

УИЛЯМ М. ГРЕЙТХАУС  
и Х. РЕЙ ДЪНИНГГр

ВЪВЕДЕНИЕ В  
**УЕСЛИЕВОТО**  
**БОГОСЛОВИЕ**



Българска Църква на Назарянина

Повторен печат - цифрова версия  
Copyright © 2015  
ISBN 978-1-56344-801-0

*An Introduction to Wesleyan Theology*  
William M. Greathouse and H. Ray Dunning.  
Copyright © 1982 by Beacon Hill Press of Kansas City

Въведение в уеслиевото богословие.  
Първо издание на български език – 2005 г.  
© За българското издание – Българска Църква на Назарянина.  
Издава се с разрешението на “Бийкън Хил Прес”,  
Канзъс Сити, САЩ.  
Printed with permission of Beacon Hill Press of Kansas City,  
Kansas City, MO, USA.

Ако не е посочено друго, библиейските цитати са взети от Ревизираното издание на  
Българското библиейско дружество, 2002 г.

Превод от английски език: Снежана Славкова  
Редактор: Елена Симеонова  
Коректор: Мария Георгиева  
Богословска редакция: Галин Иванов

# Съдържание

Предговор .....	5
Пролог: Откровението и Библията.....	7
<b>Първа част: Триединният Бог</b>	
1. Бог .....	15
2. Исус Христос.....	25
3. Святият Дух .....	37
<b>Втора част: Човекът, грехът и благодатта</b>	
4. Човешкото естество.....	49
5. Умилюстивението.....	59
6. Божествената благодат и откликът на човека .....	69
<b>Трета част: Християнският живот</b>	
7. Спасението.....	79
8. Освещението .....	89
9. Църквата .....	99
10. Тайнствата .....	107
Епилог: Завръщането на Христос.....	117
Речник.....	123
Библиография.....	127



# Предговор

В основата на настоящата книга стои поредица от кратки статии с автор У. М. Грейтхаус, публикувани първоначално в септемврийското, октомврийското и ноемврийското издание на *Adult Teacher* от 1977 г. по програмата “Непреходно Слово” на неделните училища. Тъй като сметнах, че тези материали могат да послужат на по-голяма аудитория от читатели, предложих на техния автор възможността да бъдат разработени във вид, подходящ за издаването им в отделна книга. Моето участие в проекта бе да редактирам, разработя и допълня статиите, така че всяка една от тях да нарастне почти двойно. На свой ред д-р Грейтхаус прочете този труд като последен редактор. Крайният резултат е едно доста задълбочено съчетаване на литературни и богословски усилия.

За първи път се докоснах до вълнението от богословските изследвания и истинската библейска научна дейност като студент на д-р Грейтхаус (който вече бе завършил висшето си богословско образование). Оттогава нашите пътища се преплитаха при най-различни обстоятелства. Това навярно обяснява и голямата прилика, която долавям в начина на мислене и литературния стил, както и в богословската гледна точка, а само по такъв начин може да се постигне единство при съвместно авторство на дадено произведение. За мен е чест да участвам в настоящия проект заедно с него.

Главният подход, възприет тук по отношение на всяка основна концепция, се изразява в нейното разясняване от библейска, историческа и систематична гледна точка. Очевидно в такъв малък мащаб не е възможно анализът да бъде особено задълбочен, но се надяваме, че начинаещият богослов ще добие представа за тази дисциплина и ще получи достатъчно прозрение, за да разбере християнския възглед по някои основни убеждения. В същото време по-напредналите изследователи ще открият, че книгата ги води към плодотворни насоки на проучва-

не и ще получат помощ, за да избегнат формите на богословския “провинциализъм”.

На някои места, където това е уместно, се цитират части от Постулатите на вярата към *Наръчника* на Църквата на Назарянина. Не трябва да се смята, че настоящото произведение представлява коментар на тези изявления на вярата или че е официален документ на църквата, какъвто са Постулатите. Целта на авторите, които са посветени членове на Назарянската църква, е да разработят по-пълно следствията от тези кратки изявления и да покажат, че те са част от основния поток на класическата християнска мисъл.

—Х. Рей Дънинг

## Пролог

# Откровението и Библията

Християнската вяра представлява не просто интелектуална, а на първо място екзистенциална (реално преживяна) връзка с Бога – лична и духовна. Тя се основава на Божието саморазбулване и инициатива, а не на човешко откритие. Именно за тази истинна свидетелства идеята за откровението.

Почти всички съвременни християнски мислители са единодушни с архиепископ Уилям Темпъл, че “това, което се предлага на човешкото разбиране във всяко отделно откровение, не е истината за Бога, а самият Бог”,<sup>1</sup> както и че тази божествена изява се осъществява в историята чрез определени събития-откровения, които в Библията са наречени Божиите “мощни дела” (Пс. 106:2; 145:4, 12; 150:2; ср. Втор. 11:7; Съд. 5:11; I Царе 12:7; Деян. 2:22; 3:12-26).

Но срещата между Бога и човека включва и интелектуално преживяване, което е явление с второстепенен характер. Консервативните християни вярват, че умствените истини се потвърждават също по откровение. Тези истини са от второстепенно значение, тъй като същността на християнството не се състои в това да си запознат с тях, нито дори да вярваш в тях. Спасителната вяра не се изразява в умствено съгласие, а в пълно упование в Бога от страна на цялата личност, което включва безусловно предаване на Него като Господ.

Тези събития-откровения и техните боговдъхновени тълкувания ние намираме в Писанията и следователно те представляват първостепенният източник, чрез който получаваме достъп до откровението и съпътстващите го истини.

Библията сама по себе си не е обект на вярата. Това изключително право принадлежи единствено на Бога. Би било идоло-

---

<sup>1</sup> *Nature, Man, and God*. London, 1935, p. 322.

поклонство Библията да се издигне до положение на боготворене. Ние трябва да я признаваме за това, което е – Описанието на божественото откровение. Разчитаме на истинността ѝ и вярваме в нея въз основа на характера на посланието ѝ, който свидетелства сам за себе си. Но, както заявява Х. Ортън Уайли, Библията не трябва да се издига до едно лъжливо положение над Божието живо Слово в Христос.

Интересно е, че в символите на вярата на вселенската църква (НикеЙски, Ефески, Константинополски, Халкедонски и т.н.) Библията не се споменава. Но вярата, която намира израз в тях, се потвърждава от авторитетните думи на Писанието.

Важното значение на Свещеното Писание може да бъде разбрано посредством анализа на три твърдения. Различни богословски течения са се опитвали да изберат само някое от тях, но се оказва, че те не могат да съществуват отделно едно от друго. Всяко представлява важна истина за цялостното разбиране на Библията: (1) Свещеното Писание е писаното Божие Слово; (2) то съдържа Живото Божие Слово и (3) то става, за онези, които имат вяра, личното Божие Слово.

## Свещеното Писание е писаното Слово

В Постулат IV от Изповедта на вярата в *Наръчника* на Назарянската църква се заявява:

Ние вярваме в пълното боговдъхновение на Свещеното Писание, т.е. шестдесет и шестте книги на Стария и Новия Завет, които са дадени по божествено вдъхновение и безгрешно разкриват Божията воля за нас във връзка с всичко, необходимо за нашето спасение, така че нищо, което не се съдържа в Писанието, не може да се наложи като постулат на вярата.

Под “пълно вдъхновение” имаме предвид, че вдъхновяващата роля на Святия Дух обхваща *пълния* канон на Стария и Новия Завет. Вярваме, че същият Дух, движил авторите на Библията, е ръководил и еврейската църква да избере като авторитетни свещените текстове, които сега представляват тридесет и деветте книги на нашия Стар Завет, както и че пак Той е насочвал и християнската църква да признае като Свещено Писание двадесет и седемте книги на нашия Нов Завет.

Мъдростта в това изявление на вярата до голяма степен се дължи на отказа на неговите съставители да назоват някакъв конкретен метод, по който Святият Дух е вдъхновявал писането



на Библията. В самата нея не се казва почти нищо по този въпрос освен потвърждението, че Писанието е боговдъхновено (“вдъхнато от Бога” [II Тим. 3:16]), т.е. не е написано в резултат на лични или индивидуални подбуди (II Петр. 1:20-21). Това дава възможност на християнския изследовател да проучва всички възможности, които не се противопоставят на съществуващите факти. Той само е длъжен да осъществява дейността си *под* авторитета на Словото.

Ние вярваме, че шестдесет и шестте книги на Библията са *Свещено* (англ.: *Свято* – б. ред.) Писание. Уилям Баркли посочва, че думата *свят* означава “различен”. Единствено Бог е свят в абсолютния смисъл: Той е неповторим, спада самостоятелно към отделна категория, качествено е различен от всичко, което е създал. Библията е свята в смисъл, че е различна от всички останали книги, спада самостоятелно към отделна категория, разкрива Святия Бог по един неповторим начин. Но нейната святост е производна, не е вътрешноприсъща. Ако единствено Бог е свят в абсолютен и непроизведен смисъл, прилагателното *свят* се прилага към Библията по отношение на нейното послание, т.е. поради Онзи, за Когото тя свидетелства.

Боговдъхновението на Библията не бива да се сравнява с вдъхновението, което лежи в основата на великите литературни произведения. Свещеното Писание не е продукт на човешкия гений, а на божествената инициатива. “Бог е говорил” на нас в Библията, като ни е разкрил сърцето и целите Си. Той така е подбуждал, насочвал и ръковолил авторите чрез Святия Дух, че техните текстове са се превърнали за нас в Неговото писано Слово, което “безгрешно” разкрива “Божията воля за нас във връзка с всичко, необходимо за нашето спасение” (*Наръчник*). Тук е важно да обърнем внимание на разграничението, което се прави. Ако прехвърлим границата на истината, необходима за нашето спасение, ние ще отидем по-далеч от онова, което изглежда е правилното разбиране за целта на Писанието, т.е. ще твърдим нещо повече от това, което може да се обоснове. Библията не е научна книга, нито е светска история. Тя е Божия Книга – т.е. авторитетните изявления в нея имат богословски характер.

В Библията думите “слово” и “дело” са синонимни по отношение на Бога. Като Божие Слово Писанието по своята същност представлява “история на спасението” – напълно достоверен

разказ за Божиите спасителни дела, които намират завършен израз в Исус Христос. Пророци и апостоли са призовани и вдъхновени по неповторим начин да опишат и разтълкуват Божиите спасителни дела заради нас. Непогрешимостта или безпогрешността на Библията трябва да се постулира и защитава именно на тази основа. “Цялото Писание е боговдъхновено и полезно за поука, за изобличение, за поправление, за наставление в правдата, за да бъде Божият човек усъвършенстван, съвършено подготвен за всяко добро дело” (II Тим. 3:16-17).

### **Свещеното Писание съдържа живото Слово**

Не можем да разберем какво представлява Библията, докато не осъзнаем крайната ѝ цел – да прогласява Христос като Спасител и Господ. Мартин Лутер казва, че Свещеното Писание е люлката, в която може да се открие Христос. Ако искаме, ние можем да изберем да се занимаваме със сено и сламата в люлката и напълно да се объркаме и загубим, докато правим това. Но ако позволим на Духа да ни води, докато четем и изучаваме Божията Книга, съсредоточеният поглед ще се натъкне на Христос!

Забравим ли, че Христос е Царят на Писанието и че божественото намерение в основата на Библията е Той да бъде разкрит, ние може да заменим Живото с писаното Слово. Това означава да отредим на писаното Слово онова лъжливо положение, за което вече стана дума. Д-р Х. Ортън Уайли предупреждава: “Знанието на хората тогава става формално вместо духовно. Те обръщат повече внимание на символите на вярата, отколкото на Христос. Когато Библията се отдели от нейната мистична връзка с Личното Слово, тя се превръща в узурпатор и предявява претенции за престола.”<sup>2</sup>

Следователно Библията *съдържа* Живото Слово – Христос. “Вие изследвате Писанията, понеже мислите, че в тях имате вечен живот,” казва Исус на фарисеите, “и те са, които свидетелстват за Мен” (Йоан 5:39). А след възкресението Си Той смърря двама от Своите ученици: “О, неразумни и мудни по сърце, да вярвате във всичко, което са говорили пророците! Не трябваше ли Христос да пострада така и да влезе в Своята слава? И като почна от Моисей и от всички пророци, им тълкуваше писаното

---

<sup>2</sup> *Christian Theology*. Kansas City, 1943, 1:142.

за Него във всичките Писания” (Лука 24:25-27). Ние не четем и не тълкуваме Писанията правилно, в това число и Стария Завет, за който Исус говори, ако не откриваме в тях спасителното свидетелство за Христос (ср. I Петр. 1:10-12).

## Свещеното Писание става Божието лично Слово

В общността на вярващите *Бог използва* Писанието като избрания от Него метод да изрази Себе Си и Своята воля, така че да можем да осъзнаем своята идентичност и призвание като Божии хора и да получим водителство за начина, по който да живеем, да действаме и да Му се покланяме. Но за да може Господ в действителност да употреби Библията по този начин, е необходимо просветляващото действие на Духа.

Ето защо правилното отношение, което трябва да имаме, когато четем Библията, е като това на детето Самуил, научено от Илий да откликне на Божия призив с думите: “Говори, Господи, защото слугата Ти слуша” (I Царе 3:9). Ние трябва да стоим мълчаливо, отворени да приемаме Словото, да бъдем жадни за онова, което Духът иска да ни каже от неговите страници, и готови да откликнем на посланието Му.

Трябва да се научим да *очакваме* Божието Слово в Писанието. Когато нашето четене се превърне в слушане на Бога, Свещеното Писание *става* Божие лично слово и носи обещание, изобличение, съвет, утеха, или нещо друго, от което Господ вижда, че се нуждаем. Да се молим, докато четем, и да четем, докато се молим – това е правилният подход към Свещеното Писание. Изведнъж някой познат стих ще запламти с ново значение, когато Духът даде просветление за него в нашите сърца.

С годините личните ни Библии придобиват особено свещено значение за нас, защото на техните страници сме записали хвалебствени думи тогава, когато Бог ни е говорил в моментите на просветление. Отбелязали сме обещания, които Бог ни е дал и е изпълнил. Колко ценна става Божията книга за човека, който се е научил да чува онова, което Господ му говори чрез нея! “Не само с хляб ще живее човек, но с всяко слово, което излиза от Божиите уста” (Мат. 4:4).

“Книгата, Книгата, донеси ми Книгата!” - казал умиращият сър Уолтър Скот на един слуга.

“Коя книга, сър?” - попитал той.

Всеки вярващ може да разбере отговора, който Скот дал: “Има само една Книга – Божията Книга!”

## **Значението на Библията за богословието**

В допълнение към направените дотук твърдения може да се каже, че Библията предоставя също така и суровия материал за богословието. Както вече отбелязахме, първостепенната функция на Писанието е да свидетелства за Божието спасително дело в Христос, за да ни доведе до Него и да ни представи следствията от тази среща за живота ни. Но убежденията също съставляват важна част от нашата вяра, въпреки че по значение са след нейното екзистенциално измерение.

Като източник на учения Библията не съдържа голям брой богословски твърдения, макар че има и такива. Но, все пак, във всеки библейски пасаж се съдържа някакво богословско разбиране. Задачата на библейския екзегет е да разкрие това разбиране, а на богослова – да изложи прозренията под формата на доктринални формулировки, които да направляват убежденията и живота на църквата.

Църковните богослови работят по тази задача от самото начало на християнството. Резултатите от техния труд съставляват историята на християнската мисъл. Всяка епоха се опитва да изрази библейската истина в съответствие със своето време и епоха, да покаже приложението на Писанието към конкретни съществуващи проблеми. Това е задачата на богословите и днес. В своята дейност те черпят насоки не само от Писанието като най-авторитетен източник, но и от делото на своите предшественици, въпреки че непрекъснато търсят потвърждение на своите заключения в Писанието като краен авторитет. Или, казано накратко, библейската истина е критерият, по който всички доктринални изявления трябва да бъдат оценявани. Именно този метод се опитват да използват и авторите на настоящото начално изучаване на някои основни християнски убеждения, като съзнателно са се поставили *под* авторитета на Словото – както на Живото, така и на писаното.

# Първа част

## *Триединният Бог*

Ние вярваме в един вечно съществуващ, безкраен Бог,  
върховен Господар на вселената. Вярваме, че само Той е  
Бог – Творец и Ръководител, свят по отношение на Своето  
естество, качества и цели.

Вярваме, че Той, като Бог, има триединна същност, разкри-  
та като Отец, Син и Свят Дух.

—*Наръчник*, Постулат I



## Първа глава

# Бог

Не всяка религия задължително вярва в Бога. Но за християнството това убеждение има основно значение. Ако нямаше Бог, всеки аспект от християнската религия би се срутил и изглеждал просто като поредната измислица. Ето защо на първо място ние вярваме и сме твърдо убедени, че Бог *съществува*.

### Божие съществуване

Как разбираме, че Бог съществува? Естествено, по своята същност това не е богословски въпрос, тъй като богословието произлиза от приетата за вярна предпоставка, че има Бог, и въобще не се опитва да докаже нейната достоверност. Самата Библия не дава изрични обяснения, които да се приемат като аргумент в полза на действителното съществуване на Бога. Бит. 1:1 отразява библейската гледна точка по този въпрос: “В началото Бог...”. Пс. 14:1 (като същите думи се повтарят и в Пс. 53:1) като че ли загатва за възможността да се отрече съществуването на Бога. Но по-новите преводи, както и непосредственият контекст на стиха, предполагат, че тук става по-скоро въпрос за практичен атеизъм: “Безумният каза в сърцето си: Няма Бог.” Аморалното поведение на човека отразява отричане на Бога на практика, т.е. той живее така, сякаш няма Бог.

По-уместно би било въпросът за съществуването на Бога да се поставя пред хора, които изучават философията на религията, тъй като изследванията в тази насока са по-скоро действия на разума, отколкото на вярата.

Но в този контекст със сигурност разумът приема идеята за Бога, както свидетелства и гръцката философия. В периода преди Сократ най-ранните гръцки философи се опитват да открият първичния елемент, от който е изграден светът, или основната

съставка (или съставки), от които е направено всичко. Първо, те предполагат, че това е един-единствен елемент – водата (идеята на Талес) или огънят (според Хераклит), - а по-късно – че става въпрос за няколко елемента, например земята, въздуха, огъня и водата (Емпедокъл), или за безкраен брой елементи (Анаксагор). В резултат на по-нататъшните си размишления обаче Анаксагор въвежда разума (*nous*) като първоизточник на смисленото ръководство и развитие. Неговите предшественици се опитват да представят някаква първопричина за промяната, но така и не успяват да открият задоволително разрешение на този проблем. Предлагайки божествения Разум като обяснение на загадката, Анаксагор развива първата философска концепция за Бога. Точно това Аристотел нарича *deus- ex machine* (Бог извън машината). Така той отразява склонността на философите да определят като Божество най-висшето понятие, което техните теории са ги подтикнали да използват за обяснение на света.

В крайна сметка идеята за Бога като Душата и Първичния двигател на вселената се появява в учението на Платон и Аристотел. В своето съчинение “Тимей” Платон постулира съществуването на Бога (когото той нарича Демиург) като един вид божествен архитект, който да обясни света в сегашния му вид – такъв, какъвто го виждаме. Това е ранна версия на довода, известен класически като “космологичен довод” в полза на съществуването на Бога. По същия начин и Аристотел представя съществуването на Бога (когото той нарича “Неподвижния двигател”) като метафизичен принцип за обяснение на промяната в света. В Аристотеловата система Бог движи света, без самият Той да се движи или променя. Този Бог стои много далеч от библейската представа за Бога, който действа и обича, но все пак показва как разумът може да насочи човека към Основната Действителност.

След появата на творбите на Дейвид Хюм и Имануел Кант съвременната философия започва да се отнася скептично към възможността да “докаже” съществуването на Бога. Тези автори показват, че човешкият разум не е способен да разглежда Бога така, както разглежда такива предмети от заобикалящия ни свят като маси и столове. Християнските богослови като цяло са съгласни с това и ако преди няколко поколения богословските книги започваха с част, която представя философските аргументи за Бога, компетентният съвременен подход към богословието не би си послужил с т. нар. “класически доводи” като основа за богословска дейност. И макар, че човешкият разум



наистина подкрепя вярата, той не може да породи вяра посредством принудителни доказателства.

