" (5:19). И еще: "Не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность" (Рим. 4:5). Павел пишет о том, что Бог не вменяет грешникам греха, совершенного ими, но и о том, что им вменяется праведность, которой у них нет.

По сути Павел говорит, Бог называет нас праведными, потому что считает праведными, и праведными считает не потому, что мы исполнили Его закон (такой суд был бы ложным), а потому, что мы в Его глазах едины с Тем, Кто исполнил закон за нас (этот суд истинный). Как отмечает Уолтер Элвелл, для апостола Павла союз с Христом - не фантазия, а факт, центральный факт христианства. Скрепленное заветом единство Христа и верующих в Него стало объективной основой оправдания грешников - оправдания праведностью их Спасителя.

## Заключение

Апостола Павла в свое время упрекали за то, что его учение об оправдании, в основе которого лежит вера в искупление, не содержит нравственного стимула, побуждающего быть верным Богу и подчиняться Ему (Рим. 3:8). Как Павел парирует этот упрек? – «мы вместе с Христом умерли для греха: как же нам жить в нем?» (Рим. 6:2 и след.). Как Христос умер для греха и теперь живет для Бога (ст. 10), так и «наш ветхий человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное» (ст. 6), именно поэтому верующий не может служить греху. Говоря о "вере, действующей любовью", Павел отметает всякую возможность считать себя верным Христу без верности Его нравственным заветам. Это вполне понимал Лютер, когда говорил, что "вера без добродетели не имеет права даже называться верой". Высшая свобода, к которой завет апостол Павел, не есть отказ от нравственных норм; это свобода Христова, свобода от рабства греху.

Тора - для Павла обнаруживает греховность человека, не исцеляя ее; она даже побуждает к греху, предоставляя возможность его совершения (Рим. 4:15; 5:20; 7613; Гал. 3:19), хотя и осуждает человека за грех (Рим. 2:18; 3:19). Поэтому, по Павлу, - закон создает в человеке бессильное сознание вины, то есть производит отрицательное действие из-за немощи плоти (Рим. 8:3). Очевидна, однако, необходимость замысла о Законе: он не двусмысленно возлагает на плечи человека его ответственность перед Богом. Человек, по сути, должен был стать соработником Бога. "Адам" вместо этого, использовал заповедь, чтобы отвернуться от Бога. поэтому, Павел говорит, что замысел о Законе был не окончательным. Он должен был подвести человека к чему-то иному, к осуществлению другого замысла. Павел делает вывод: Тора - педагог, вводящий человека в новую эру, которую провозглашает Христос (Гал. 3:23; 4:1-7; Кол. 2:17). Всякая надежда на то, чтобы человек смог бы удовлетворить Божьей воли, несостоятельна. Поэтому было необходимо начало новой эры. Попытки "Адама" исполнить Божественное обетование оказались безуспешными. Бог вмешивается в историю и осуществляет спасение во Христе. Христос умирает на кресте. Это предельный акт, поскольку никто не может отдать больше, чем собственную жизнь (Рим. 8:43). Итак, христианин не лишен Закона-Торы, но для него Тора стала исторической личностью, Христом. Быть Его учеником - гораздо больше, чем исполнять кодекс, это означает "охристовление" (Кол.. 3:1; Флп. 3:9). "Итак, мы уничтожаем закон верой? - Никак! Мы закон утверждаем" (Рим. 3:31).

**Часть третья. Заключение**

**Глава 7.Выводы**

Мы подошли к концу нашего исследования. Возникает вопрос: действительно ли так важна теоретическая концепция учения об оправдании верой? Один английский богослов сказал: «никто не оправдывается по вере в учение об оправдании верой. Если чем и оправдываются, так только верой в Иисуса Христа. А значит, - множество людей оправданы по вере, даже если они сами того не знают». Несомненно, оправданы по вере и те, кто задолго до Реформации искренне верил во Христа. Также и сегодня, некоторые христиане, возможно, вряд ли разбираются во всех тонкостях этой доктрины, но искренне уповают на Иисуса, и согласно Павлу, они тоже являются оправданными.

Все это, конечно, не означает, что учение об оправдании несущественно и второстепенно. Как свидетельствует Писание, и другие исторические книги, формирование «учения об оправдании верой» в богословии апостола Павла свидетельствовало о том, что наступила глубокая перемена в истории спасения. Эта перемена была ознаменована событием голгофы: смертью и воскресением Христа. Крест Христа объясняет, как может праведный Бог оправдать нечестивых. Единственной причиной оправдания нечестивых является то, что «Христос…умер за нечестивых» (Рим. 5:6). Только потому что Он пролил Свою кровь за нас, грешников, умер вместо нас, только поэтому Бог может оправдать этих грешников, не нарушая при этом закона справедливости. Учение Павла об «оправдании верой» - одно из самых необходимых. Оно заверяет верующего в Иисуса Христа в том, что Бог оправдывает его, в том, что Бог – милующий.

В посланиях апостола Павла учение об оправдании предстает как учение о том, что все уверовавшие во Христа, независимо от их национальных и культурных корней получают оправдание даром, по благодати, через веру во Христа Иисуса. И те, кто верит в Него – наследуют жизнь вечную.

* Павел показывает, что во Христе единый Бог открыл спасение всем: и иудеям и язычникам.
* Крест отменил все привилегии "избранности", на которые надеялись иудеи, и на которые надеялся когда-то он сам. Спасение было даровано ему не за какие-то былые заслуги, а лишь по милости распятого и воскресшего Мессии. Этого Мессию Павел и проповедует.
* Иисус Христос - вот ответ на вопрос "как нам быть оправданными".

Начиная с Реформации учение об оправдании стола предметом споров различных богословских школ и направлений. Однако, погружаясь в их дискуссию, понимаешь, как далеко ты уходишь от простоты и ясности, от тех вопросов, которые в действительности разрешал апостол в своем учении. Вряд ли ап. Павла волновал вопрос: может ли стать «вера» своего рода «делом»? Вряд ли его волновала и «природа спасительной веры». Он бы, наверное, удивился, если бы ему задали вопрос: осуществляется ли спасение верой, или для веры?

Учение Павла часто искажают, используя в личных интересах; его часто вырывают из контекста: «оправдан, значит, свободен от заповедей?!» Хотя вера ведет к оправданию, она должна производить дела, говорит ап. Павел. Утверждая о спасении благодатью в Еф. 2:8-9, в 10 стихе Павел говорит: «ибо мы – Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять». С другой стороны, спасение благодатью, - принцип, который не легко понять. Проблема законничества, с которой столкнулась галатийская церковь, не такая уж редкая. Кажется несправедливым, что мы должны получить спасение, ничего не сделав для него или не пострадав в какой-то степени за свои грехи.

К сожалению, сегодня «учение об оправдании» и все, что с ним связано - незаслуженно недооценено сегодня в Церквах. В современной Церкви, к сожалению, оно оказалась не в чести, ведь «учение об оправдании» говорит о том, что грешный человек находится в неправедных отношениях с Богом и в конечном итоге должен быть осужден Праведным Судьей.

Современная евангелическая церковь стоит перед решением важной задачи: устоять под натиском лжеучений проникающих в церковь. Евангельский постмодернизм – новое явление, с которым пришлось столкнуться церкви, является серьезной опасностью, угрожающей здоровью церкви. Сегодня искусство, политика и идеи ориентированы на вкус обыкновенного потребителя. Такое потребительское мышление распространяется и в христианстве. Человек начинает выбирать религию, как и любой другой товар: «нравится ли мне это, или нет?» Вместо проповеди, изобличающий грех и показывающей путь спасения через жертву Христа, церкви предлагают «развлекательные» проповеди, которые бы веселили прихожан. «Современная церковь встречается с искушением подменить теологию терапией», - отмечает Дж. Э. Вейз. Людей мало интересуют небеса, они хотят быть здоровыми здесь и сейчас. Потребительская философия в церкви извращает Евангелие. Вместо того, чтобы искать оправдания перед Богом, человек требует оправдания от Бога.

Современная теология пытается смягчить острые углы здравого библейского учения и приспособиться к ценностям и мышлению современного общества. Классическое христианство учит, что спасение достигается верой в искупительную жертву Иисуса Христа. Новое богословие учит, что Христос является не столько жертвой, сколько примером. Крест призван показать людям, как сильно Бог их любит и как горячо Он желает, чтобы они следовали пример Христовой любви и сострадания. Классическое христианство учит, что наше вечное состояние – вечная жизнь на Небесах либо в аду. Новая теология учит, что нечестивые будут уничтожены, а для всех остальных Царствие Божье будет отрыто.

Под влиянием таких тенденций человек предполагает, что Бог существует для того, чтобы заботиться об исполнении его желаний и обеспечить его счастье. Но согласно Писанию, главным вопросом является не то, «как я могу стать счастливым», а то, «как я могу обрести спасение».

«Каждый смотри, как строит», - звучит предостережение ап. Павла. Чтобы не «заблудиться» нам нужно помнить, что Церковь построена «на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. 2:20). «Ибо никто не ожжет положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:10-11).

**Библиография**

1. Bultmann Rudolf, “Jesus Christ and Mythology”. ( New York, Scribner, 1958).
2. Davies W. D. "Paul and Rabbinic Judaism", 1948.
3. Dunn James D. G. “The Theology of Paul the Apostle”.
4. McGrath Alister “Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification”, 1986, vol. 1.
5. Sanders E. P. "Paul and Palestinian Judaism", 1977. "The Central Message of the New Testament". London: 1965.
6. Sanders E. P. “Paul ”. Oxford University Press. 1991.
7. Schweitzer A. "The Mysticism of Paul the Apostle", 1931.
8. Schweitzer. “The Quest of the Historical Jesus”: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede (New York: Macmillan, 1964).
9. The Holy Bible Authorized King James Version.
10. Августин, Творения (том 4). «О граде Божием», Санкт Петербург: «Алетейя», 1998.
11. Апокрифы: 4-я Маккавейская;
12. Баркли У. «Толкование послания к Галатам». ВСБ, 1986.
13. Баркли У. «Толкование послания к Римлянам». ВСБ, 1986.
14. Барт Карл "Послание к Римлянам". Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
15. Беркхов Луис "История христианских доктрин". Санкт Петербург: "Библия для всех", 2000.