Апостол Павел разбира това и виждаме, че в I Кор. 1:21 той пише: “светът с мъдростта си не позна Бога”. Нито гърците, нито ние познаваме Бога благодарение на разума, който е доказал Неговото съществуване. Познаваме Го, защото Той е избрал да ни се открие. Саморазбулването първо става на подпознавателно ниво под формата на общо долавяне на някакво безкрайно измерение в рамките на нашето ограничено съществуване. Именно това “усещане за божественото присъствие” е източникът на универсалното явление религия. И именно за тази страна от човешкия опит говори Павел пред Ареопага (Деян. 17 гл.): “Атиняни, по всичко виждам, че сте много набожни. Защото, като минавах и разглеждах предметите, на които се кланяте, намерих и един жертвеник, на който беше писано: На непознатия Бог. Тъкмо Онзи, на Когото се кланяте, без да Го познавате, ви проповядвам аз. Бог, Който е направил света и всичко, което е в него” (ст. 22-24).

В това неизкоренимо религиозно чувство се състои и неповторимостта на човека. То се обяснява богословски с факта, че ние сме създадени по Божия образ. Този образ представлява взаимоотношения, в които човекът непрекъснато се намира, въпреки че те често се проявяват по изкривени начини, каквито описва например Павел в Римл. 1 глава. Но тези взаимоотношения не са естествено явление, а последица от божественото действие, което Джон Уесли нарича “предходна благодат”. Това съзнание за Бога като Вечно присъствие богословите наричат *общо откровение*. Дори и философите, които постулират Бога като продукт на своите рационални дейности, свидетелстват за общото откровение, защото именно изявяването на Бога пред техните търсещи умове е основата за тяхното “знание” за Него. Всичко това ни говори, че няма знание за Бога извън откровението или саморазбулването.

Общото откровение обаче не е достатъчно и поради това еврейско-християнската вяра утвърждава, че Бог не се е задоволил само с него и дава т. нар. *специално откровение*. От библейска гледна точка този вид откровение намира израз в историята, т.е. проявява се чрез историческите събития – онези събития, които в Писанието се наричат “мощните дела” на Бога.

И макар че Бог е избрал да се разкрие в няколко събития, записани в Стария Завет, според християнската вяра окончателното и най-важно саморазбулване на Бога става в събитието Христос (Евр. 1:1-3). Философията може да ни даде *знание за Бога*, но единствено чрез Христос ние *познаваме Бога* и Неговата същност, което води и до лично общение с Него. Знаем, че Бог съществува, защото Той ми се е разкрил чрез Христос.

Откровението на Бога, което достига най-високата си точка в Христос, започва преди хиляди години, когато Господ призовава Авраам, сключва завет с него и по-късно в изпълнение на обещанието Си към него създава народа Израел. Чрез този народ Той изпраща Сина Си, в Когото изгражда нов Израел, т.е. Христовото тяло, съставено от всички, които вярват в Исус – и евреи, и езичници (Еф. 2:11-22; I Петр. 2:9-10). Ние знаем кой е Бог поради свидетелството на Неговия народ (както на стария, така и на новия Израел) през изминалите векове. Тъй като църквата ни е донесла благовестието, ние сме повярвали и приели Христос чрез Духа – и така познаваме Бога.

## Същността на Бога

Мнозина смятат, че въпросът за същността на Бога е по-важен от въпроса за Неговото съществуване. Повечето хора вярват в някакъв бог, но от християнска гледна точка е изключително важно да се разбере какъв е Бог, защото от това знание произтича нашето поклонение и животът ни като цяло.

Както вече стана дума, Богът на философите е повече теоретично понятие, принцип за обяснение на света, идея. В противовес на това Богът в Библията, който е Отец на нашия Господ Исус Христос, е личностен Дух. Той ни обича и лично участва в живота ни.

В началото същността на Бога се изявява чрез откровението на Неговото име, тъй като в библейски времена, често се смята, че името представя характера. Това е по-дълбокия смисъл на въпроса, който Господ задава на Яков, когато се бори с него: “Как ти е името?” (Бит. 32:27). Когато Яков изговаря името си и по такъв начин изповядва, че е измамник и мошеник, той дава възможност неговият характер (и име) да бъде променен: “Няма да се наричаш вече Яков, а Израел, защото си бил в борба с Бога и с хора и си надвил” (Бит. 32:28).

Бог се разкрива пред Авраам с името Ел Шадай (Всемогъщият Бог): “Когато Аврам беше на деветдесет и девет години, Господ се яви и му каза: Аз съм Всемогъщият; ходи пред Мен и бъди непорочен” (Бит. 17:1). Призивът “бъди непорочен” е предшестван от думите на Божеството, чрез които То разкрива Своя характер. Това дава на Аврам увереността, че божествената сила е на негово разположение и ще му помогне да осъществи целта. Всемогъщият Бог поставя цялата сила на сътворението в служба на нравственото развитие на Авраам.

Окончателното име на Бога в еврейската вяра обаче се появява по-късно – когато Той говори на Моисей от горящия храст и разкрива пред него името ЯХВЕ: “Това е Името Ми довека и това ще бъде Името Ми от род в род” (Изх. 3:15). Яхве е едно загадъчно име, за точното значение на което учените все още спорят. В много случаи то се превежда като: “Аз съм, Който съм” или (което е вероятно по-правилно): “Аз ще бъда, който ще бъда”. Без значение обаче по кой от двата начина се превежда името, изследователите на СЗ като цяло са единодушни, че това изявление не изразява статично и непроменливо съществуване. Ако го тълкувахме като такова (както са правили мнозина), щеше да означава да наложим гръцки, а не еврейски възглед за Бога. В съответствие с библейския модел, по който Бог се разкрива (чрез исторически събития), това изявление може да означава: “Ти ще познаеш, че съм онова, което покажа, че съм чрез делата Си”. ЯХВЕ е Бог, Който действа, Който участва в историята. И точно тук проличава най-ярко контрастът между бога на философите и Бога на Библията. Именно това имат предвид библейските автори, когато избират израза “Живия Бог” като най-отличителен начин, по който да говорят за Господ.

В староеврейските Писания Божието име се изписва просто като ЙХВХ (т. нар. “тетраграма” [от гр.: “дума с четири букви” – б. р.]). Думата се е произнасяла Яхве (последното “х” е съвсем слабо – б. р.). С времето към священното име започват да се отнасят с такова страхопочитание, че не се разрешава изговарянето му на глас. Ето защо над ЙХВХ се изписва друга дума, която означава “Господ” – думата “Адонай”, която читателят изговаря вместо священното име. През Средновековието, когато учените започват отново да изучават древните ръкописи, те с озадачение откриват, че над ЙХВХ винаги стои името Адонай. Те разрешават

проблема, като свързват съгласните на ЙХВХ с гласните на Адонай.<sup>3</sup> В резултат на това се стига до хибридна дума “Яховай” или “Йехова”. Ние обаче знаем сега, че правилното име на Бога е Яхве. Най-важното нещо, което трябва да се запомни, е, че това свещено име разкрива същността на Бога – Той присъства сред Своя народ като Един, който винаги откликва по подходящ начин на всяка една ситуация.

Това разбиране за същността на Бога съответства на библейския възглед за човешкото познание за Бога, което също се противопоставя на гръцкия начин на мислене. Познаването на Бога не е интелектуално по своята същност, а е по-скоро призив към личността да се посвети да служи. След като Бог разкрива Своето име пред Моисей, Той го изпраща да служи. Същото се отнася и за всички останали случаи на религиозни преживявания, записани в Библията. Познаването на Бога и покорството пред Него вървят ръка за ръка.

С други думи познаването на Бога в Библията се изразява преди всичко в признание, че Той е върховният господар, че е владетелят, който изисква и има право да изисква покорство от нас поради всичко, което Той е и което Той е направил. На Бог не се гледа като на същество, което винаги е съществувало и чието съществуване трябва да се обсъжда по един или друг начин. Той е познат като волята, която има точно определена цел, която съди, проявява милост, изисква. Следователно познанието не е насочено към вечното съществуване на Бога, а към Неговите претенции спрямо нас. То представлява почтително признание на силата, благодатта и изискванията на Бога. Ето защо познанието не е лично, вътрешно притежание на знаещия. Човекът има познание само когато се подчини, само когато действа в резултат на своето подчинение. Познанието включва движение на *волята*, така че *да не познаваш*, е отклонение, което не може да се поправи с повече добри идеи, то е *вина*, бунт. Човекът, който познава Бога, почтително приема Неговата сила и изисквания и това го кара да проявява братска любов, справедливост и праведност.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> В еврейския език няма гласни, но средновековните учени, известни още под името масорети, ги добавят и така се стига до масоретския текст, който стои в основата на много преводи.

<sup>4</sup> WRIGHT, Ernest, and Reginald FULLER. *The Book of the Acts of God*. Garden City, N. Y, 1960, p. 24.

## Святият Бог

В Израел се появява разбиране за Яхве, което е доста необичайно за древния свят. За разлика от заобикалящите го племена Господният народ гледа на своя Бог като на един-единствен Бог. За съвременниците на древните евреи е нещо нормално да добавят още един бог към своя вече пренаселен пантеон и никой не би се разстроил от това – дори и другите богове. Но подобно нещо никога не би могло да стане в Израел, защото Яхве не допуска никой да му съперничи. Каквито и претенденти да се появят, те така или иначе ще бъдат счестени за самозванци, тъй като само Яхве е Бог. Тази особеност на Бога – че Той е единствен по рода Си – се обозначава с думата “святост”. Бог е неповторим, няма друг като Него. Той е Святият.

Основното значение на понятието “святост” е свързано с онава, което някои наричат Божието “естество на Бог”. Коренът на думата говори за “отделеност”. Когато се използва за Яхве, тя Го отделя от всичко, което е ограничено по някакъв начин и е създадено. Тази дума обозначава Неговото превъзходство и потвърждава претенциите Му за нераздвоена вярност и поклонение. Боговете в политеистичната система могат да споделят един с друг поклонението на хората, защото никой от тях няма претенции, че е бил отначало. Яхве обаче е ревнив Бог, който няма да сподели славата Си с друг.

И точно в това се състои отвратителността на човешкия грях в Едемската градина. Първите хора се опитват да станат Бог, да отхвърлят основното различие между Творец и творение (вж. Римл. 1:18-25). Бог е БОГ. Ние трябва “да оставим Бога да бъде Бог”! Основният грях е отказът да приемем Бога като абсолютен. Да приемем върховната Му власт над нашето съществуване, означава да признаем Неговата святост.

И макар че святостта принадлежи първоначално и най-вече на Бога, тя може да се предаде на човека, така че и той да стане свят, но във вторичен смисъл. Когато приемем изискванията на Господ към нас и им се покорим безусловно, ние ставаме Негова собственост, отделени за Него – святи. Тази възможност обаче зависи от наличието на едно предходно изкупително дело от Божия страна, защото поради грехопадението сме станали роби на греха и не можем да се освободим, за да се отдадем на Бога. *Бог трябва да ни изкупи, преди да можем да станем святи.*

Древният Израел е изкупен чрез Божието мощно действие – Изхода от Египет. Това избавление става основата на божествената заповед за святостта. Ето защо Декалогът започва с думите: “Аз съм Йехова, твоят Бог, Който те изведох от Египетската земя, от дома на робството. Да нямаш други богове освен Мен” (Изх. 20:2-3).

Оттук произлиза и заповедта: “Бъдете святи, защото Аз, Господ, вашият Бог, съм свят” (Лев. 19:2). Да бъдеш свят, означава напълно да се предадеш на върховната воля на Бога и да се покоряваш на Неговия закон. Или, казано на новозаветен език, това означава да обичаш Бога с цялото си сърце и своя ближен като себе си, защото любовта е същината на Божия закон (Мат. 22:34-40). Така ще бъдеш спасен от “принципа на греха”, а именно сам да си бъдеш господар.

Ето защо святостта на Бога не е просто една от многото Негови особености. Самият Той изисква нашето пълно послушание и доверие и ни освещава, когато се предаваме на Неговото пълновластно Господство.

## Вседостатъчният Бог

Това разбиране за святостта на Бога по логичен начин води до заключението, че Той е източникът на всичко, което съществува. “В началото Бог сътвори небето и земята” (Бит. 1:1). Животът на всички създания зависи от Него, който е Основата на тяхното съществуване. Това означава, че Бог не зависи от каквото и да било, Той е напълно самостоятелен и следователно няма нужда от нищо. Ето защо Павел казва на атиняните (Деяния 17:[24-]25): “нито са Му потребни служения от човешки ръце, като че ли има нужда от нещо”.

Без съмнение това е и дълбокият смисъл зад употребата на множествено число в разказа за сътворението в Битие. Името Елохим (което е в множествено число) се приписва на Създателя, като за Него се използват и местоимения в множествено число. Очевидно Моисей няма никаква представа за Триединството на Бога, но той добре разбира богословската истина за Божията “пълнота на съществуване” и самостоятелност и се опитва да я изрази, като говори за “общителната природа” на Господ. По-късно, когато ранната църква открива Бога в личността на Исус Христос, истината за Троицата излиза на бял свят като още по-точен израз на тази вседостатъчност.

Библейското разбиране за Бога в този момент ни помага по-правилно да осмислим сътворението. Често се сблъскваме с обяснението, че Бог е създал света поради непълнота на Своето съществуване. Той психологически се нуждае да общува с някого, за да бъде щастлив, и затова създава същество, което може да удовлетвори Неговата нужда. Но тъй като Бог е свят, Той е цялостен Сам по Себе Си. Не се нуждае от света, за да бъде щастлив. Не се нуждае от нищо, което бихме могли да направим за Него. Не се нуждае от човека. Не се нуждае от *нищо*!

Следователно сътворението е проявление по-скоро на пълнотата на Бога, отколкото на някаква липса в Него. Господ прави всичко въз основа на изобилието, което е в Него. Ограничената вселена е израз на неограничената Му изобретателност. Преливането на Божията същност в творението е основен факт, който намира най-ярък израз във вълнуващата истина, че:

## Бог е любов

Святостта на Бога стои в основата на старозаветното откровение. А любовта Му е същината на новозаветното откровение. Но оста, на която се крепи всичко, е значението на тази любов като израз на Божията същност. Новозаветните автори избират дума, дотогава рядко използвана, и я прилагат към любовта, с която се отличава Бог: *агапе*. За разлика от думата *ерос*, която изразява любов в резултат на нужда, или *филия*, която обхваща любовта към привлекателен обект или желан човек, *агапе* се отнася за онази обич, която се раздава на другите, като взема от своята пълнота. Божията любов се основава не на красотата и очарованието на обичания човек, а на собствено естество на Бога. Тя произлиза от Самия Него.

Най-съвършеният израз на любовта на Бога е, че Той дарява Своя Син за нашето спасение. “В това се яви Божията любов към нас, че Бог изпрати на света Своя Единороден Син, за да живеем чрез Него” (I Йоан 4:9). Павел подчертава тази истина, като я повтаря три пъти в Римляни 5 глава: “Когато ние бяхме още немощни, на определеното време Христос умря за нечестивите” (ст. 6); “Но Бог препоръчва Своята любов към нас в това, че когато още бяхме грешници, Христос умря за нас” (ст. 8); “Бяхме примирени с Бога чрез смъртта на Неговия Син, когато бяхме неприятели” (ст. 10).

В крайна сметка можем да кажем, че Богът на християнската вяра е същият, с когото се срещаме в лицето на Христос. Няма друг Бог освен Този, който ни е показал лика и сърцето Си чрез кръста. Х. Ортън Уайлс задава следния въпрос: “Какво би станало, ако всички качества на Бога се проявят по едно и също време?” Отговорът е: Христовият кръст, където “милост и вяност се срещнаха, правда и мир се целунаха” (Пс. 85:10).



## Втора глава

# Исус Христос

Ние вярваме в Исус Христос - Второто Лице на Триединния Бог.

Вярваме, че Той съществува вечно с Отца, че се е въплътил чрез Святия Дух и е роден от Дева Мария, така че две цялостни и съвършени естества – Божието и човешкото – се обединяват в една личност, която е напълно Бог и напълно човек – Богочовек.

Вярваме, че Исус Христос умря за греховете ни и че наистина

възкръсна от мъртвите и отново прие Своето тяло заедно с всичко, което има отношение към съвършенството на човешкото естество, и така се възнесе на небето, където ходатайства за нас.

— *Наръчник*, Постулат II

Основното твърдение в християнската вяра относно нашето знание за Бога е, че Той се е разкрил напълно и явно в Исус Христос. Ето защо въпросът за личността на Исус заема изключително важно място в систематизираното учение на християнството. Много християнски мислители са се занимавали с него.

Дори би могло да се каже, и то без да се стига до прекалено опростяване, че въпросът, от който черпи сведения цялото новозаветно богословие, е: “Кой е Исус?”. И ако добавим и отговора на въпроса: “Какво е Неговото дело?”, тогава без съмнение ще разполагаме с цялостната същност на Новия Завет. Тези два въпроса въплъщават богословските учения, известни като христология и учение за умилоствението.

Отговорът на първия от тези важни въпроси се съдържа в най-ранните християнски документи главно под формата на названия и образи, взети от Стария Завет. Това особено важи за синоптичните евангелия (Матей, Марк и Лука), които като че ли отразяват най-ранните разбирания на християнството, както и самоосмислянето на Исус. С навлизането на църквата в елинистичния свят се появяват и други названия, които още по-уместно отговарят на въпроса: “Кой е Исус?”. И така откриваме, че се набляга на различни страни от личността Му.

В тези евангелия за Исус се говори като за Месия, Пророк, Божи Син, Служител. Използвано е и едно друго название, с което почти само Той самият се нарича: Човешки Син. Всичките тези названия отразяват убеждението, че Исус е изпълнението на надеждите и обещанията, залегнали в старозаветната вяра. Той е “потомъкът на жената”, чиято пета е наранена от главата на змията (ср. Бит. 3:15). Той е Царят, чието раждане е предречено от златоустия пророк Исаия (ср. 9:6). Но измежду всички имена, с които е наричан, Той е най-вече Страдащият Служител, посредством чиято заместителна смърт “Господ възложи на Него беззаконието на всички ни” (53:6). Следователно основополагащите камъни на хринологията могат да бъдат открити в Стария Завет и на него се позовават апостолите, когато проповядват, че Исус е обещаният Господ и Христос (вж. Деяния 2:22-36).<sup>5</sup>

В самия Нов Завет личността и делото на Христос не се представят отделно. Отговорът на въпроса: “Кой е Исус?” съдържа информация и за Неговото дело. Този подход обикновено е наричан *функционална* хринология. При по-късните богословски полемки вече се прави разграничение между двата въпроса и личността на Христос се превръща в отделна тема за обсъждане главно в онтологичен смисъл. В тези изследвания започва да преобладава основно космологичната насоченост, в резултат на което Христос от времето преди Въплъщението започва да се отъждествява с Логоса.

Понятието *Логос* има дълга и славна история. То се появява още във философията на Хераклит през VI в. пр. Хр., а по-късно и в учението на стоиците. И в двата случая като цяло значението

<sup>5</sup> Цялостно разглеждане на всички хринологични имена можете да намерите в CULLMANN, Oscar. *The Christology of the New Testament* (trans. Shirley C. GUTHRIE and Charles A. M. HALL). Philadelphia, 1959.

му е едно и също. То се отнася за структурата на вселената или за разума, който изпълва действителността. Главната мисъл е, че действителността не е хаотична и разхвърляна, а подредена и целенасочена. Оттук следва, че тя има смисъл и стойност, тъй като има цел. На християнските мислители им изглежда напълно естествено да посочат, че в Исус целта и смисълът на вселената намират израз в конкретна човешка форма. Ако някой иска да разбере какво представлява Действителността, той трябва да погледне към Исус, защото в Него структурата на действителността се събира в едно временно, историческо събитие. Животът може да има смисъл единствено в Христос.