Беркхов Луис. Христианская доктрина. Минск: «Вышэйшая школа», 1995, стр. 193-198.

1. Библия. Синодальный перевод. Москва: РБО. 2001
2. Вейз Джин Эдвард младший «Времен постмодерна». Фонд «Лютеранское наследие», 2002.
3. Верклер Генри А. "Герменевтика". Мичиган: "Бейкер Бук Хауз Гранд Рапидс", Copyright 1995.
4. Герхальд фон Рэд "Изучение Второзакония". Лондон: 1953 г.
5. Гатри Дональд «Введение Новый Завет». Одесская Богословская Семинария, 1996.
6. Д Произ Роберт. "Оправдание и Рим". World wide printing Duncanville, USA. Фонд "Лютеранское наследие", 1999.
7. Данн Джеймс "Единство и многообразие в Новом Завете". Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1999.
8. Даннинг Рэй "Благодать, вера и святость". Санкт Петербург: "Библия для всех", 1997
9. Де Беор Вернер «Послание к Римлянам». «Свет на Востоке», 1989.
10. "Иудейско-христианский диалог" / Словарь справочник". Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
11. Кальвин Жан "Наставление в христианской вере". Изд. Российского государственного Гуманитарного Университета, 1998.
12. Куликов В. Г. «Лекции по Посланию к Римлянам». МТС 2005.
13. Ларондейл Ганс К. *"*Праведность через веру в Ветхом Завете". Курс лекций об оправдании и освящении верой во Христа, прочитанных осенью 1966 г. в университете Андрюса. http://www. blagovestnik. org/ bible
14. Лэдд Джордж Элдон "Богословие Нового Завета". Санкт Петербург: "Библия для всех", 2003.
15. Лютер Мартин "Избранные произведения". Санкт-Петербург: "Андреев и согласие", 1994.

Лютер Мартин «Лекции по посланию к Галатам». Фонд «Лютеранское наследие», 1997

Лютер Мартин «Лекции по посланию к Римлянам». Фонд «Лютеранское наследие», 1996.

1. Макграт Алистер "Богословская мысль Реформации". Одесса: ОБШ "Богомыслие", 1994.
2. Макграт Алистер "Введение в христианское богословие". Одесса: "Богомыслие", 1998.

Маршал А. Говард "Толкование Нового Завета". Санкт Петербург: "Библия для всех", 2004.

1. Мень А. "Первые Апостолы".
2. Моррис Леон «Теология Нового Завета». Санкт Петербург: "Библия для всех", 1995.

Новый Библейский словарь. В двух частях. Пер. с англ. Санкт Петербург 1999.

Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. Санкт Петербург: РБО, 2003

Пакер Дж. И. Слова Бога. Проповедь Евангелия и всевластие Бога. Минск: «Завет Христа», 2001

1. Пикирилли Роберт Е. "Кальвинизм, арминианство и богословие спасения". Санкт Петербург: "Библия для всех", 2002.
2. Райри Чарльз «Основы богословия». «Духовное возрождение». Москва, 1997.
3. Райт Н. Т. "Иисус и победа Бога". Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
4. Райт Н. Т. "Что на самом деле сказал апостол Павел". Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

Роджерс Клеон Л. - младший и Клеон Л. Роджерс Третий "Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета"

1. Сантала Ристо "Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников". Санкт Петербург: "Библия для всех", 1997
2. Словарь "Иисус и Евангелия" под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003.

Спрол Роберт Ч. "Основные истины христианской веры". Переведено ООБФ "Содействие" (г. Одесса, Украина) 1992

Стотт Джон Р. У. "Послание к Галатам". Санкт Петербург: "Мирт", 1995

1. Стотт Джон Р. У. "Послание к Римлянам". Санкт-Петербург: "Мирт", 1999.
2. Стотт Джон Р. У. «Великий спорщик». Санкт-Петербург: "Мирт", 2000.
3. Теологический энциклопедический словарь под ред. Уолтера Элвелла. Ассоциация «Духовное возрождение». Москва: 2003
4. Тиссен Г. К. «Лекции по систематическому богословию». Изд. «Логос». Санкт Петербург: "Библия для всех", 1994
5. Фишер Джон: "Еврейский взгляд на послание к Галатам" (часть 1,2,3,4). Пер. А. Долбин. http://www. my Zion. net

Флавий Иосиф "Иудейские древности", том второй. Ростов-на-Дону: "Феникс", 2003

Флавий Иосиф "Иудейские древности", том первый. Ростов-на-Дону: "Феникс", 2003

1. Хегглунд Бенгт "История теологии". Санкт Петербург: 2001.
2. Хейз Ричард «Этика Нового Завета». Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
3. Хортон Стенли «Систематическое богословие». Спрингфилд, Миссури, США, 1999.
4. Худиев Сергей "Об уверенности в спасении". Москва: "Путь", 2000.
5. Эриксон Миллард "Христианское богословие". Санкт Петербург: "Библия для всех", 1999.