Продължилата дискусия се съсредоточава върху статута и/или произхода на Логоса. Няколко ранни християнски мислители смятат, че Логосът започва съществуването си като творение на Бога – Неговия “Единороден Син”<sup>6</sup> (Йоан 3:16), - с цел да се създаде светът. Този възглед не предизвиква голяма съпротива, докато не намира израз в учението на презвитер Арий.

Учението на Арий става предмет на обсъждане и полемика, които в крайна сметка довеждат до Никейския събор, свикан през 325 г. сл. Хр. В хода на разискванията там арианството (учението, че Логосът е сътворено същество, а не съвечен с Бога) се осъжда като ерес, а ортодоксалното християнско виждане по този въпрос намира израз в известния Никейски символ на вярата:

Вярваме в единия Бог Отец, Вседържител, Творец на всичко видимо и невидимо; и в единия Господ Исус Христос, Божия Син, единородния... единосъщен на Отца. Той е Бог от Бога, Светлина от Светлината, Бог истински от Бога истински, роден, несътворен, единосъщен на Отца, чрез Когото всичко на небето и земята е станало. Който заради нас, човеците, и заради нашето спасение слезе от небесата и се възплъти, и стана човек. Който страда и възкръсна в третия ден, и възлезе на небесата. И пак ще дойде да съди живите и мъртвите.

И в Духа Свети.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Като под “единороден” се разбира, че е започнал да съществува в определен момент от вечността.

<sup>7</sup> Лейн, Тони. Християнската мисъл през вековете. С., 1999 г., с. 38.

За съжаление в ранните етапи на тези разисквания не се обръща достатъчно внимание на библейския текст, който като че ли предоставя най-сериозните основания за отъждествяване на Исус с възплътения Логос: прологът към четвъртото евангелие. В него Йоан говори убедително за Логоса (преведен на български като “Словото”), който “стана плът и живя между нас” (Йоан 1:14). По-обстойното изучаване на този пасаж би било наистина полезно, тъй като представлява важен източник за здраво христологично мислене. “В *начало* беше Словото; и Словото беше у Бога; и Словото *беше* Бог” (ст. 1). Думите, поставени в курсив, показват кои са важните моменти в учението за Христос: Той е вечен; Той е различен от Бога; Той е Бог. В тези точки се поставя силно ударение върху божествената природа на Исус.

### Неговата божественост

Изразът “В начало” (Йоан 1:1) е повторение на величествените думи от Бит. 1:1 и има за цел да предаде същото чувство за господство над света и времето. По-конкретно Йоан утвърждава *предрождественото съществуване* на Христос или Словото. Въпреки че думата *начало* се отнася до първоначалния момент от сътворението на света, глаголът, използван тук, говори за вечното съществуване на Логоса, който е наречен Мъдрост (старозаветното съответствие на Логоса) в Притчи 8:23: “От вечността бях създадена, от начало, преди създаването на земята”. Ето защо сътворението, за което говори Йоан, не е дело на някое подчинено същество, а на вечното Божие Слово.

Четвъртото евангелие е известно с двойното значение на някои от използваните изразни средства и още в самото начало се сблъскваме с пример за това. Думата “начало” може да означава също така и “произход” в смисъл на първопричина. Въз основа на това двойно значение епископ Уилям Темпъл изказва предположението, че под израза “в начало” може да се разбира както “в началото на историята”, така и “в самата същност на вселената”. В едно паралелно твърдение в стих 3 Йоан ясно изразява тази идея: “Всичко това стана чрез Него; и без Него не е станало нищо от това, което е станало.” Уилям Баркли включва второто значение в своето тълкувание и изразява смисъла му по следния начин: “Ако Словото е било у Бога преди началото на времето, ако

Божие Слово е част от вечната схема на нещата, това означава, че *Бог винаги е бил като Исус.*<sup>8</sup>

Връзката на Словото със сътворението е, че То *изпълва* света със структура и смисъл. Това е начинът, по който евангелието ни разкрива, че живеем в една “християнска вселена”. Според изказаните от Арий предположения Логосът не участва в сътворяването на света, тъй като Бог е прекалено съвършен и отдалечен, за да си цапа ръцете с такава черна работа. Но всъщност именно несътвореният Божи разум прави възможно и има грижата вселената да отразява нравствената същност на своя Създател. Това е основата на естествения закон (наричан така от философите), който обаче не може да бъде смислено обсъждан извън контекста на богословието. С други думи, ако той не се основава на самата същност на Бога, вероятността да бъде утвърден е нищожна. Тогава “Бог е мъртъв и всичко е позволено”, както се цитира, че е казал Фридрих Ницше. Бог не само че има нравствен ред, с който светът трябва или да се съобрази, или да загине, но Той го е вградил и в самата структура на творението и Исус Христос като осъществител на сътворението е микрокосмосът на този ред.

Вторият израз утвърждава, че Словото е било “у” Бога. Предлогът “у” означава “пред” или “пред присъствието на” - или, както казва Е. Ф. Скот, “не погълнат от Него, а стоящ до Него като отделна личност.” Думата запазва идеята за това, че Словото е отделна личност. От вечността То съществува във взаимоотношения с Бога, които са буквално “лице в лице”. За богословите това вероятно е най-трудната концепция за обяснение, особено ако държат на една монотеистична вяра. Именно около нея са се породили много от първите спорове за личността на Христос. Древните юдеи и съвременните унитарии отричат християнското учение за Троицата, като твърдят, че има един Бог и бъркат тринитариянството (възгледа за Бога като триединен) с политеизма. Всъщност въпросният израз разкрива, че Логосът е съществувал във възможно най-близка връзка с Отца и че целта на Йоан е да изрази техните интимни отношения, а не тяхната отделеност. Християнските богослови винаги са се опитвали с благоговение да заявят, че има един-единствен Бог и

<sup>8</sup> BARCLAY, William. “The Gospel of John.” *The Daily Study Bible*. Philadelphia, 1955, 1:15.

в същото време, че Синът или Логосът е действителен факт, но никой от тях никога не е твърдял, че е дал задоволително обяснение на тази истина. Тя е загадка, която надхвърля ограниченото човешко разбиране.

Въпреки че Словото е съществувало “у” Бога, То не е творение, а Създателят на “всичко” (Йоан 1:3). Именно този единствен Син, пораждан вечно<sup>9</sup> от самото същество на Отца, “стана плът и живя между нас” като Исус от Назарет.

За това, че Исус “стана плът”, може да се говори в Йоан 1:13. В някои древни ръкописи глаголът в този стих е в единствено число: “който *се роди* не от кръв, нито от плътско пожелание, нито от мъжко пожелание, но от Бога”. Ако това е така,<sup>10</sup> е възможно Йоан да говори за девственото зачатие. “Словото стана плът” посредством божествено чудо – точно както го описва и Лука (1:35). Независимо дали приемаме това тълкувание или не, то не променя факта, че девственото зачатие е начинът, по който Вечният Син идва да сподели човешката история.

Много са мислителите, които отделят време и енергия, за да изследват биологическите възможности за девственото раждане. Голям брой от тях дори допускат небиблейско виждане за греха да диктува разбирането им за необходимостта от девствено зачатие. Като смятат, че първородният грях се предава на следващото поколение чрез половия акт,<sup>11</sup> те заявяват, че безгрешността е възможна само когато той отсъства. За разлика от тези размишления истинското значение на девственото зачатие е, че то показва как при Исус прекъсва връзката с всякакви естествени причини за съществуване. Като Страдащия Месия от Исаия 53 гл. Той е “корен от суха земя”. Христос не може да бъде обяснен като продукт на каквито и да било чисто човешки прецеденти. Той не е резултат от силите, които действат *в самата* история, а в Негово лице Бог *навлиза* в историята по неповторим начин.

---

<sup>9</sup> Понятието води началото си от Ориген – богослова на ранната църква, който съчинява израза “вечното пораждане на Сина”, за да потвърди Неговото съвечно съществуване с Отца.

<sup>10</sup> Най-добрите ръкописи поддържат по-често приеманото тълкувание, т.е. “се родиха”, въпреки че Тертулиан и други църковни отци приемат другия вариант.

<sup>11</sup> Тази теория води началото си от Ориген, който е един от ранните гръцки отци, и е чужда на библиейската вяра.

Исус не е просто един човек от многото други, появили се вследствие на естествените процеси в живота. Той *влиза* в човешката история, Той се ражда *отгоре*. Чрез Него вечността нахлува във времето, Бог става човек! Святият Дух осенява дева Мария и така по чудотворен начин това става възможно. Д-р Е. Стенли Джоунс винаги настоява, че ние не вярваме в Исус поради девственото зачатие, а вярваме в девственото зачатие поради Исус. Той е Божият Син, “който заради нас, човеците, и заради нашето спасение слезе от небесата и... биде разпнат”<sup>12</sup> (Никео-халкидонски символ на вярата).

Третото твърдение относно Логоса е може би най-възвишеното от всички: “Словото беше Бог”. Как е възможно това? В действителност сред тълкувателите има пълно единодушие, че според думите на Йоан Словото просто е като Бог Отец по своята същност (или същество). “Той не казва, че Логосът съвпада с Бога, а че Исус е така съвършено същият по ум и по Своето същество, че в Него виждаме съвършено какво представлява Бог” (Баркли). В този смисъл Христос е Бог – не цялото Божество, а личност отделна от Бог Отец. Това поставя въпроса, който, както вече стана дума, учението за Троицата се опитва да разреши.

Логосът не е Отец, Той е “Единородният Син”,<sup>13</sup> Който е в лоното на Отца” (Йоан 1:18).

Но дори и когато Словото проявява своята чудотворна сила, божествеността Му се вижда единствено с очите на вярата. Същност главно хора на вярата са свидетели на подобни прояви. Спомнете си, че само Петър, Яков и Йоан – учениците, които имат най-близки отношения с Исус, - присъстват с Него на Планината на преображението. Единствено онези, които имат желанието да следват Христовото учение, признават за истински чудесата, извършени от Господ открито, пред всички. И днес важи същият принцип. Предпоставката, за да “познае” човек, че Исус е Божият Син (вж. Йоан 7:17), е наличието на покорство спрямо Неговите заповеди и изисквания. Единствено при такива взаимоотношения можем истински да познаем, че в Христос “обитава телесно цялата пълнота на Божеството” (Кол. 2:9) и че “Бог в Христос примири света със Себе Си” (II Кор. 5:19).

<sup>12</sup> Лейн, Тони. Цит. съч., с. 47.

<sup>13</sup> В някои древни ръкописи се среща и вариантът “единородният Бог” (*моногенес тес*).

## Неговото човешко естество

Ако за либералите е трудно да вярват в божествеността на Христос, на нас, консервативните християни, ни е също толкова трудно да държим на Неговото човешко естество. Това напрежение съществува още от зараждането на християнската мисъл. Така наречените ебионити изповядат само, че Исус е добър човек, пророк, но не и “Бог в плът”. Това е прекалено много за техния юдейски монотеизъм. Други, известни като докетисти,<sup>14</sup> твърдят, че Исус е напълно Бог и че тялото Му е просто привидно. Техните виждания, че материята е зла, не им позволяват да повярват в истинското възплъщение. И така, Спасителят е само привидение, призрак, който може да заблуди всички около себе си, но и човек от плът и кръв. И двете крайности обаче са отречени от ранната църква, която твърди, че Христос е напълно Бог и напълно човек. Той не е ангел, маскиран като човек, т.е. само с вид на човек. Той става “кост от костите” ни и “плът от плътта” ни.

Интересно е, че Новият Завет, книгата, която извисява Исус до най-високото ниво на божественост, в същото време поставя и най-силно ударение върху Неговото човешко естество. Има ли по-велики от встъпителните думи на Посланието към евреите: “[Синът] е сияние на Неговата [т.е. Божията – б.р.] слава и свършен образ на Неговото лице и... държи всичко чрез Своето могъщо слово” (1:3)? Но в 2:10 авторът отбелязва, че е било уместно Бог Отец “да усъвършенства чрез страдания” Христос. В 4:15 ни напомня, че “нямаме такъв първосвещеник, който да не може да състрадава с нас в нашите немощи, а имаме Един, Който е бил във всичко изкушен като нас”. Той дори “се научи на послушание от това, което пострада” (5:8, ср. ст. 7, 9). Хю Рос Макинтош обобщава тези стихове по прекрасен начин: “Никъде другаде в Новия Завет човешкото естество на Христос не е представено по толкова възбуждаващ начин”.<sup>15</sup>

Разполагаме само с един библиейски разказ за детството или юношеството на нашия Господ и той ни показва, че Исус се е развивал като напълно нормално дете: “напредваше в мъдрост, в ръст и в благоволение пред Бога и човеците” (Лука 2:52). Има и други истории – така например в апокрифното Евангелие на

<sup>14</sup> От гръцки език: *докейн*, което означава “изглеждам” или “имам вид на”.

<sup>15</sup> *The Doctrine of the Person of Christ*. Edinburgh, 1956, p. 79.



Тома се разказва как Исус играе с приятелите си в Назарет. Те правят гълъби от пръст и ги хвърлят във въздуха, като че летят. Гълъбите на Исус обаче оживяват и отлитат. Неслучайно ранните християни изключват подобни разкази от канона. Те знаят, че Исус не е някакъв чудак, а напълно нормален човек във всяко отношение. Неговото човешко естество е също толкова важно за християнската вяра, колкото и божествеността Му.

## Богочовекът

Тези две измерения на личността на Исус не ни поставят пред необходимостта да избираме между тях. Точно обратното, ние трябва твърдо да държим и на двете, без да омаловажаваме нито едното от тях. Както видяхме във II Кор., Павел пише: “Бог [беше] в Христос”. Но от друга страна в I Тим. четем: “Защото има само един Бог и един ходатай между Бога и хората – Човекът Христос Исус, Който отдаде Себе Си като откуп за всички” (2:5-6). Исус е “Бог”;<sup>16</sup> Исус е и човек. Докато не проумеем тези две истини за Него, не бихме могли да отдадем заслуженото на свидетелството на Новия Завет.

В същото време е нужно да осъзнаем, че макар и двете страни от личността на Христос да намират своето потвърждение в Новия Завет, там няма формулирано учение за личността на Христос. С това искаме да кажем, че в Новия Завет не се прави никакъв опит да се обясни по какъв начин двете естества са свързани помежду си. Този христологичен въпрос е поверен на богословите, на които им отнема доста време да го разрешат – всъщност, те все още се занимават с него. Появяват се няколко несполучливи опита да се даде обяснение, преди да се стигне до единодушие.

Едно находчиво обяснение се основава на гръцкото разбиране, че човекът е същество, което се състои от три части (трихотомия): тяло, душа и дух. Духът представлява рационалната и волева способност на човека. Според тази теория, известна като аполинарианство (по името на нейния създател Аполинарий), бо-

---

<sup>16</sup> Поставяме тази дума в кавички, за да покажем, че Исус не е Бог *без остатък*. Така се изключва виждането, което може да бъде наречено унитариянство, признаващо само Сина, разпространено сред петдесетническите секти “Само Исус”. То е християнска ерес също толкова, колкото е и историческото унитариянство, което признава само Бог Отец.

жественият логос приема ролята на “духа” в личността на Исус, от което следва, че основната същност на личността на Богочовек е божествена. Това учение се отхвърля, тъй като лишава Исус от *пълно* човешко естество и твърди, че духът Му не е човешки.

Друг опит да се даде отговор на въпроса за двете страни на Исус е несторианството (въпреки, че някои съвременни изследователи са убедени, че Несторий, чието име носи това учение, всъщност никога не е поучавал подобно нещо). В него се говори за двете природи в Исус по такъв начин, сякаш те съществуват съвместно, но в действителност не се обединяват в една личност. Или, с други думи, в Исус има две личности. Подобно твърдение е в разрез с правилото на Тертулиан, чиято фраза се превръща в мерило за ортодоксалност: “Не разделяйте Личността, нито смесвайте природите.” Според някои от по-известните твърдения на несторианството определени дела на Исус (например вършенето на чудеса) са резултат от Неговото божествено естество в действие, докато други прояви (например преживяването на скръб или признанието за липса на знание) се приписват на човешката му природа. Но според християнската вяра Исус е една Личност, а не две, и всички Негови действия са извършени от една-единствена, неразделна Личност.

Третият несполучлив опит престъпва другото предупреждение на Тертулиан: “не смесвайте природите”. Според това учение, известно под името евтихианство (от Евтихий), човешката природа до такава степен е погълната от божествената, че е загубила своята идентичност, в резултат на което при Въплъщението има само едно, божествено естество. Ранните църковни отци отхвърлят този възглед, тъй като той води до заличаване на човешката същност на Исус.<sup>17</sup>

В крайна сметка борбата да се формулира едно учение за личността на Христос достига своята кулминация с Халкидонския символ на вярата от 451 г. сл. Хр.:

Следвайки святите Отци, ние изповядваме единодушно, че единният и единствен Син, нашият Господ Исус Христос, е съвършен като Божество и съвършен като човек, истински Бог и истински човек, че той има разумна душа и тяло. (*Против Аполинарий*) Като Бог Той е единосъщен с Отца, а като човек е и единосъщен с нас. Той е същият като нас, но без греха. Той е роден от

<sup>17</sup> Научното понятие, с което се е обозначавало това учение, е *монофизитство*, т.е. “една природа”.

Отца, роден е преди всички векове като Бог, но в тези последни дни и заради нашето спасение е бил роден от Дева Мария, “теотокос”, като човек. Същият Христос, Синът, Господ, Единородният, се е явил в две природи [които съществуват] без да се сливат (*против Евтихий*), без да се изменят, без да се разделят и разлъчват една от друга. Различието между природите по никакъв начин не изчезва от този съюз, а обратно, различните свойства на природата се запазват непокътнати. [Двете природи] се обединяват в една личност и една ипостас. Те не са разделени и разлъчени в две личности (*против несторианството*), а [образуват] единия Син, Единородния, Бог, Слово, Господ Исус Христос, точно както пророците от древността [са говорили] за Него и както Господ Исус Христос ни е учел, и както ни е било предадено от Символа на вярата на Отците.<sup>18</sup>

Ако разгледаме внимателно този символ на вярата, ще видим, че неговата сила се състои повече в нещата, които отрича, отколкото в положителните му формулировки. Всички виждания, които са под нивото на християнското посвещение на Христос, се осъждат като водещи до задънена улица. Халкидонската изповед още веднъж утвърждава вярата на отците в напълно човешкото и божествено естество на Исус. Може би най-накрая сме изведени извън границите на рационалното обяснение, за да приемем онова, което Съорен Киркегор нарича “Върховния парадокс” на християнската вяра. Поради ограниченията на нашия човешки разум и език не можем да достигнем до равнището да разберем как Бог и човек могат така да се обединят, че да образуват едно цяло, без никой от тях да загуби своята идентичност. Във всяко рационално обяснение в крайна сметка ще се крие някаква слабост, която ще противоречи на основополагащ принцип на вярата. Човешкият ум не може да схване “тайната на благочестието: Този, Който (букв. от англ.: Бог) бе явен в плът” (I Тим. 3:16). Но както казва Браунинг, истината за Въплъщението, приета от разума, осветлява всичко останало!

Доналд Бейли изказва проникновеното предположение, че най-дълбокото прозрение, до което можем да стигнем, е парадоксът на благодатта. При него ние признаваме за нашето собствено спасение привидно противоречащите си твърдения,

---

<sup>18</sup> Лейн, Т. Цит. съч., с. 68.

че “аз, и все пак не аз” съм този, който участва (вж. Гал. 2:20). Всичко е по благодат, но не е и без моя отклик. Така този парадокс от живота на християните насочва вниманието ни към един още по-голям парадокс – Бог, който става човек в лицето на Исус Христос.<sup>19</sup>

Новозаветното учение за Христос не спира дотук. В известен смисъл всичко, за което стана въпрос до този момент, е само въстъпление към благовестието. Същността на апостолското изявление е, че този Исус Бог принася като истинската жертва за греховете на света; че Той е погребан и слиза в ада; че възкръсва от мъртвите и е видян от избрани свидетели; че е издигнат от дясната страна на Отца, където получава от Него обещания Свят Дух и го излива върху Църквата; че сега управлява като Господ и Христос в небето и се застъпва за нас там като наш Първосвещеник; че Той ще дойде отново в слава, за да завърши напълно нашето спасение и да донесе победата на Божието царство над последния враг – смъртта.<sup>20</sup>

Пълното учение за Христос не бива да приключва с Неговото възплъщение, нито дори със смъртта Му. То трябва да обхваща възкресението, възнесението, застъпничеството и завръщането Му. Именно това апостолско свидетелство за Христос съставлява т. нар. *керигма* или спасителното послание и е самата същност на Новия Завет.<sup>21</sup> То е представено в обобщен вид на няколко места в Новия Завет (напр. Деян. 2:22-36; Фил. 2:5-11; I Тим. 3:16), както и във втория абзац на Апостолския символ на вярата. Никой човек няма правото да твърди, че е истински християнин, ако не приема това апостолско послание. Именно него ние сме призвани да проповядваме до краищата на земята.

---

<sup>19</sup> *God Was in Christ*. London, 1961.

<sup>20</sup> Някои от тези теми ще бъдат разгледани в следващите глави от книгата.

<sup>21</sup> К. Х. Дод, в книгата си “The Apostolic Preaching”, е един от първите, които обособяват основните елементи на оповестяването от ранната църква спасително послание.

## Трета глава

# СВЯТИЯТ ДУХ

Ние вярваме в Святия Дух, Третото Лице на Триединното Божество.

Вярваме, че Той е всеприсъстващ и действа ползотворно в Христовата църква и чрез нея, като избличава света за грях,

новоражда онези, които се покаят и повярват,  
освещава вярващите и насочва към всяка истина в Исус.

— *Наръчник*, Постулат III

Християнската представа за Бога е троична по своята структура - структура, която се появява в резултат от опита на ранната църква. Първите ученици се срещат с Бога в лицето на Исус Христос, а след Неговото възнесение Бог им се открива като Лично Присъствие. Така Светата Троица става духовна реалност, преди да се превърне във формулирано учение.

За разлика от съвременните християни, повечето от които се озадачават от идеята за Святия Дух, първите вярващи много ясно осъзнават присъствието Му в живота си. И причината за това е, че в Него Бог се изявява като жив помежду им и вътре в тях. “Тези обезкуражени мъже и жени, пред чиито очи Разпятието и Възкресението като че ли са преминали подобно на светкавица, която осветява всичко за миг и след това угасва в нощта, изведнъж осъзнават, че Бог е сред тях, че Христос е все още жив

и че извършеното от Него дава резултат сега и ще дава завинаги сред тях... Това не е някаква нова теория. То е живот.”<sup>22</sup>

В богословско отношение развитието на учението за Троицата се оказва дълъг процес, при който вярващите първо се борват с въпроса за пълната божественост на Сина. Когато тя е утвърдена като верую от Никейския събор през 325 г., учението за Троицата се приема благосклонно. С установяването на пълната божественост на Духа от Константинополския събор през 381 г. християнското учение за Троицата придобива завършен характер.<sup>23</sup>

И така, разбирането за Бога като триединен е характерна за християнството концепция, произтичаща от опита на Църквата, който опит намира отражение в новозаветните текстове. Те от своя страна предоставят основата за бъдещите изследвания на учението. Но все пак корените на тази концепция могат да се открият още в Стария Завет. В разказа за Сътворението в Битие откриваме, както вече стана въпрос, интересна употреба на множествено число. Използваната там дума за Бога е “Елохим” - множественото число на родовото понятие “Ел”, т.е. “Бог”. Употребени са и няколко местоимения и глаголни форми в множествено число, например: “да създадем човека по *Нашия* образ” (1:26, курсивът е добавен).

Как може да се обясни това явление? За целта ще използваме следната аналогия. Нека вземем за пример един жълъд и сравним тези употреби на множествено число с него. Ако дадем жълъд на човек, който живее в район без дъбове, той няма как да знае какво има под твърдата черупка. Но ако човекът посади жълъда и семето поникне и порасне, то когато дървото се превърне в реалност, ще стане ясно, че дъбът е присъствал потенциално в жълъда през цялото време. Би било ненавременно да се говори за Троицата в Стария Завет, но когато се появява християнското разбиране, то не е откъснато от старозаветната идея за Бога.

Какво е значението на думите в множествено число в контекста на самия Стар Завет? Те ни навеждат на мисълта, че Бог е *социално* същество и ни посочват *пълнотата* на Неговото съществуване. Той не е самотен Бог, който твори поради своя вътрешна необходимост. Господ не се нуждае от нищо, а намира

<sup>22</sup> READ, David H. C. *The Christian Faith*. Nashville, 1956, pp. 94-95.

<sup>23</sup> RICHARDSON, Alan. *Creeeds in the Making*. New York, 1969, pp. 55-58.

удовлетворение в Самия Себе Си. Това е от голямо значение за учението за Сътворението, по-специално за създаването на човека по Божия образ.

Вече разгледахме учението за Отца и Сина. Сега, за да завършим изучаването на християнския възглед за Бога, трябва да разгледаме и учението за Святия Дух. Не само че единственият истинен и жив Бог се изявява в исторически план в Исус от Назарет (Кол. 2:9), но и посредством Христос Той ни дава Святия Дух, чрез когото истински обитава в нашите личности (вж. Йоан 14:23). Бог Отец е Бог *над* нас, Бог Син е “Бог *с* нас”, а Святият Дух е Бог *вътре* в нас. Единственият истинен и жив Бог е триединен – Отец, Син и Свят Дух.

*На Бога слава – о, Троица свята*

*С имена пълни с тайни непознати.*

*Един по същност, но със три Лица -*

*Във връзка помежду си, но едно от вечността.*

— Исак Уотс

## **Бог, който живее в човека**

Да се говори за Духа, означава да се говори за отношението на Бога към света и човека или, обратно, за опита на човека с Бога. Пълното новозаветно разбиране за тези взаимоотношения се явява кулминация на една дълга история, в хода на която Бог се стреми да превърне в действителност присъствието Си в Своя народ Израел и сред него. В резултат от този процес Святият Дух идва да обитава вътре във вярващите. Както и да отговорим на въпроса защо е нужно толкова дълго развитие, факт е, че има период на подготовка. В най-ранните етапи на този процес се проявяват наченки на осъществяване на Божията цел. Той придобива по-нравствен и личен характер при пророците и в крайна сметка достига завършеност в деня на Петдесетница. Най-пълно и с богословска точност процесът е представен в поученията на ап. Павел и в четвъртото евангелие. Ще проследим историята му в едри щрихи.

За да разберем различните етапи на развитие, е нужно да приемем, че опитностите на всеки човек с Бога зависят от собствените му възприятия. Изводът, който може да се направи от тази психологически издържана истина, е, че макар някои

хора от Стария Завет да са имали непълноценни от християнска гледна точка преживявания с Бога, това наистина са били преживявания с *Бога*. Логичното заключение е, че дори и днес е възможно хората наистина да се срещат с Бога по начини, които пораждат или проявяват нещо по-малко от утвърдената новозаветна религия. Това още веднъж подчертава необходимостта от здраво учение за Святият Дух.

В Стария завет Духът обикновено е наричан “Божия Дух”. Словосъчетанието “Святият Дух” се среща само на две места в Стария Завет и дори тези употреби не бива да се възприемат като тъждествени с християнската употреба на “Святият Дух”. Освен това характерният начин, по който се описват взаимоотношенията на Духа с хората, е, че Той “идва върху” тях. Става въпрос за временно състояние.

Изразът “идва върху” е особено подходящ за описание на преживяванията на хората с Духа в условията на стария завет. Думата за Дух е *ruah*. Тя означава също “дъх” или “вятър”, по-специално пустинен вятър, който профучава през кедрите и кара водните потоци в пустинята да бушуват и бучат. По същия начин и Духът сграбчва хората, нахлува в тях, разтърсва ги и им дава сила да вършат мощни дела или да изричат проницателни думи.

Най-забележителната характеристика на това преживяване в много от неговите ранни прояви е, че то не включва непременно нравствен елемент. Има много да се желае от хора като Самсон. Дори в някои от случаите поведението на завладяните от Духа не е обществено приемливо като цяло. Когато Саул е помазан за цар над Израел, той се присъединява към група изпаднали в екстаз пророци и, подбуден от музиката, е завладян от Духа. Това поражда учудване сред хората и те казват: “И Саул ли е между пророците?” Въпросът им не е точно комплимент (I Царе 10:6; 19:23, 24).

Особено бележити сред хората, завладявани от Духа в Стария Завет, са *съдиите*. Бог ги издига като харизматични водачи, за да спасят покаялия се за греховете си народ от враговете му. Силата, която идва върху тях, им помага да вършат необикновени военни подвизи и успешно да предизвикат народа да се присъедини към каузата. По-голямата част от населението никога не преживява подобна ободрителна среща.

Още отрано в историята на Израел обаче се появява желанието всички Божии хора да бъдат приемници на Духа. Моисей дава израз на тази надежда в изявление, което разкрива един



благороден дух: “Дано целият Господен народ бъдат пророци, за да сложи Господ Духа Си на тях!” (Числа 11:29). По-късно пророците дават по-точен израз на това желание, като описват в основни щрихи Господния Ден, който трябва да дойде. В картината, която Йоил представя за този ден, присъства и очакването Духът да бъде излян изобилно върху “всяка твар” (Йоил 2:28 и сл.).

Така сред очакванията на израелтяните са заражда надеждата, че бъдещият век ще бъде векът на Духа, като всичко това по някакъв начин трябва да има връзка с Месията. Когато Исус започва служението Си на земята, Той заявява, че в този момент се изпълняват думите от Исаия 61:1-2: “Духът на Господа е на Мен, защото Ме е помазал да благовестявам на сиромасите; пратил Ме е да проглася освобождение на пленниците и проглеждане на слепите, да пусна на свобода угнетените, да проглася благоприятната Господня година” (Лука 4:18-21).

И така, Исус е въплъщение на новите отношения с Бога и дава пример за изпълнения с Духа живот, който учениците Му също ще имат, след като Той завърши делото Си. В Йоан 14 - 16 гл. Христос говори за идващия век на Духа и за връхната точка на собственото Си служение в светлината на Утешителя – Бог, Който идва да живее в Своите последователи (вж. Йоан 14:23).

Тук е нужно да обърнем по-специално внимание на една от особено важните истини, които откриваме в Новия Завет. Условието, което задължително трябва да бъде изпълнено, за да дойде Духът, е Христос да се прослави. Ето какво заявява Исус на празника Шатроразпъване: “Ако някой е жаден, нека дойде при Мен и да пие. Ако някой вярва в Мен, реки от жива вода ще потекат от утробата му, както казва Писанието.” И Йоан бърза да вмъкне обяснението: “А това каза за Духа, Когото вярващите в Него щяха да приемат; защото [Святият] Дух още не бе даден, понеже Исус още не бе се прославил (Йоан 7:37-39).

“Прославил” е дума, характерна за Йоан, която обозначава мъките, възкресението и възнесението на Исус. Макар в синоптичните евангелия (Матей, Марк и Лука) да не се говори изрично за това, то се подразбира от факта, че преди възкресението Си Исус не споменава и дума за даряването на Духа.

Новите взаимоотношения, които е предстояло да бъдат установени, е можело да се осъществяват единствено, след като Исус

завърши делото Си. Какво означава това? Отговорът на този въпрос ни довежда до същността на новозаветното разбиране за Святия Дух. Взаимоотношенията, при които Бог живее “постоянно”, а не “временно” във вярващите, са по някакъв начин тясно свързани със завършването на мисията на Исус и *най-очевидното обяснение е, че тази нова действителност трябва да е резултат от едно ново разбиране за Духа.*

Напълно ясно е, че новият начин, по който идва Духът, ще донесе сила и че тази сила ще способства за осъществяване на Царството. От огромно значение е по какъв начин се заражда тя и каква е същността на Царството. Ако тази велика сила беше дадена на учениците *преди* възнесението на Исус, те биха продължили да се очароват от идеята за възстановяване на политическото царство на Израел. Освен това апостолите биха приложили дадената им сила така, както я използват старозаветните съдии, защото са закърмени с идеята, че силата на Месията ще се прояви по поразителен начин, който ще принуди хората да Го приемат.

Но мъките, възкресението и възнесението на Исус показват, че най-върховната сила е силата на страданието, че на кръста Той побеждава всеки враг чрез покорството Си. *Това помага на учениците да разберат, че силата на Духа, която ще действа чрез тях, за да установи Царството, е силата на служенето, на страдащата любов.*

Казано накратко, за учениците е важно да знаят, че Святият Дух е Духът на Христос. Всъщност двете названия могат да се използват взаимозаменяемо (вж. Римл. 8:9-11; Еф. 3:16-19). Точно това има предвид Е. Стенли Джоунс, когато казва: “Святият Дух е отличително християнско понятие. Старозаветният израз е: “Божият Дух”. Новозаветният е: “Святият Дух”. Съдържанието на Исус се е вляло в него.”<sup>24</sup> Обитаването на Бога в Неговите деца е *Христо-обитаване*. Ето защо характерът, който те придобиват чрез присъствието на Господ в тях, е христоводобен. Всичко това се крие в изливането на Духа на Петдесетница и е напълно развито в учението на Павел.

Съществува още едно измерение на взаимоотношенията, които Бог има с вярващите, и то намира израз в думата “всред”. Неговите корени също се крият в Стария Завет, но то се осъществява напълно в новозаветната църква.

<sup>24</sup> *The Way to Power and Poise*. Nashville, 1949, p. 47.

Бог обитава при израелтяните в облака на славата, който за първи път се появява, докато те още се оформят като народ – при Изхода. Всъщност би могло основателно да се твърди, че именно божественото присъствие, около което тези хора се събират, ги изгражда като единен народ. Това присъствие придобива по-официален характер при скинията, когато облакът на славата се установява над Светая Светих, а по-късно и в храма.

Именно съзнанието за важноста на Божието присъствие придава авторитет на храма в живота на Израел по-късно. Смята се, че това е мястото, на което Бог присъства по неповторим начин. Там Йезекиил получава видения. В заинтригуваща поредица от образи проникателният пророк вижда как малко по малко Божията слава неохотно напуска храма (Йезекиил 10 гл.). С нейното окончателно оттегляне изчезва и причината за съществуване на Израел и краят е неизбежен. Но когато Йезекиил вижда в бъдещето златния век, една от основните му особености е завръщането на славата във възстановения храм (43:1-4).

Всичко това е преобразувано в новозаветното богословие. *Храм става църквата на живия Бог, а Светият Дух, който обитава във всеки вяраец, го прави част от “новия народ”.* Ето защо случилото се на Петдесетница уместно се тълкува като раждане на църквата. Точно както напътстващото Божие присъствие извиква в съществуване стария Израел, така Светият Дух извиква в съществуване новия.

Стефан е първият, който дава недвусмислен израз на тази истина, когато в защита на новата вяра заявява, че Бог “не обитава в ръкотворни храмове” (Деян. 7:48-50). Юдеите, които чуват думите му, правилно разбират смисъла им, а именно, че Бог е приключил с храма. Църквата е обиталището на Духа и когато отделните ѝ членове са свързани помежду си в една истинска общност, тогава Бог е сред Своя народ. “Защото където двама или трима са събрани в Мое име, там съм и Аз посред тях” (Мат. 18:20).

Павел дава външен израз на тази нова действителност, когато в I Кор. 3:16 казва за църквата: “Не знаете ли, че сте храм на Бога и че Божият Дух живее във вас?” и излага в пълнота образа на новия храм в Еф. 2:19-22.

## Действеният Бог

Да се говори за Святия Дух, означава да се говори също за *Бог в действие*. Дейвид Х. С. Рийд насочва вниманието ни към различните думи, които се свързват със Святия Дух в Новия Завет: “живот, любов, сила, единство, общение - всички те имат отношение към практическите резултати от присъствието на Бога в живота на хората” - казва той и добавя: “Следователно да се вярва в Духа означава, че за нас Бог не може да бъде просто една идея или далечно Божество, което не се интересува от света.”<sup>25</sup>

Действието на Бога като Дух може да бъде разгледано в три насоки<sup>26</sup>:

1) Божият Дух *поддържа живота ни* миг след миг. В Никейския символ на вярата това е заявено по следния начин: “Вярвам в Дух Свети, Господа, Животворящия”<sup>27</sup>. Думата, преведена като “Дух” в Стария Завет, означава също “дихание”. Както се казва в Бит. 2:7, именно диханието или Духът на Бога, вдъхнат в ноздрите на човека, го превръща от “пръст от земята” в “жива душа”. И така животът на човека е резултат от жизнената сила, която е Божият Дух, и когато този Дух се оттегли, човекът се връща в пръстта (Екл. 12:7).

В странната история, записана в Бит. 6:1-8, която има за цел да подчертае дълбоката поквареност на човечеството, Бог поставя граници на нашия живот, като заявява, че Неговият дух “няма да владее вечно у човека” (ст. 3). За да ограничи вечната продължителност на земното нечестие, Господ определя, че животът на човека няма да трае повече от 120 години.

Подобна употреба, но с по-“духовни” оттенъци, откриваме в Йез. 37:1-14, където войската от мъртъвци, появила се в резултат от събирането на разпръснатите кости на човешки скелети, оживява чрез Духа. Това е един възстановен Израел, който възкръсва от костницата на Вавилонския плен, и тук не става дума просто за живот.

От много по-голямо богословско значение е вторият начин, по който можем да говорим за Бога в действие като Дух:

<sup>25</sup> *The Christian Faith*. p. 96.

<sup>26</sup> Рийд предлага, но не разработва посочените тук точки.

<sup>27</sup> Лейн, Т. Цит. съч., с. 47.

2) Чрез Божия Дух ние откриваме *новия живот* в Христос. Именно Духът ни събужда от нашия духовен сън и когато откликнем, Той ни новоражда за вечен живот.

В своите проповеди в горницата Исус говори за идването на Святия Дух и за Неговата роля, когато бъде изпратен: “И когато дойде, Той ще обвини света за грях, за правда и за съд” (Йоан 16:8). В разговора си с Никодим Христос говори за Духа като за проводник на новородението. Всъщност Господ влага един и същ смисъл в изразите “роден отгоре” и “роден от Духа” (вж. 3:1-8).

Би трябвало да отдаваме всеки проблясък на интерес към духовното, всеки копнеж по святост, всяко придвижване по-близо до Бога на действието на Духа. Не е възможно да има инициатива от наша страна, ако тя не е задействана от Божия Дух. Във връзка с основната новозаветна изповед Павел изтъква Неговото дело като единствен източник на живот за християнина, като пише: “Никой не може да нарече Исус Господ освен със Святия Дух” (I Кор. 12:3).

След като сме откликнали на първоначалното действие на Духа, сме готови да опитаме онова, което се крие зад третата точка:

3) Божият Дух ни напътства по християнския ни път и ни води към нови нива на истината и любовта. Следователно Той е *освещаващият* Дух (Римл. 15:16; 2 Сол. 2:13).

Във II Кор. 3:18 можем да видим какво е нормалното развитие на християнския живот, описано така съвършено, както във всички други пасажии на Новия Завет: “А всички ние, с открито лице като в огледало, като гледаме Господнята слава, се преобразяваме в същия образ от слава в слава, както от Господния Дух.” Това все по-голямо уподобяване на Христос, което е истински динамичната страна на святостта, се подбужда и насочва от Святия Дух. Всъщност Духът и Господ Исус са така тясно свързани в този процес, че апостолът като че ли поставя знак за равенство между тях (вж. I Кор. 15:45)<sup>28</sup>.

Чарлз Уесли улавя тази страна на Духа в следните думи:

*Създател на всяко божествено дело,  
Ти, който чрез двете творения светии.*

<sup>28</sup> Вж. обаче и Еф. 2:18, където Павел разграничава Духа от Исус.

*На природата Бог си, Бог на благодатта.  
Ти си всемирната, обща Душа,  
вятелна сила - изпълваши света,  
владееши над въздух и суша, море и небе.  
От Теб получават дъх всички творения.  
Ти даваши дихание и тъй те живеят,  
а иначе скоро отиват в забвение.  
О, Дух всеобхватен и Разум извечен,  
Ти, който най-благо докосваш човека.  
Отправяши към хора погинали зов,  
щастлив да възвърнеш човека пропаднал  
творейки отново свят на благодат –  
и всичко туй по образа на Твоята любов.*

Живият Бог – Отец и Дух – е присъствал в Исус Христос. По същия начин Отец и Синът присъстват в Святия Дух. Да живее в теб Святият Дух, означава да бъдеш изпълнен с цялата Божия пълнота. Исус Христос е Бог с нас, Святият Дух е Бог *вътре* в нас. Да знаеш това, означава за познаваш Божията любов, която надхвърля всяко човешко познание! (Ср. Еф. 3:19).

Втора част

*Човекът,  
грехът и  
благодатта*





## *Четвърта глава*

# **ЧОВЕШКОТО ЕСТЕСТВО**

Последователната позиция на класическото християнско богословие е, че знанието за Бога и знанието за човека представляват неделим предмет на изследванията, свързани с християнското учение. Богословите също така твърдят, че Бог може да бъде познат само чрез отношенията Му с човека и обратното, човекът може да бъде познат само чрез отношенията си с Бога. Бл. Августин казва: “Искам да познавам две неща: Бога и собствената си душа.” Мартин Лутер, последван от Жан Калвин, изразява същия интерес. И така, от изучаване на триединния Бог ще преминем към разглеждане на християнския възглед за човека и на въпросите, свързани със спасението му.

“Какво е човекът?” – това е въпрос, който мислителите изследват вече векове наред. Ние представляваме своят най-голям проблем и този факт до голяма степен произтича от неспособността ни да разберем сами себе си. Много опити са правени, за да се даде някакво определение за човека – някои от тях сериозни, а други нелепи.

Струва си да повторим известния разказ за гръцкия философ Диоген, който изразява пред учениците си становището, че човекът може да бъде определен като “двукрако без пера”. На следващия ден едно от момчетата в класа му, което отказва да повярва на това определение, идва на урок и поставя пред своя наставник едно оскубано пиле със смелата забележка: “Вижте, човек философ”. На Марк Твен се приписва определението, че човекът е “смеешко се животно”, но изразът ни кара да си представяме хиена. Ранните гръцки философи, които гледат по-сериозно на въпроса, съвсем естествено отъждествяват същността на човека с неговите умствени способности, в резултат на което дават следното класическо определение: “Човекът е разумно животно.” Проблемът с тази дефиниция от богословска гледна

точка е, че тя се стреми да определи човека според онова, по което той се различава от другите творения – т.е. хоризонтално, а не вертикално.

Човекът обаче никога не може да бъде правилно разбран като естество, състояние или съдба, ако на него не се гледа като на Божие творение. Ето защо антропологичните изследвания сами по себе си всъщност не са уместна част от богословското изучаване, освен ако не се използват за илюстрация. Антропологията е хоризонтална дисциплина. Християнското виждане за човека е от край до край богословско, т.е. той е анализиран вертикално – във връзка с Бога. В тази светлина християнското учение изисква човекът да бъде разглеждан по три начина: 1) като личност, създадена по Божия образ; 2) като грешник, отчужден от Бога и затова с развратено и покварено естество и 3) като приемник на Божията изкупителна благодат чрез Христос.

### Създаден по Божия образ

Християнското мислене за човека е повлияно от две основни идейни течения: елинистичното (гръцката философия) и староеврейското (Стария Завет). Много богослови възприемат елинистичните разбираня, без да осъзнават, че по този начин тълкуват човешката природа от гледна точка, която е чужда на божествено откровение. Както вече казахме, елинизмът набляга на рационалните способности в човека и хората, повлияни от подобен възглед, се опитват да опишат и образа на Бога по същия начин.

Когато проследим това тълкуване до логичните му заключения, възникват няколко проблема. Първо, тежкото положение на човека се разглежда като липса на разбиране – грехът се определя като незнание. Съответно спасението представлява процес на образование, който дава възможност на човека да научи какво трябва да прави. Но тези две заключения са твърде далеч от сериозността на библейската вяра.

Друга трудност, която се появява, когато елинистичният модел на антропологично изследване преобладава, е че *Imago Dei* (Божият образ) се смята за нещо, което човек притежава – за вид субстанция, естествено умение или способност, които нямат непременно религиозна връзка с Бога.

За разлика от елинистичния възглед *Imago Dei* е ясно изразено богословско понятие за древните евреи. Това означава, че Бо-

жият образ не се възприема като естествена способност на човека, а като взаимоотношения, които човек има с Бога. Подвеждащо е да се говори за Божия образ в човека. По-правилно е да се каже, че човекът е създаден по Божия образ. Освен това тук централно място заема не толкова интелектуалната/ както при елинистичния подход/, а волевата страна от личността на човека. Човек се нуждае от нещо повече от чиста информация. Той се нуждае от божествена сила, която да изцели грешната му воля и да я дари с благодатната способност да откликне на реалния Бог, с който се среща.

Библията обаче ни представя една двусмислена картина за тези взаимоотношения. В Стария Завет се приема, че дори и след Грехопадението човекът все още притежава Божия образ (Бит. 9:6). От друга страна, в Новия Завет се говори, че спасението възстановява Божия образ в човека, което очевидно предполага нарушени взаимоотношения между Твореца и творението. Дали сме изправени пред противоречие? Според Емил Брунер тези факти още повече подчертават необходимостта от богословието, защото именно то взема суровия материал от библейската екзегетика и го обединява в едно систематично цяло. Въпреки различията помежду си, двете учения в действителност сочат към една основна истина за човека, която в исторически план богословието се е опитвало да развие, но често по твърде неподходящи начини. *Imago Dei* представлява взаимоотношения, които са едновременно нарушени и запазени. Най-често това се обяснява, като се прави разграничение между *моралния* и *естествения* образ. Първият е изгубен при Грехопадението, докато вторият се е запазил. Това разграничение поражда няколко проблема. Един от тях – и немаловажен – е, че понятието *естествен образ* само по себе си съдържа противоречие. Ако става дума за Божия образ, той не е естествен.

Далеч по-добре би било да говорим и за двата образа от гледна точка на взаимоотношенията, като под нарушени взаимоотношения се има предвид *екзистенциалното* състояние на човека, а под ненарушени – неговото *същностно* състояние. Ето защо човекът е “същностно добър, но екзистенциално отчужден” (Паул Тилих). Класическото християнско богословие отстоява непоклатимо това твърдение. От християнска гледна

точка именно същностните взаимоотношения правят човека човек и го отличават от другите творения.

От всички земни създания единствено хората са “способни за Бога”, както се изразява Уесли. Точно тази способност да има взаимоотношения с Бога е отличителната черта на човека, създаден по божествения образ. Ние имаме неповторими взаимоотношения със своя Създател. Можем да Му се покоряваме и да се радваме на свято общение с небесния си Отец или да се разбунтуваме и да се изправим лице в лице с Божия съд и гняв. Но не можем да избягаме от Бога, нито дори в ада (Пс. 139:8).

Следователно *същностният* Божи образ в нас – това е човекът като отговорна личност. Подобно на своя Създател ние сме личности. Като такива сме сътворени за Бога. “Ти си ни направил за себе си и нашите души са неспокойни, докато не намерят покой в Теб” (Бл. Августин). Каквото и да правим, няма да променим това. Грехът може да помрачи, но не и да унищожи същностния *Imago Dei*. Човекът не се превръща в животно дори и да изпадне дотолкова, че да има животинско поведение. Нито пък става бог, когато заедно със Сартр казва: “Главната задача на човека е да стане Бог.” Човекът е Божие творение, което непрекъснато има някакви взаимоотношения със своя Създател. “Главното предназначение на човека е да прославя Бога и да Му се наслаждава завинаги”, независимо от изявлението на Сартр. Нищо не може да промени този факт. По своето естество, по истинската си същност човекът е личност, създадена да намери удовлетворение в Бога. И Били Греъм не е първият, който твърди, че в сърцето на всяко човешко същество има “празнина, която само Бог може да запълни”.

*Моралният* образ на Бога е святост. Такъв, какъвто е сътворен в началото, човекът има правилни взаимоотношения с Бога. Живее в непрестанно общение с Него и със синовно покорство. Както огледалото отразява образа на човешкото лице, когато е поставено правилно пред него, така и Адам отразява святата Божия любов и представя своя Създател. Тъй като по това време Духът обитава в него, той е храм на Бога и следователно свят по своята природа. Забележете, че първичната святост на Адам не е вродена. Нейният източник не е в Адам, а в Бога. Святостта на човека винаги е свързана с неговите отношения с Бога и затова е производна. Единствено Бог е свят по Своята същност. *Ние сме святи, само когато имаме правилни отношения с Бога и сме изпълнени с Неговия освещаващ Дух.* Нашата същностна

природа не може да бъде отнета, но моралният ни образ е съсипан от греха.

## Отпаднал от Бога

Най-явният факт за екзистенциалното състояние на човека е, че той е отпаднал от първоначалната си праведност. Създаден да прославя Бога и да Му се наслаждава завинаги, грешният човек е склонен да прославя самия себе си и да се наслаждава на делата на собствените си ръце. Той представлява един разнебитен Ролс Ройс! “Може да обяснявате първородния грях по всякакви начини - казва д-р Едуард Рамзел в своя лекция - но вашите обяснения никога няма да го сведат до нищожност – той е емпиричен факт.” По своята *същност* човекът е добър - личност, създадена за Бога. Но от *екзистенциална* гледна точка (т.е. от гл. т. на реалното му *съществуване* – б. р.) той е грешен. Разбунтувал се е и се е отчуждил от Божия живот, в резултат на което е покварен.

В Посланието към римляните има три описания на грешния човек. В 1:18-32 Павел разкрива *богословското* значение на първородния грях. Макар да е Божие творение, човекът отказва да почита Бога като Бог. Той умишлено избира да се покланя на творението вместо на Твореца, който е благословен завинаги. Ето защо безумното му сърце е помрачено и цялото му съществуване - опорочено и покварено от злото.

Когато във филма “Исус от Назарет” Ирод Велики научава от мъдреците, че се е родил цар, той произнася класическите думи: “Това е моят свят и аз няма да го споделя с никой друг. Тук няма място за двама царе.” Не бихме могли да намерим по-добра илюстрация за същността на греха.

В Римл. 5:12-21 Павел посочва *историческото* значение на първородния грях. Чрез неподчинението на Адам цялото човечество умира в грях. В този пасаж Адам и Христос не са просто две отделни личности. Те са старият и новият човек – старото човешко естество, умряло в греха, и новото – живо за Бога и свободно от греха. По рождение ние всички сме в Адам . Раждаме се като участници в един човешки *род*, който се е отчуждил от Божия живот и затова е мъртъв в греха. Като хора получаваме в наследство греха и смъртта. Но “друг Адам дойде, за да воюва/ и грешни да избави!” Непослушанието на Адам е дело на *човешкото изменничество* и резултатът от него е смърт и грях. Христо-

вото послушание е дело на *божествената благодат*, чрез което става възможен животът и святостта (ст. 15, 19-21). *Чрез вяра ние ставаме част от възкръсналия Христос и наследяваме изобилна благодат, която прогонва греха!* Нашето естествено наследство от Адам са смъртта и грехът, а нашето духовно наследство от Христос са животът и святостта!

В Римл. 7:14-25 Павел разкрива *екзистенциалното* значение на първородния грях. Като грешно същество човекът е “от плът, продаден под греха” (ст. 14). “Защото зная, че у мен, т.е. в плътта ми, не живее доброто; понеже желание за доброто имам, но не и сила да го върша” (ст. 18). Тук под плът, както Уесли обяснява, Павел има предвид “целия човек – такъв, какъвто е по природа.” По природа аз съм “плът”. Въпреки, че под “плът” апостолът разбира месо и кости, а понякога и крехкостта на ограниченото човешко съществуване, най-отличителният смисъл, който той влага в тази дума, е религиозният, както в този контекст. Тук тя не се отнася за материята, от която се състои тялото на човека, нито дори за част от цялостното му същество, а за неговото *его-центрично* съществуване. “Плътта” е моето “его”, което живее за себе си, извратената наклонност на личността като цяло. Исус казва: “роденото от плътта е плът” (Йоан 3:6), поради което е нужно то да се новороди отгоре.

Не само че плътта наистина не може да угоди на Бога, но и без благодат човекът не може да бъде истински свободен. Без благодатта той е свободен единствено да съгрешава. Когато иска да направи нещо добро, злото е наблизко. Волята му може да избере доброто, но не и да го извърши. Човек може отчаяно да се мъчи да върши Божията воля, но в крайна сметка това ще го доведе само до отчаяние. И тогава той извиква: “Окаян аз човек! Кой ще ме избави от това тяло на смъртта?”

Римл. 7 гл. доказва, че Законът не може нито да освещава, нито да оправдава. Поставен под Закона, човек чува изискванията на Бога, но е безсилен да Го обича и да Му се подчинява. Това е основната мисъл на Павел в целия пасаж. Той обобщава доводите си в последното изречение: “И така, *сам аз* [оставен сам на себе си, когато се осланям на себе си] с ума слугувам на Божия закон, а с плътта – на греховния закон” (7:25). Сам по себе си аз съм *плът* и следователно съм неспособен да върша добро.

## Приемник на Божията благодат

Ако апостолът бе спрял дотук, той щеше да остави хората в безпомощно и безнадеждно състояние. Последните му думи обаче не изразяват отчаяние, а надежда: “Благодаря на Бога! Има избавление чрез Исус Христос, нашия Господ.”

Целият смисъл на изкуплението е, че Бог *не* е оставил човека да се спасява сам. Чрез Христос Той потенциално е изкупил целия човешки род! Ако “чрез един човек грехът влезе в света и чрез греха и смъртта... така и чрез едно праведно дело дойде на всички човеци оправданието [англ.: безвъзмездният дар за оправдание – б. р.], което докарва живот” (Римл. 5:12, 18). “Безвъзмездният дар” е Божията предходна благодат. Тази благодат е “безвъзмездна *за* всички и безвъзмездна *във* всички” (Уесли). Макар да е истина, че ако сме оставени сами на себе си, за нас няма надежда за спасение, Бог не ни е оставил сами на себе си. Той действа в сърцето на всеки грешник, за да го пробуди, изобличи, обърне към вярата и освети. Точно това се има предвид под “предходна” благодат. Бог идва при всеки от нас чрез Святия Дух и нежно се старае да ни спаси от самите себе си.

Божията предходна благодат освобождава волята ни, така че да сме способни да извикаме към Христос и да получим избавление. Чрез безвъзмездната Божия благодат можем да бъдем *оправдани* – опростени и приети от Бога, като че ли никога не сме съгрешавали. Чрез тази благодат можем да бъдем *осветени* – освободени от властта на греха (при новородението) и от неговото присъствие (при пълното осветение) и възстановени като нравствени подобия на Бога (в хода на целия процес) посредством силата на преобразяващия Дух. Чрез Божията благодат ние в крайна сметка ще бъдем и *прославени* – възкресени с Христос, когато Той се завърне, и преобразени напълно по Негово подобие, за да се наслаждаваме на славата Му завинаги!

## Заклучително разграничение

Направеният дотук анализ на затрудненото положение на човека и осигуреното от Бога милостиво избавление и изцеление взема предвид както двойното естество на греха (първороден и действителен), така и двойния лек, предоставян от благовестиято (оправдание и осветение). В следващите глави ще разгледаме

подробно второто разграничение, но тук ще отделим малко време, за да проучим по-отблизо затрудненото положение на човека. Ще се постареем да разберем разликата между първородния и действителния грях, т.е. греха като състояние и като действие.

Грехът в човешкото битие е в основата си *състояние* на егцентричност, породено от факта, че човекът е отхвърлил Бога като главна цел на живота си. В своето “Учение за първородния грях” Уесли отбелязва:

Човекът е създаден да гледа направо към Бога като своя крайна цел. Когато обаче съгрешава, той се отчуждава от Създателя си и се обръща към самия себе си. Оттук следва пълното отстъпничество и всеобщата поквара на човека, защото когато крайната цел се променя, не може да съществува истинска доброта. Такова е положението на всички хора в тяхното естествено състояние - те търсят не Бога, а себе си. Ето защо, макар сред тях да има много сносни късчета нравственост, все пак “няма кой да прави добро, няма нито един”. Понеже въпреки че някои от тях тичат добре, те са се отклонили от пътя и не се стремят към правилната цел. В която и посока да поемат, не могат да излязат извън кръга на собственото си “аз”. Търсят самите себе си. Техните естествени, граждански и религиозни действия, от какъвто и източник да произлизат, до едно се вливат и събират в това мъртво море<sup>29</sup>.

Уесли използва различни понятия за първородния грях: атеизъм, неверие, гордост и идолопоклонство. “Наричайте го, както искате” - казва той. От значение е съдържанието, а не употребената дума. Както отбелязва Лутер, тежкото състояние на хората се състои в това, че сърцата им са обърнати към себе си (*cor incurvatum in se*). Тъй като се е отвърнал от Бога, човекът е хванат в порочния кръг на идолопоклонството и неизбежно се обръща към себе си или към други неща, за да получи удовлетворение.

Това състояние на себепоклонение и поквара е присъщо на нашето положение като представители на съгрешилия човешки род: “Роденото от плътта е плът” (Йоан 3:6). Като подема изявлението на Павел в Еф. 2:3, Фере пише: “По природа ние превръщаме себеутвърждаването в отхвърляне на върховенството на Бога

<sup>29</sup> *The Works of the Rev. John Wesley*. Kansas City, 9:456.



и на първостепенното изискване за общение. По природа се бунтуваме против Бога и Неговата цел за живота ни.”<sup>30</sup>

Това грешно състояние трябва да се разграничава от греха като *действие*. Последното, за разлика от първото, включва лична вина, породена от съзнателно, умишлено непослушание. Трябва да признаем, че е трудно, ако не и невъзможно, да посочим с точност онзи момент от живота ни, в който първородният грях се е превърнал в действителен. Въпреки това обаче Павел се явява и наш говорител, когато изповядва: “И аз някога бях жив без закон, но когато дойде заповедта, грехът оживя, а пък аз умрях” (Римл. 7:9). На самия праг на нравствената отговорност всеки човек лично въстава против Божията истина и преживява божествено изобличение. Именно това преднамерено отделяне на човека от Бога се нарича уместно действителен грях<sup>31</sup>.

Както показва Гренстед, разграничаването на първородния от действителния грях е от основно значение, за да се обособят следващите две различни понятия - оправданието и освещението:

*Грехът* е предразположение, насочено към нереден обект, неизправност, която се характеризира на всяко едно ниво с отказа на човека да се обърне към Бога или към Неговия символичен заместник. *Греховете* са дела, които произтичат от това предразположение и следователно са вторични и симптоматични. Можем да направим разграничението по-ясно, като кажем, че греховете се нуждаят от *опрощение*, а грехът – от *лек*.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> FERRÉ, Nels F. S. *The Christian Faith*. New York and London, 1942, p. 115.

<sup>31</sup> Според Павел Законът, разбран като божествена заповед, е този, който превръща греха в престъпление (Римл. 4:15; 5:20; 7:7-13). Ср. *Beacon Bible Commentary*. Kansas City, 1968, 8:103-4, 122-24, 148-53.

<sup>32</sup> FERRÉ, *The Christian Faith*, fn. p. 187. Постулат V от Наръчника гласи: “Вярваме, че първородният грях или греховността е онази поквареност на естеството на всички Адамови потомци, поради която всеки човек се е отдалечил твърде много от първоначалната праведност или чистото състояние на нашите прародители преди грехопадението им, станал е Божи противник, няма духовен живот и е склонен да върши зло, и то постоянно. Вярваме също, че първородният грях продължава да съществува заедно с новия живот на новородения човек, докато не бъде изкоренен чрез кръщението със Святия Дух.”



## Пета глава

# УМИЛОСТИВЕНИЕТО

Вярваме, че чрез страданията Си, чрез проливането на собствената Си кръв и чрез Своята похвална смърт на кръста, Исус Христос е направил пълно умилоствивение за целия грях на човечеството; вярваме, че това умилоствивение е единствената основа за нашето спасение,

че то е достатъчно за всеки човек от Адамовия род.

По Божията благодат умилоствивението действително спасява хората, които не са способни да поемат отговорност, и невръстните деца.

То обаче придобива действителен характер за спасението на тези, които са достигнали възрастта за поемане на отговорност,

само *когато* те се покаят и повярват.

— *Наръчник*, Постулат VI

В предишната глава вече стана въпрос за темата, която ще разглеждаме тук. Видяхме, че грешният човек е обект на Божията благодат в Христос. Тъй като Бог сътворява човека за Себе Си и го обича, Той не може да го остави в неговия грях и отчаяние. В богословието начинът, по който Бог действа, за да изведе човека от неговото затруднено положение, е познат като “учение за умилоствивението”.

В историята на християнската мисъл съществуват немалко теории за умилостивението, някои от които се доближават повече до сърцевината на новозаветното послание. В самия Нов Завет има няколко образа, които загатват за делото на Христос, но нито един от тях не е напълно развит от библейските автори. Богословите са използвали някои от тези различни образи, за да разработят своите конкретни идеи за умилостивението. Но днес признават, че макар повечето теории да отразяват една основна истина, никоя от тези теории сама по себе си не предлага окончателен отговор на въпроса как смъртта на Христос осъществява помирение между човека и Бога.

Ако анализираме внимателно всяка от тях, ще видим че те в крайна сметка представляват обяснение на някаква конкретна представа за греха. Ето защо преди да започнем да разглеждаме темата за умилостивението, би било разумно да дадем още по-подробно описание на християнското разбиране за греха. Това трябва да осигури логическа основа за правилно излагане на учението за умилостивението.

## Естеството на греха

*Грехът е бунт.* Традиционното определение, което Джон Уесли дава за греха – “съзнателно нарушение на познат Божи закон”, – се цитира често, но мнозина не го разбират правилно. На пръв поглед човек остава с впечатлението, че грехът е правен проблем, че представлява просто нарушение на някакъв закон. Именно защото не разбират правилно това определение, критиците на Уесли смятат, че той не приема греха сериозно.

Уесли обаче е много по-добър богослов, отколкото те предполагат. Това определение в действителност насочва вниманието ни към отношението, което стои в основата на всяко закононарушение, а именно непокорното и бунтарско отношение, или както гласи I Йоан 3:4, когато се преведе правилно: “грехът е беззаконие”.

От библейска гледна точка това “беззаконие” се корени в отказа на човека да приеме ролята си на творение (сътворено същество) и в последвалия му опит да стане бог сам на себе си. Казано накратко, човек решава да бъде свой върховен господар. Това става ясно, когато разгледаме историята за изкушението и грехопадението на човека в Битие. Змията измамва Ева, като ѝ казва, че ако яде от забранения плод, ще стане “като Бога”. Адам

и Ева се поддават на внушението ѝ. Тогава Бог отсъжда за тях: “човекът стана като един от Нас”.

Следователно в основата си грехът представлява “бунт против небето”. Човекът отхвърля божественото господство и поема юздите на своя живот в собствените си ръце. В Исая 53:6 тази истина е изложена много точно: “Всички ние се заблудихме като овце, *отбихме се всеки в своя път.*” Тук става въпрос за нещо много по-дълбоко от нарушението на конкретен закон, бил той и божествен, а именно за това, на кого принадлежа, кой е моят Господ и кой има върховната власт в живота ми.

Няколко от опитите да се обясни умилостивението се провалят именно в тази насока. Те изхождат от предпоставката, че проблемът има правен характер. Според тези теории “честта” на Бога е била потъпкана или Неговата “справедливост” трябва да бъде удовлетворена. Всички те разкриват едно все още незряло според новозаветните критерии разбиране за Бога, тъй като тези конкретни аспекти са важни, но имат подчинена роля спрямо любовта като основна същност на Бога. Присъщо на любовта е да установява лични взаимоотношения, но за да стане това възможно между Бога и човека, всеки от тях трябва да заеме полагащото му се място: Бог като Творец (върховен владетел) и човекът като творение (слуга). Ето защо Христовото дело трябва да се разбира като справяне с това отчуждение и с причината в основата му с оглед на извоюваната победа над него и помиряването на човека - творението, бунтовника - с Бога - Творец и Господ.

*Грехът е заробване.* Грехът не е просто свободен избор човек да прави “каквото си иска”. Той е състояние, при което откриваме, че всъщност не сме способни да правим нещо друго. “Лекомисленото” схващане за греха, според което спасението е просто решение на човека да смени своите “собственици”, да спре да нарушава Божиите заповеди и да започне да ги спазва, се свързва с един британски монах на име Пелагий.

Според Пелагий всеки човек се ражда в същото състояние, в което е създаден Адам – като духовна *tabula rasa* с естествената способност да избере да бъде християнин. Бог му предлага учението на Писанията и примера на Христос и той решава дали ще ги следва или не. Всеобщото разпространение на греха се

обяснява като резултат от непрекъснатата верига от лоши примери в човешкия род.

За разлика от Пелагий Бл. Августин, който се придържа към учението на ап. Павел, настоява, че човекът е свободен единствено да греши. Никакви добри намерения или усилия, колкото и много да са те, не могат да доведат до спасение. Накратко казано, човекът открива, че е в окови – волята му е поробена. Ето защо по необходимост умилостивението предоставя също освобождение, избавление и изцеление, така че по Божията милост на човека се дава способността да се обърне към своя Създател.

Следователно изкупителното дело на Христос представлява нещо много повече от нагледна илюстрация на Божията любов, въпреки че със сигурност то е и това. Неговата функция трябва да надхвърли предоставянето на пример, защото, както вече видяхме, човекът е нравствено неспособен да откликне задоволително на подобен образец. Изкупителното дело трябва да даде възможност на човека да се освободи от робството на греха. Освен това е нужно то не само да удовлетвори справедливостта на Бога или друго Негово качество, но и да се справи със самия човек, с грешника. Много обяснения на Христовото дело се оказват слаби в тази светлина, защото не включват непременно преобразяването на грешника в светия. Накратко, една задоволителна теория за умилостивението трябва да обхваща както *оправданието*, така и *освещението*.

## **Защо е нужно умилостивението?**

Ако Бог е любов, защо е необходима смъртта на Исус, за да ни прости небесният Отец и да ни очисти от греха? Този въпрос често се задава. Той внушава, че смъртта на Христос е нужна, за да промени отношението на Бога към грешниците, да уталожить гнева Му към нас, и предполага, че мотивът за умилостивението е гняв, а не любов.

Понякога нашите проповеди оставят погрешно впечатление у слушателите. Едно момиченце се върнало у дома и заявило: “Обичам Исус, но мразя Бога!” След като майка му настоявала за обяснение, то споделило: “Бог ни се е разгневил, но Исус ни е възлюбил и е умрял за нас. Сега Бог вече не ни е ядосан. Обичам Исус, но мразя Бога!” Нашето т.нар. правилно учение на пръв поглед наистина оставя това погрешно впечатление – че е било

необходимо Исус да умре, за да се превърне Бог от гневно в любящо Същество.

Какво ни казва Библията по този въпрос? И Старият, и Новият Завет са напълно ясни в едно отношение: *умилостивението е дело на Бог Отец*. Кръвните жертви в Стария Завет не се принасят, с цел да умилостивят някакво отмъстително Божество. Не, сам Бог установява жертвената система. Чуйте Закона: “Защото животът на тялото е в кръвта, която *Аз ви дадох* да правите умилостивение на жертвеника за душите си” (Лев. 17:11, курсивът е добавен). Именно Бог, ощетената страна, е Този, Който прави умилостивение за човека, грешника. *Той* осигурява жертвата, за да покаже сериозността и пагубността на греха (невинна жертва трябва да страда заради престъпника) и за да очисти съвестта на грешника от петното на вината (като му дава Своето обещание за опрощение).

Божията инициатива и действие при умилостивението стои в основата на всеки новозаветен текст по тази тема. Павел пише за “Христос Исус, Когото *Бог* постави за умилостивение чрез Неговата кръв посредством вяра” (Римл. 3:24-25). На друго място отбелязва: “А всичко е от *Бога*, Който ни примири със Себе Си чрез [Исус] Христос” (II Кор. 5:18, курсивът е добавен). Апостолът поставя Божията инициатива въвн от всякакво съмнение, когато посочва в 19 стих: “Бог в Христос примири света със Себе Си.” Йоан заявява още: “В това се състои любовта - не че ние сме възлюбили Бога, а че Той възлюби нас и прати Сина Си като умилостивение за греховете ни” (I Йоан 4:10).

“Бог е любов. Защо трябва да има умилостивение?” - пита критикът. “Бог е направил умилостивение. Каква любов!” – отговаря Библията. Самият страдащ Бог заема нашето място заради греха ни. Тази е нотката, която звучи в целия Нов Завет.

Някои т.нар. теории за удовлетворението не успяват да обяснят основната новозаветна истина именно в това отношение. В крайна сметка те представят Христовото дело като човешко: Христос *като човек* се жертва, за да удовлетвори Бога. Ако сме верни на главната идея на библейската вяра, трябва да избягваме възгледа, че смъртта на Исус умиротворява Бог Отец по такъв начин.

## Какво представлява умилоствението?

Умилоствението е Божие дело, извършено чрез Христос, което срутва всички прегради, издигнати от нашия бунт и грях между Отец и нас самите. Грехът е пронизал сърцето на Бога със свята скръб, тъй като ни е отделил от любящото Му общение. Грехът не само ни е отделил от Бога, но и е опорочил нашето човешко естество и съществуване.

Умилоствението означава, че макар да е потърпевш, небесният Отец поема нашия грях и вина в собственото Си сърце, като става наш Примирител в Христос, точно както човек, дълбоко наранен от неверния си брачен партньор, който е съгрешил против него, приема срама и болката от греха му и казва: “Обичам те и ти прощavam. Готов съм да ти помогна да откриеш отново себе си. Нека се помирим!”

Това е аналогията, която, доколкото е възможно за една илюстрация от човешкия опит, вероятно максимално се доближава до същината на умилоствението. Въпреки че хората са съгрешили против Бога, Той понася техния грях в собственото Си сърце. Прощка не се предлага лековато. Поетът, който в предсмъртния си час казва: “Разбира се, че Бог ще ми прости - това Му е работата”, не е разбрал дълбоката болка, изпитвана, когато прощаваш на любим човек, чийто грях е пронизал сърцето ти. Бог, Който обича съвършено, страда особено силно, когато прощава на разбунтувалото се, създадено от самия Него творение. В сърцето на Бога има кръст още от вечността. Христовото разпятие е историческият момент, в който намира израз вечният факт, че Творецът е понесъл нашия грях.

В Лувъра е окачена една драматична картина. Стигне ли до нея, на човек му се струва, че тя представлява само смесица от сенки и тъмнина. Сякаш нищо не нарушава неизменния ѝ мрак. Когато обаче наблюдателят се приближи, той вижда смътните очертания на кръст, скрит зад булото на сенките. Докато продължава да се визира, осъзнава по някакъв странен начин, че зад кръста се различават мъглявите очертания на фигура с протегнати ръце, която държи кръста. Агонията, изписана на лицето зад кръста, е още по-ужасна от агонията на лицето на прикования към дървото. Разбирате ли, кръстът разкрива сърцето на Бога, не Го променя, а показва какъв е бил Той още “преди създаването на света” (Еф. 1:3-7). Издигнатият на Голгота кръст е в сърцето на Бога още от вечността.



Бог Отец чрез Своя Син Исус Христос поема греха и вината ни. Отец е в Сина, както и Синът е в Отца. Следователно когато четем, че Бог е направил Христос умилоствителна жертва за греховете на света, ние разбираме, че ако това въобще е възможно, Отец е преживял още по-силна агония и загуба от самия Исус, който е умирал на Кръста. Замислете се колко ли е щял да страда Авраам, ако на хълма Мория Бог не се беше намесил, за да го възпре точно преди да пожертва сина си Исаак! Това, което Бог не позволява на Авраам да направи, Той самият прави за нас! Принася Своя единствен Син, за да умре заради нас – и това разбива сърцето Му!

Сам Исус осъществява целта на Бог Отец, като дава живота Си за нас - безгрешният за грешните, невинният за виновните. Това е значението на великите думи *заместителна жертва*. Безгрешният Божи Син идва и се отъждествява напълно с грешния свят. Така Той понася смъртта, която ние заслужаваме.

Чрез смъртта на Сина Си Исус Бог умилоствява самия Себе Си. Естествено, че Бог се гневи на греха. Той го мрази и осъжда поради това, което е причинил на Неговото творение. По някакъв начин, който ние с човешките си способности не можем да разберем, на Голгота Бог в Христос изпива докрай горчивата утайка на собствения Си гняв спрямо греха. За един вечен миг Бог Отец е отделен от Бог Син с безкрайна болка, която ние, смъртните, не можем никога да разберем! И след като страда, Той е удовлетворен. “Извърши се” - извиква Спасителят (Йоан 19:30).

Христовото дело е описано в Новия Завет и като “откуп” (Марк 10:45) и завоевание (Кол. 2:15). Основната предпоставка за тази мисъл е, че човекът е поробен от свръхчовешки сили, които властват в “настоящия век” под управлението на Сатана - “князът на въздушната власт” (Еф. 2:2) и “богът на този свят” (II Кор. 4:4).

Чрез Своята смърт на кръста Исус влиза в смъртна схватка с тези демонични сили, побеждава ги и ги повежда в парад на позора, така че всички да видят тяхното унижение. Със своето поражение те губят власт над човечеството и хората стават потенциално свободни.

Шведският епископ Густав Аулен насочва вниманието ни към този мотив и го отстоява като “класически възглед” (както той

го нарича) за умилостивението, понеже това е преобладаващото разбиране за Христовото дело през първите 1000 години от историята на християнството. Аулен използва понятието *Christus Victor* (Христос Победителя), за да подчертае тържеството на Исус над врага за освобождение на хората. Така умилостивението дава възможност не само да се преодолее грехът като отчуждение, но и да бъдем откупени от робството му, в което сме оплетени.

## Как получаваме умилостивение?

“Хвалим [се] в Бога чрез нашия Господ Исус Христос - пише Павел, - чрез Когото получихме сега това примирение (англ.: умилостивение – б. пр.)” (Римл. 5:11). Умилостивението е Божието дело в Христос заради нас. Как получаваме облагите, които то предоставя?

Отговорът на благовестието е толкова прост, че много хора се чувстват обидени. Той гласи: *Повярвай!* За да бъдеш спасен, повярвай заедно с Павел в “Божия Син, Който ме възлюби и предаде Себе Си за мен” (Гал. 2:20).

“Кой е този, когото Павел нарича “мен”? - пита Лутер. – Това съм аз, окаяният и пъклен грешник, възлюбен силно от Божия Син.” Ако можех да се спася по някакъв друг начин, Божият Син нямаше да умре. “Прочетете думите “ме” и “за мен” със силно ударение - съветва Лутер. - Напишете ги с главни букви в сърцето си и никога не се съмнявайте, че спадате към онези, за които те се отнасят.... Ако не можем да се съмняваме, че сме грешници, не можем да отречем и факта, че Христос е умрял за греховете ни.”

Именно убеждението, че Исус ме обича, смекчава сърцето ми и ме води до покаяние. И когато се доверя на Христовата жертва за моите грехове, съвестта ми става очистена. Вината поради греха е отстранена, а силата на греха – сломена! “И така, оправдани чрез вяра, имаме мир с Бога чрез нашия Господ Исус Христос” (Римл. 5:1). Умилостивението означава и единение с Бога!

Моето умилостивение и единение с Бога обаче не е цялостно, докато личното ми отъждествяване с кръста не стане пълно. “Докато аз и Христос сме двама - изповядва Лутер, - с мене е свършено.” Както Христос се отъждествява напълно с грешния човек в Своето възплъщение и смърт, така и моето отъждествяване трябва да бъде безрезервно, “като се уподобя на Него в смърт-

та Му” (Фил. 3:10). Следователно пълното значение на умилюстивението не може да бъде постигнато, докато не кажа и аз заедно с Павел: “Съразпнах се с Христос и сега вече не аз живея, а Христос живее в мен” (Гал. 2:20). В това цялостно отъждествяване умилюстивението означава пълно освещение, преустановяване на върховната власт на “аз”-а и утвърждаване на Исус Христос като личен Господ.



## *Шеста глава*

# **Божествената благодат и откликът на човека**

В предните две глави положихме основата за обсъждане на въпроса как Божието дело в Христос оказва влияние върху затрудненото положение на човека – въпрос, който не само че не е второстепенен, но и заема централно място в темите за първородния грях и спасението. Често се цитират думите на Дуайт Муди: “Цялото богословие, от което човек има нужда да знае, за да бъде спасен, е, че той е грешник и че Христос е Спасителят.” Но подобно изявление разкрива само две трети от нужното знание. Човек трябва също да знае как тези два факта се събират в едно. Отговорът на този въпрос е от голямо значение.

През годините богословската мисъл се е люшкала напред-назад, като е поставяла ударение ту върху едната, ту върху другата от двете истини за божествената благодат и отклика на човека. Както в повечето случаи, истината се намира някъде по средата – в равновесието между двете. Класическият израз на Уеслиевото богословие следва именно този среден път.

През първите векове на християнството богословската дейност се осъществява до голяма степен под господството на гръцката мисъл и идеята за свободата на човека никога не е поставяна под съмнение. Просто се приема, че хората са свободни да откликнат на предложението, което се съдържа в благовестието. С други думи, можем да кажем, че тези първи мислители (например Юстин Мъченик, Иринеи, Ориген и др.) не разработват особено задълбочено учение за първородния грях. Все пак някои латински църковни отци поучават по този въпрос и често стигат до крайности.

Темата започва бурно да се обсъжда през пети век в една полемика между Бл. Августин и Пелагий. Загрижен за нравствените последствия от ударението върху неизбежността на греха, Пелагий отхвърля идеята, че човек се ражда покварен и затова грехът е неминуем. Както вече отбелязахме, той твърди, че всеки човек представлява Адам сам за себе си и има съвършено свободна воля да реши в каква посока ще поеме животът му.

Пелагий не отхвърля напълно идеята за благодатта, но я тълкува по начин, който съответства на собственото му разбиране за греха. Самата свободна воля е благодат, както и примерът на Христос, Неговото учение или Законът. Това поставя отговорността за нравственото развитие на човека категорично върху собствените му рамене, като така за него става невъзможно да се скрие зад възгледа за неизбежността на греха.

Главното течение на християнската мисъл обаче се придържа към учението на Августин, като отрича това оптимистично виждане за човешката природа и подобно “външно” разбиране за благодатта. Августин твърди, че да се знае истината, не е достатъчно. Волята на човека е толкова опорочена, че състоянието му е *non posse non peccare* (неспособен да не греши). Нуждаем се от “вътрешна” благодат, която да изцели волята ни.

Но в полемичното си ударение върху благодатта Августин я откъсва толкова много от ролята на човека, че насърчава идеята за *предопределението*. Това е следствие от разработването на “логично” учение за спасението посредством независимата Божия благодат. Ако отстояваме принципа “единствено по благодат” и ако само някои хора откликват на благовестието, от това сякаш логично следва, че се предлага благодат само на няколко избраници, а не на всички.

През следващите векове католическата мисъл прави стъпки в посока към пелагианството. Тогавашният общоприет възглед, който намира най-пълнен израз в учението на Тома Аквински, е, че човекът има двоен статут, който съответства на “образа” и “подобие” на Бога<sup>33</sup>. При Грехопадението се изгубва “подобие” то”, както когато съборим втория етаж на двуетажна сграда, но “образът” остава непокътнат. Така “първият етаж” осигурява основата, за да се приближава човек към Бога интелектуално,

<sup>33</sup> Това разграничение идва от Иринеи и е следствие от неразпознаването на паралелизма в еврейските текстове, който е характерен за техния стил и при който една и съща идея се повтаря два пъти, а не се поднасят две различни значения.

нравствено и спасително. За спасението е необходимо само да се надгради един *donum superadditum* (свърхдобавен дар) върху вече добрата основа.

При протестантската Реформация Мартин Лутер отхвърля всичко това, тъй като то съставлява част от богословската основа на католическото учение за делата. Той настойчиво твърди, че целият този подход се проваля, защото предполага, че хората могат да представят дела, които са приемливи за Бога. Всъщност обаче човекът е толкова покварен пред Бога (*coram Deo*), че “всичките му добродетели не са нищо друго освен великолепни пороци”<sup>34</sup>. Дори добрите дела, които върши, по никакъв начин не допринасят за спасението му, тъй като са направени без вярата, която е дар единствено на благодатта.

Тук махалото отива твърде далеч в противоположната посока. Като реагира срещу хуманизма на католицизма, Лутер в действителност отрича свободната воля на човека пред Бога и в крайна сметка стига до предопределението. Жан Калвин следва примера му и систематизира тези идеи в известното си произведение “Основи на християнската религия”. Обикновено името на Калвин е това, което се свързва с учението за предопределението. Трябва обаче да имаме предвид, че за реформаторите *безусловният избор* и *абсолютното предопределение* служат като последна и решителна опора и опълчване срещу католическото учение за спасение чрез добри дела.

И така, можем да видим от този бегъл поглед върху християнската мисъл, че тя се движи между два полюса – божествената благодат и човешкия отклик. През XVIII в. Джон Уесли стига до едно разбиране, което се намира между двете крайности, без да пренебрегва нито благодатта, нито отклика на човека. Ключът към неговото учение се крие във възгледа за *предходната благодат*.

Уесли е на едно мнение с онези богослови от Августиновата традиция, които смятат, че човешкият род е напълно покварен. Никой не се е отнасял толкова сериозно към първородния грях, както Уесли. Естественият човек няма *сам по себе си* способността да достигне до Бога, няма свобода пред Бога. Това оставя въпроса за спасението единствено на Божията благодат.

---

<sup>34</sup> Цитат, който идва от Бл. Августин и е повторен от Уесли.

Но неповторимото при Уесли е, че понятието “естествен човек” е просто “логическа абстракция”. Няма такова нещо като естествен човек – никой не е напълно лишен от благодат, “освен ако не е угасил Духа”.

Тази благодат, която идва предварително при човека (предходна или “предпазна” благодат), му дава *благодатната способност* да откликне на благовестието, но той може също – и тук Уесли се различава от Калвин - да отхвърли призива, като злоупотреби с дадената му свобода. Самият Уесли отбелязва, че е “само на косъм” от калвинизма, и точно предходната благодат е този “косъм”.

Нашето спасение е по божествена благодат, а не чрез човешки усилия. Това означава две неща. Първо, ние дължим спасението си на милостивия Божи промисъл чрез кръста на Исус. Това е “обективна” благодат, която понякога се дефинира като Божието незаслужено благоволение в Христос. Второ, нашето спасение се осъществява посредством Божията милостива помощ чрез Святия Дух. Тази благодат може да бъде наречена “субективна” – Бог действа в сърцата ни, за да ни пробуди, избличи, обърне към вярата и очисти. Именно това двойно значение на благодатта има предвид Джон Уесли, когато казва, че Божията благодат е “безвъзмездна за всички и безвъзмездна във всички”.

Спасението е само по благодат, а не чрез дела. Въпреки това не можем да бъдем спасени, ако по своя воля не откликнем на Бога. Ето какво казва Бл. Августин: “Този, който ни е сътворил без нашето участие, няма да ни спаси без него.”<sup>35</sup> Човекът не може сам да се спаси, но за да бъде спасен, трябва да “направи” нещо - да повярва в Господ Исус Христос (Деян. 16:31). Бог поема инициативата за нашето спасение. Той осигурява Христос като съвършения принос за грях и ни призовава при Себе Си чрез Духа. За да бъдем обаче спасени, трябва да откликнем с упование, което намира израз в покаяние и покорство. Но дори тази спасителна вяра е резултат от благодатната способност, получена от Духа. “Както цялата заслуга за това, което е направил и пострадал за нас, е на Божия Син - пише Уесли, - така и цялата сила принадлежи на Божия Дух.”<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Както и по много други теми, Бл. Августин разглежда и двете страни на въпроса.

<sup>36</sup> “A Farther Appeal to Men of Reason and Religion” – *The Works of John Wesley*. Oxford, 1975, 2:108.



## Божиято действие

Една от най-важните проповеди на Уесли е озаглавена: “Как да изработваме собственото си спасение”. Текстът му е от Фил. 2:12-13: “Изработвайте спасението си със страх и трепет. Защото Бог е, Който, според благоволенията Си, действа във вас и да желаете това, и да го изработвате.”

“Първо - казва Уесли, - трябва да отбележим великата и значима истина, която никога не бива да забравяме: Бог е, който според благоволенията Си, действа в нас и да желаем това и да го изработваме.” Това изявление “премахва въображаемите заслуги, които човек си мисли, че има, и отдава цялата слава на Бога за Неговото дело”.

След това Уесли прави проникателно наблюдение върху текста: “Изразът може да се тълкува по два начина, като и двата са безспорно верни. Първо, *да желаем* може да включва всичко, което е вътре в нас, а *да изработваме* – всичко, което е извън нас, като израз на вярата ни. И ако е така, следва, че Бог е Този, който изработва и вътрешната, и външната святост. Второ, *да желаем* може да означава всяко едно добро желание, а *да изработваме* – резултатите от него. И тогава смисълът на изречението е, че Бог ни вдъхва всяко добро желание и довежда всяко добро желание до добър резултат.”

Въз основа на това знание на вярата, можем заедно с Павел да заявим: “уверен [съм] именно в това, че Онзи, Който е започнал добро дело във вас, ще го усъвършенства до деня на Исус Христос” (Фил. 1:6).

## Човешкото действие

Каква е връзката обаче между Фил. 2:12 и 2:13? Уесли пита: “Ако Бог действа в нас и да желаем, и да изработваме спасението си, тогава какъв е смисълът от нашите дела?” Той нарича това възражение “плътско и човешко разсъждение”. Ако се замислим върху думите на Павел, ще видим връзката между Божието дело и нашите дела. Всъщност според Уесли значението на текста е: “Първо, Бог действа, следователно и ти *можеш* да действаш. Второ, Бог действа, следователно и ти *трябва* да действаш.”

“Първо, Бог действа в теб. Следователно и ти *можеш* да действаш.” Ако Бог не действа в нас, би било невъзможно да изработваме собственото си спасение. За нас, които сме “мъртви” чрез своите “престъпления и грехове” (Еф. 2:1), е толкова невъзможно да направим нещо за спасението си, колкото и за Лазар щеше да е невъзможно да излезе от гроба, ако Бог не му беше дал живот. “По същия начин за нас е невъзможно да *излезем* от греховете си, да, не можем да направим дори най-малката крачка напред към спасението, докато Този, Който има цялата сила на небето и земята, не призове към живот мъртвите ни души.”

Но това не дава извинение на никого да продължава да грeши, като излиза с рационални обяснения: “Само Бог може да ни съживи, понеже ние не можем да съживим душите си.” Ето какъв е известният отговор на Уесли:

Допускането, че по *природа* душите на всички хора са мъртви в греха, не извинява никого, като се има предвид, че няма човек, който да е в чисто естествено състояние; няма човек, в когото напълно да липсва Божията благодат, освен ако не е угасил Духа. Няма нито един човек, който да е напълно лишен от онова, което на простонароден език се нарича *естествена съвест*. Но тя не е естествена. По-подходящо е да се нарече *предходна благодат*. Всеки човек има тази благодат в по-голяма или по-малка степен. Тя не чака да бъде призвана от човека... И така никой не съгрешава, защото няма благодат, а защото не използва благодатта, която му е дадена.

Следователно доколкото Бог действа във вас, сега вие можете да изработвате спасението си... Знаем наистина, че е вярно това Негово слово: “Отделени от Мен, не можете да направите нищо.” От друга страна обаче знаем, че всеки вярващ може да каже: “За всичко имам сила чрез Онзи, Който ме укрепява.”... Можете да направите нещо чрез Онзи, който ви укрепява. Разпалете искрата благодат, която е във вас, и Той ще ви даде повече благодат.

Второ, Бог действа във вас, следователно и вие *трябва* да действате. Трябва да бъдете “съработници с Него” (това са думите на апостола), в противен случай Той ще престане да действа. [И тук Уесли цитира Августин:] “Този, който ни е създал без нашето участие, няма да ни спаси без него.” Той няма да ни спаси, ако не се избавим “от това извратено поколение”, ако ние самите не се подвизаваме “в доброто войнстване на вярата” и не се хванем “за вечния живот”, ако не положим огромни усилия да влезем “през

тясната врата”, не се отречем от себе и не носим кръста си всеки ден и ако не се трудим по всякакъв начин, за да затвърдяваме своето “призвание и избиране”....

Продължавайте да вършите, посредством Божията благодат, която ви предпазва, придружава и следва, своята “работа с вяра и труд, с любов и с твърда надежда”. “Бъдете твърди, непоколебими и преизобилвайте винаги в Господнето дело”. И “Бог на мира, Който... е въздигнал от мъртвите велкия Пастир на овцете” (Исус) “дано ви усъвършенства във всяко добро нещо, за да вършите Неговата воля, като действате във вас това, което е угодно пред Него чрез Исус Христос, на Когото да бъде слава във вечни векове”.<sup>37</sup>

Въз основа на това възможно и необходимо сътрудничество на вярващия с Бога трябва да балансираме стиха от Фил. 1:6, цитиран по-горе, с друго изявление на Павел: “И вас, които бяхте някога отстранени и врагове по разположение чрез злите си дела, сега примири чрез Неговата смърт в плътското Му тяло, за да ви представи пред Себе Си святи, непорочни и безупречни, ако останете основани и твърди във вярата и без да се помръднете от надеждата, открита на вас в благовестието” (Кол. 1:21-23). Спасението ни е изцяло по Божията благодат, но апостолът предупреждава всички нас с думите, които отправя към коринтяните: “И ние, като съдействаме с Бога, също ви умоляваме да не приемате напразно Божията благодат” (II Кор. 6:1).

## **Парадоксът на християнския опит**

Когато тези богословски идеи се приложат на практика, се стига до едно инстинктивно разбиране, което е парадоксално по своето естество. Доналд Бейли го обобщава по следния начин:

Неговата същност се състои в убеждението, което християнинът има, че всяко добро нещо в него самия, всяко добро нещо, извършено от него, по някакъв начин не е изработено от самия него, а от Бога. Това е изключително парадоксално убеждение, понеже като се приписва всичко на Бога, не се отменя участието на самия човек, нито се премахва неговата отговорност. Никое действие на човека не е толкова истински и напълно лично, ни-

---

<sup>37</sup> *The Works of the Rev. John Wesley*, 6:512-13. Този, както и следващите цитати, са от “Съчиненията” на Уесли, издадени от Nazarene Publishing House.

кога извършителят не се чувства толкова свършено свободен, колкото в онези моменти, в които той може да каже като християнин, че каквото и добро да се е случило в тях, то не е от него, а от Бога.<sup>38</sup>

Това преживяване представлява инстинктивно усещане, че когато върша нещо нередно, аз самият съм отговорен и съвестта ми ме осъжда. Но странното е, че когато върша, каквото трябва, моята съвест не ми поднася своето одобрение, така че да изпитвам самомнение. Благодатта и личната отговорност са толкова преплетени, че е невъзможно да се постави граница между тях и да се определи с точност къде свършва благодатта и започва отговорността и обратно. Или както твърдят, че е казал Джонатан Едуардс: “Всичко е дело на Бога, всичко е дело на хората.”

Това усещане намира израз във великите произведения на християнската литература през вековете. Макар да не се поддава напълно на рационално обяснение, то все пак е резултат от ясно изразено преживяване на християнина с Бога.

Точно това придава неповторим характер на християнската етика. Всъщност според някои не съществува християнска етика, тъй като поведението на християнина е отклик на благодатта. За разлика от някои нравствени философии, християнската вяра не учи, че хората стават добри, като вършат добро, а че доброто в тях произлиза единствено и само от Бога. Както се казва в един известен химн:

*И всяка наша добродетел  
и всяка извоювана победа,  
и всяка мисъл в нас за святост  
дължим на Него само.*

—Хариет Обър

Но това не освобождава християнина от отговорността да се държи морално. Пълната зависимост от благодатта, която е негов непосредствен опит, го призовава към святост - не за да спечели Божието благоволение или да стане морален, а за да преследва основната цел на живота си: “да прослави Бога – да възпитава вяра в Него и любов към Него, докато Той идва при нас чрез взаимоотношенията ни с нашите събратя.”<sup>39</sup>

<sup>38</sup> *God Was in Christ*. p. 114.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 44.

Трета част

*Християнският  
живот*



## *Седма глава*

# **Спасението**

“Спасението” е богословско понятие, което съдържа в себе си цяла гама от значения. То включва цялото Божие дело, насочено към възстановяването на човека до състоянието, от което е изпаднал. Като се започне с първоначалното спасение, това основно християнско понятие включва всички страни на възстановяването на човека, в това число и окончателното спасение или “прославяне”. В Новия Завет се говори за спасението в три времена: минало (вече сме спасени), сегашно (в момента се спасяваме) и бъдеще (ще бъдем спасени). Понеже е свързано с подхода на Бога към човека, спасението правилно спада към учението за Святия Дух като аспект от дадена богословска система.

Думите “спасение” и “спасен” се появяват за първи път в Стария Завет във връзка с Изхода и означават: “да бъдеш на широко, пространно място, да бъдеш свободен”. Ето защо избавление от робство придава съдържание на понятието. Да бъдеш спасен, означава да бъдеш освободен от игото. В Новия Завет политическите нюанси, унаследени от това събитие, се свеждат до минимум, а духовните са максимално подчертани, така че под “спасение” вече се разбира освобождението от греха.

### **Редът на спасението**

Изглежда, че в своето богословско развитие християнската църква не се съсредоточава върху повече от един проблем наведнъж. Когато се появяват спорове вследствие на погрешни разбирания, които изглежда, че подкопават вярата, богословите насочват вниманието си към тях. В най-ранния период обсъжданията тръгват от въпроса за Стария Завет, преминават към учението за сътворението, стигат до полемиката за божествеността на Христос (дискусията за Триединството на Бога) и след това до

личността на Христос (христологичната дискусия). По времето на протестантската Реформация през XVI в. най-разгорещено обсъжданият проблем е *редът на спасението* или с други думи: “Какво трябва да направя, за да бъда спасен?”

Двете богословски понятия, които заемат водещо място в този дебат, са *оправданието* и *освещението*. Оправданието означава да бъдеш обявен за невинен или невиновен и обхваща приемането на човека от Бога. Под освещение се разбира да бъдеш направен свят или да бъдеш освободен от нечистотата. Спорът е относно мястото на всяка от тези опитности в реда за спасение.

Католическото виждане е, че освещението предхожда оправданието. Човек трябва да стане свят, преди да бъде приет от Бога. Тома Аквински дава класически израз на това виждане. Според него християнският живот започва с *вяра*. Под вяра обаче той има предвид умствено съгласие с ученията на църквата. Но това е само първата стъпка в процеса на спасението. Вярата не е достатъчна, а спасява само потенциално. Според известната формулировка на Тома Аквински тя трябва да бъде “*вяра, изградена от любовта*”, т.е. човек се спасява чрез вяра и любов.

Оттам нататък християнският живот представлява процес на освещение или израстване в любов посредством добрите дела, предписвани от църквата. След завършването на този процес, когато човекът е напълно осветен, той получава и оправдание. Това означава, че Бог го обявява за праведен, тъй като човекът е станал праведен чрез добри дела. Тогава вече добрият католик е готов за небето.

Това разбиране поражда проблеми. Какво ще стане, ако някой почине, преди да е завършило освещението му? Тъй като не е възможно той да влезе в рая, се появява вярването, че съществува междинно състояние или място, наречено чистилище, в което католиците могат да станат святи посредством страдание и да осъществят недовършената задача, т.е. да постигнат пълна святост.

Това учение неизбежно предизвиква безпокойство у такива чувствителни натури като Мартин Лутер. Той иска да вкуси Божието приемане, но все не чувства, че има достатъчно любов в себе си. В крайна сметка, както сам признава, започва да мрази Бога поради Неговите изисквания, които не може да изпълни.

Когато започва сам да изследва Библията като университетски преподавател, Лутер разбира, че са го учили точно



обратното на онова, което оповестява Новият Завет. *Оправданието предхожда освещението* и Бог обявява човека за праведен въз основа на Своята любов и благодат, а не въз основа на неговата собствена доброта. Всичко, което трябва да направим, е да приемем Божието безвъзмездно предложение в Христос и получаваме оправдание в същия момент и на същото място *само чрез вяра*. Както Лутер лаконично се изразява: “Бог спасява грешници.”

Вместо формулировката на Аквински - “вяра, изградена от любовта”, - Лутер заявява, че християнският живот намира най-точен израз във формулировката: “*вяра, изградена от Христос*”. Един поглед към кръста с вяра, и се премахва виновността за греха с неговото наказание. Интересно е да се отбележи, че Лутер също така възкресява новозаветната идея за вярата като *доверие* в противовес на идеята за умственото съгласие.

Джон Уесли напълно приема протестантското виждане, че хората се оправдават единствено чрез вяра. Вечната съдба на човека се решава при първоначалния акт на повярването. Уесли обаче долавя, че ударението, което католиците поставят върху святостта, също има своето потвърждение в новозаветното учение. Ето защо той съчетава двете ударения и им дава израз във формулировката: “*вяра, която действа чрез любов*”, взета от Гал. 5:6. Освещението представлява усъвършенстване на християнския живот в любовта като отклик на безвъзмездно дарения вечен живот, а не като опит той да бъде заслужен. В тази глава ще разгледаме характеристиките на *първоначалното спасение*, а в осма - *следващите* страни на учението за спасение-то, които обикновено се обозначават с понятието *освещение*.

В предишната глава обсъждахме двете страни на срещата между божественото и човешкото в тяхното парадоксално взаимно проникване. За целта на нашия анализ сега бихме искали да изследваме поотделно всяка от страните на този парадокс с различните ѝ особености. Първо ще стане дума за положението на човека.

## Човешкият отклик

Правилното понятие, което трябва да се използва за тази истина, е *отклик*. “Аз потърсих Господа - казва Августин, - защото

то Той вече ме бе открил.” Всеки, който познава Христос, си дава сметка, че всъщност е бил намерен. Спасението не е нещо, което човек открива по собствена инициатива, но “ние обичаме [Него], защото първо Той възлюби нас” (I Йоан 4:19).

В началото на спасителния процес преживяваме нещо като пробуждане. Посредством проповед, свидетелство, песен или някаква случка по Божия промисъл Святият Дух отваря очите на грешника, който е мъртъв в своите престъпления и грехове (Еф. 2:1) и му разкрива неговото изгубено състояние. Когато Бог се открие и говори на човешкото съзнание, Той полага основата за спасителния отклик.

Търсенето на Бога включва няколко действия: изповядване на греха, покаяние и вяра. Всяко едно тях трябва да се разглежда в светлината на библейското богословие.

*Изповед.* Гръцката дума (*холологейн*), която се превежда “изповядвам се”, буквално означава “казвам същото нещо”. Ние се изповядваме, когато приемаме онова, което Бог вече знае за нас, т.е. когато се съгласяваме с Божията преценка за нас. Изповядването на греховете значително се различава от признаването на вина. Човек може да се съгласи, че е извършил нещо лошо, но въобще да не изпитва съжаление за това. Дори е възможно да се признае за виновен, когато е поставен на подсъдимата скамейка, но да не чувства онова терзание, което придружава действителната изповед на християнина. Истинската изповед произтича от сърце, поразено от любов.

*Покаяние.* Еврейската дума за “покаяние” означава “обръщам се”. “Върнете се, върнете се... защо да умрете?” - вика пророк Йезекиил (Йез. 33:11). “Нека нечестивият изостави пътя си и неправедният - помислите си, нека се обърне към Господа и Той ще се смили над него, и към нашия Бог, защото Той ще прощава щедро” (Ис. 55:7). Грешникът трябва да се обърне, за да оправи отношенията си с Бога.

Гръцката дума, която се превежда като “покайвам се”, означава “премислям”. Евангелското покаяние, което започва като истинско самопознание, породено от Святия Дух, представлява промяна на решението по отношение на Бога, греха и самия себе си. Принасянето на “плодове, достойни за покаяние” (Мат. 3:8) включва готовност да поправим злото, което сме извършили против Бога и хората около себе си, и промяна в начина на живот. Покаянието изисква да преориентираме живота си към Бога и Неговия праведен път.

Ето какво се казва в Постулат VIII на назарянския *Наръчник*:

Вярваме, че покаянието, което представлява искрена и цялостна промяна на мисленето по отношение на греха и включва чувство за лична вина и доброволно отвъръщане от греха, се изисква от всички, които с постъпка или умисъл стават грешници против Бога. Духът на Бога дава на всички, които желаят да се покаят, благодатната помощ на сърдечното разкаяние и надеждата за милост, за да повярват в опрощението и духовния живот.

Разбойникът на кръста се покаява, когато извиква: “[Господи] Иисусе, спомни си за мен, когато дойдеш в Царството Си.” Пробуден и изобличен от Божия Дух, той призовава Господа за спасение. Този човек няма възможност да принесе никакви други “плодове, достойни за покаяние” освен горещата си молба. Независимо от това Исус му отговаря: “Днес ще бъдеш с Мен в рай” (Лука 23:42-43).

Не всички християнски мислители поддържат идеята за необходимостта от покаяние като подготвителна стъпка към спасението. Две са основанията, поради които се поставя под съмнение правилността на покаянието като отклик на първоначалния призив на благовестието. Като първа причина се разглежда промяната, направена в тайнството епитимия през ранните векове на католицизма. Отначално то включва четири стъпки: 1) покаяние, 2) изповед, 3) удовлетворение и 4) опрощение на греховете. По-късно се казва, че покаянието е характерно единствено за християните и че човек, който се намира в смъртен грях, не може да го изпита. Ето защо покаянието се заменя с *разкаяние*. Да се разкайваш, означава просто да съжаляваш, че са те *хванали* на местопрестъплението, докато покаянието включва истинско съжаление, че си *съгрешил*. Ето защо под покаяние в римокатолическото богословие се разбира изявата на някаква християнска добродетел, а не подготовката за оправданието.

Интересно е, че и Мартин Лутер, и Жан Калвин – основните фигури на протестантската Реформация – също гледат на покаянието като на нещо, което трябва да се практикува *в хода на* християнския живот. Всъщност Калвин многократно и непрекъснато подчертава, че покаянието заема централно място в “процеса” на освещението. Ето защо християните от Реформиращ-

ната църква редовно изповядват греховете си публично и в личната си молитва.

Както Калвин, така и Лутер повдигат и второ възражение: изискването човек да се покае, преди да бъде оправдан, поставя в опасност протестантското убеждение, че спасението е *само по благодат*. Реформаторите смятат, че когато покаянието идва преди спасителната вяра, то е просто добро дело, което ни отвежда обратно при идеята за спасение чрез праведни дела. Точно тази позиция стои в основата на много подходи към евангелизаторството, които наблягат на призива “повярвай” и “приеми”, но не казват нищо за покаянието.

Уесли обаче смята, че е библейско хората да бъдат призовавани към покаяние за греховете си. В същото време той държи и на протестантския принцип *sola fide*. Единственото условие за спасение е вярата. Но поради грешното човешко естество покаянието е необходимо, преди да може да се упражнява вярата. Грешникът, който е обърнал гръб на Бога, не е способен да възложи упованието си на Христос.

*Вяра.* Връзката между покаянието и спасението е вярата – упованието в Христос и само в Него. Да повярваш, означава да призовеш Господното име подобно на умирация на кръста разбойник. Да повярваш, означава да намериш покой в Христовото обещание: “Който дойде при Мен, никак няма да го изгоня” (Йоан 6:37). Да повярваш, означава да положиш целия си товар върху Христос, да се довериш на заслугите на Неговия живот, смърт и възкресение. По думите на Джон Уесли вярата е “упование в... Христос като *даден за нас и живеещ в нас* и вследствие от това... обединяване с Него, прилепване към Него като наша “мъдрост, праведност, освещение и изкупление” или, с една дума, като наше спасение”<sup>40</sup>. Всичко, което предхожда този акт на вярата, в това число и покаянието, само прокарва пътя към окончателното обединяване с Христос. Единствено Господ спасява. Като отдава славата само на Бога, вярата с благодарност приема дареното спасение (вж. Римл. 4:20-25).

## Божественото дело

Както вече стана въпрос в предишната част, нито покаянието, нито вярата ни спасяват. Спасението прилича много на електри-

<sup>40</sup> “Salvation by Faith.” *Standard Sermons*. Ed. Edward H. Sudgen, London, 1921, 1:40-41.

ческа верига, която изисква наличието на отрицателен и положителен полюс, преди да бъде затворена и крушката да светне. Човешкият отклик е от голямо значение, но Бог трябва да “затвори веригата” чрез божествен спасителен акт, преди човекът да може да каже, че наистина е спасен. Това е срещата на *Бога с човека*.

Няколко са начините, по които в Новия Завет се гледа на спасението, предоставяно на каещия се вярващ грешник като дар от Бога чрез Христос. Първо, да повярваш в Христос, е равностойно на това да бъдеш оправдан. Да бъдеш оправдан, означава, че чрез твоето упование в Христос и Неговата умилюстителна смърт, ти заставаш пред Бога така, сякаш никога не си съгрешавал! Или, казано по най-простия начин, означава опрощение чрез кръвта на Исус и приемане от Бога.

Оправданието е юридическа метафора и води началото си от съдебните процедури. Бог е Съдията, който произнася присъдата на обвиняемия. Ако доказателствата са незадоволителни, за да докажат вината на подсъдимия, съдията правилно и справедливо го обявява за невинен (оправдан). Но ако доказателствата без съмнение доказват вината му и въпреки това съдията го обяви за невинен, от гледна точка на правосъдието този акт ще се сметне за скандален. Ето защо Павел посочва, че делото на Христос предоставя на Бога възможността да бъде едновременно праведен и да оправдава този, който вярва в Исус (Римл. 3:26).

Всичко това означава, че самият Съдия (в Христос) понася вината в собственото Си сърце и изтърпява позора, за да може да признае затворника за невинен. Ако не разберем, че Съдията е този, който поема греха и че не става въпрос за удовлетворяването на някакъв абстрактен закон, ще стигнем до изопачено виждане за Бога и за изкупителното дело на Христос. Така става с някои теории за *удовлетворението*, които се опитват да обяснят умилюстителното.

Вярваме, че оправданието е онзи милостив и справедлив акт на Бога, чрез който Той дава пълно опрощение на цялата вина и съвършено освобождение от наказанието за извършените грехове и допуска при Себе Си като праведни всички, които вярват в Исус Христос и Го приемат като Господ и Спасител.

—*Наръчник*, Постулат IX

Резултатът от оправданието е *примирение*, т.е. помирение. “И така, оправдани чрез вяра, имаме мир с Бога чрез нашия Господ Исус Христос” (Римл. 5:1). Чрез оправданието от нас се отнема *вината* за греха, а чрез примирението – *враждата* с Бога.

Без съмнение примирението е основната метафора за отношенията между Бога и човека. Думата, превеждана като “умилостивение” в Новия Завет (само в Римл. 5:11), може също така да се предаде като “примирение”, както е в РИ и в много други съвременни преводи. Причината примирението да се приема като основна метафора е, че то е характерно за сферата на човешките отношения, за семейното битие. Тази област по-точно отразява решаващите въпроси за спасението, а другите метафори трябва да бъдат подчинени на нейната гледна точка.

Много неправилни разбирания за Христовото дело възникват поради факта, че се отдава решаващо значение на правните метафори (напр. оправданието), вместо те да се тълкуват в личен план. Това донякъде се оказва неизбежно, тъй като 1) западното богословие възниква първоначално в римското общество, което особено държи на закона и реда, и 2) някои от най-влиятелните теоретици на богословския въпрос за умилостивението са юристи. Тертулиан, юрист по професия, оказва огромно, но понякога неподозирано влияние върху западното богословие в това и в други отношения. Със своите убедителни прозрения Джон Уесли пък се приближава много до източното християнство с неговия по-мистичен и личен характер.

Тук също трябва да отбележим, че човекът е този, който се примирява с Бога, а не обратното. Ние сме бунтовници, врагове и нашият грях (своеволие) препречва пътя ни към спасението. Бог, подобно на бащата на блудния син, е винаги готов да приеме детето си, когато то “дойде на себе си”, когато преглътне гордостта си и се завърне при Отца. Павел подчертава това, когато описва делото на Христовия посланик, чийто призив гласи: “примирете се с Бога” (II Кор. 5:20).

В мига, в който покаяният се грешник бъде оправдан и примирен с Бога, той получава *осиновение* като член на Божието семейство. “И понеже сте синове, Бог изпрати в сърцата ни Духа на Сина Си, Който вика: Авва, Отче! Затова не си вече роб, а син; и ако си син, то си Божий наследник чрез Христос” (Гал. 4:6, 7; ср. Римл. 8:14-17). “Така Самият Дух свидетелства заедно с нашия дух, че сме Божии чада” (Римл. 8:16). Божият Дух уверява покаялия се грешник, че сега вече е Божие дете, и поражда в сърцето

му вика: “Отче, скъпи Отче!” със същата спонтанност, с която малкото бебе казва: “Авва!” или “Тате!”

Освен това в момента, в който е оправдан, примирен и осиновен, повярвалият също се ражда от Духа, става новороден чрез силата на Бога. Той се ражда отново! Когато се роди, едно бебе започва да диша, да плаче, да вижда и да чува. По същия начин и новороденият вярващ получава диханието на Духа и извиква към Бога. Очите му сега се отварят, за да види Божието лице в Исус Христос, а ушите му се отпусват, за да чуе Божия глас в Словото Му!

## Новият човек

До този момент нашият анализ на спасението би могъл да се възприеме в изключително индивидуален аспект. Но от гледна точка на библейската вяра, това би било изопачение. Въпреки че спасението изисква личен отклик от страна човека и всеки трябва сам да вземе решение въз основа на дадената му благодат, спасението ни прави част от един нов ред, от една нова общност, от един нов свят.

Богословието на Новия Завет се основава на гледната точка, която намира израз в целия Завет и може да се смята за негов главен мотив. Това е идеята, която се корени в еврейската апокалиптична мисъл за *двата свята*: настоящият, който е зъл, и бъдещият, който е светът на Царството.

Позицията на новозаветните автори е, че макар настоящият свят още да не е отминал, както смятат за необходимо юдейските апокалиптици, новият е навлязъл в него и двата съществуват едновременно. Следователно новият ред е нахлул в стария и предвещава неговото окончателно унищожаване. Хората или живеят в настоящия свят под властта на Сатана – “богът на този свят” (II Кор. 4:4) - и демоничните сили, или са част от новия свят или ред, т.е. Божието царство.

Това всеобхватно значение има предвид Павел, когато пише: “Затова, ако някой е в Христос, той е ново създание; старото премина; ето [всичко] стана ново” (II Кор. 5:17). Старият свят е отминал, новият вече се е появил и този, който е в Христос, е станал част от новия. Да повярваш в Христос, учи Павел, означава да преминеш от старото създание в новото. Когато Исус умира, старото създание също умира (условно) с Него, а когато възкръсва,

и новото създание започва (условно) да съществува. Да повярваш в Христос, означава да влезеш в сферата на Неговата смърт и възкресение и да станеш част от новото творение, на което Той поставя началото.

Ето защо новият човек представлява една *обща* реалност. Въпреки че всеки, който е преживял преобразяващата благодат на Исус в собствения си живот, може да свидетелства за този “нов живот” (Римл. 6:4), от голямо значение за библейската вяра е, че истинският християнин е част от един нов род. Павел описва очертанията на тази нова реалност (новия човек) в Еф. 2:11-15.



## Осма глава

# Освещението

“Освещението” е силна дума, която предизвиква объркване у много хора. Тя обаче отразява едно понятие, което стои в самата основа на библейското откровение. Бихме могли да я съпоставим с друга основна дума, превеждана като “святост”, чието значение ще разгледаме първо, за да можем по-добре да разберем какво представлява освещението.

Еврейската дума *кодеш*, която се превежда като “свят”, първоначално означава “отделен” и се използва предимно по отношение на Бога. Чрез нея се говори за онова, което е отличително божествено. Святостта на Бога Го различава и отделя от цялата ограничена действителност. Хората, предметите или местата могат да станат производно “святи”, като бъдат свързани с Бога по някакъв начин – например в ролята си на Негово притежание или на място, където Той се е разкрил, или по друг подобен начин.

Актът или процесът, при който ограничените обекти стават “святи”, се нарича “освещение”. Можем да кажем, че “освещавам” означава “правя свят”. В Стария Завет се описват конкретни ритуали, чрез които това става възможно. В този смисъл понятието “освещение” може да се поясни с определението *ритуално*. Ритуалната святост или освещение предава качеството “принадлежащ на Бога” или чрез допир, или чрез акт на посвещение.

Ритуалната святост не предполага непременно нравствено съдържание. Всъщност човек доста се озадачава, когато в Стария Завет се натъкне на словосъчетанието “свещени проститутки”. В Израел обаче нравственият елемент се появява много скоро като отличителна черта на святостта и намира изричен израз в

текстовете на пророците. Това е и причината изследователите да говорят за *пророческа святост*, за да опишат онова разбиране за святостта, което е нравствено по своята същност.

Въпреки че Исус говори за ритуалното осветление (Мат. 23:17, 19), Той съвсем ясно се придържа към типичното пророческо учение. Павел развива този възглед по отношение на християнския опит, така че обикновено посланията служат като основа за християнското учение за осветението. Именно там езикът на “святостта” най-ясно се прилага към живота, и то винаги с някакъв нравствен оттенък.

Когато развиваме идеята за осветението като една от страните на по-широката тема за спасението, би било полезно да имаме предвид ясното разграничение, което Джон Уесли прави между оправдание и осветение: *Оправдаването представлява относителна промяна, а осветението – действителна*. Като се възползваме от това важно прозрение, което е богословски издържано, ние ще можем задоволително да изследваме многообразните употреби на понятието осветение в дискусиите върху учението.

Направеното от Уесли разграничение, което е в съответствие с общоприетия новозаветен възглед, предполага нравствена, а не ритуална отсянка в значението на осветението. Ако някой човек или предмет се освещава ритуално (отделя), той не търпи задължително вътрешна (действителна) промяна. Можем да премине през ритуално осветение, без да бъдем нравствено преобразени. Но, ако се придържаме към определението на Уесли за осветението, такива промени трябва да настъпят.

Като нарича оправданието “относителна промяна”, Уесли има предвид промяна на стоенето по отношение на Бога – виновността се превръща в невинност. Оправданието само по себе си не включва действителна промяна в човека. Ето защо то може *логично* да се разграничи от осветението, въпреки че, както ще видим по-нататък, между тях няма хронологична разлика. Също така поради тази причина можем да покажем библейски и богословски, че осветението логично идва след оправданието, защото Бог не приема хората въз основа на тяхната святост, а “такива, каквито са”. Ето защо е логично оправданието да предхожда осветението във взаимоотношенията между човека и Бога (вж. седма глава).

Съгласно определението на Уесли, че осветението представлява *действителна* промяна, съществуват няколко ме-

тафори за спасението, които трябва да се разглеждат като отделни части на по-обхватната истина за освещението. Те са новорождението, израстването в благодатта и пълното освещение. Ако ограничим използването на понятието до значението *пълно* освещение, ще ни бъде трудно да разберем различните му употреби в Новия Завет в зависимост от контекста.

*Новорождение.* В смисъла, в който се употребява тук, новорождението не е библейско понятие, а е създадено от богословите, за да обозначи онова, което Исус нарича на едно място ново раждане (Йоан 3:3 и сл.). Понятието има за цел да покаже, че някой, който е бил мъртъв в греха, е получил нов живот. Това духовно възкресение представлява действителна промяна.

Влятият нов живот е свят по своето естество и качество. В духовната област е невъзможно да се направи разлика между “живот” и “качество на живот”, както някои са се опитвали. Ето защо според Уеслиевата терминология новорождението е еднозначно на *първоначалното освещение*. Това обяснява защо е правилно твърдението, че всички християни са осветени, но не *напълно*. Става въпрос за нещо повече от ритуална “принадлежност на Бога” чрез “отделяне”. Новорождението е истинско преобразяване, като се преминава от смърт в живот. Павел изяснява това, когато се обръща към коринтските християни като към “осветените в Христос Исус, призвани да бъдат светии” (I Кор. 1:2). Фактът, че той влага нравствен смисъл в тези думи, е изразен недвусмислено в 6:9-11: “Или не знаете, че неправедните няма да наследят Божието царство? Не се заблуждавайте. Нито блудниците, нито идолопоклонниците, нито прелюбодейците, нито прелъстителните на юноши, нито хомосексуалистите, нито крадците, нито сребролюбците, нито пияниците, нито хулителите, нито грабителите ще наследят Божието царство. И такива бяха някои от вас; но вие измихте себе си от такива неща, но се *осветихте*, но се оправдахте в името на Господ Исус Христос и в Духа на нашия Бог” (курсивът е добавен). Когато обаче прочетем внимателно цялото писмо, няма да остане никакво съмнение, че всъщност коринтяните не са *напълно* осветени.

*Израстване в благодатта.* Ако израстването в благодатта се разглежда от новозаветна гледна точка, тогава то също спада към освещението. Най-простото определение за това явление в

живота на християнина е: *нарастващо привеждане в съответствие* с Христовия образец.

Какво включва духовното израстване, е описано най-ясно във II Пет. 3:18: “Но растете в благодатта и познаването на нашия Господ и Спасител Исус Христос.” Съотносителните понятия “израстване” и “познание” неслучайно са свързани помежду си. Колкото по-добре човек *опознава* Христос, толкова повече благодатта на Бога чрез Святия Дух го подтиква да привежда живота си в съответствие с това. По-внимателното изследване на Павловите послания ще покаже, че апостолът поставя силно ударение върху познанието като изключително важно за съзряващия християнски живот със същите изводи, които следват и от Второто послание на Петър.

*Пълно осветление.* Макар разнообразни страни на осветението да се обсъждат с различно ударение в хода на цялата история на християнската мисъл по въпроса за християнския живот, Джон Уесли е този, който през XVIII в. възвръща на вселенската Църква учението за пълното осветение или за съвършенството на християнина. Ето какво пише той за себе си и за своя брат: “През 1729 г. двама младежи, докато четяха Библията, разбраха, че не могат да се спасят без святост, устремиха се към нея и подбудиха и други да сторят същото.”

Една от неповторимите особености на учението на Уесли е, че той определя съдържанието на осветението като *любов*. По този начин той е в съгласие с дългата традиция на учението за християнското благочестие. И така, любовта е първоначалното преживяване на всички новородени вярващи. Именно нейното развитие в човека е същността на израстването в благодатта и именно качествено усъвършенстване на любовта Уесли нарича пълно осветение, като отказва да даде на това понятие каквото и да било друго съдържание. Дори нещо повече, с това определение за Уесли става богословски възможно да направи новаторското и привлекателно твърдение, че подобна съвършена любов е постижима в сегашния живот.

Най-понятното обобщение на това учение откриваме в “Просто описание на християнското съвършенство”. Като твърди, че съвършената любов може да се постигне в този живот, Уесли пише:

1. Съществува такова нещо като съвършенството, понеже за него многократно се говори в Писанието.

2. Съвършенството не идва толкова рано, колкото оправданието, понеже тези, които са оправдани, са призвани да се стремят към съвършенство (“нека се стремим към съвършенство”);

3. То не настъпва чак в края на живота на христианина, тъй като св. Павел говори за живи хора, които са съвършени.<sup>41</sup>

## Какво представлява пълното осветление?

На 1 януари 1733 г. Уесли проповядва пред Оксфордския университет в църквата “Дева Мария” на тема “Обрязването на сърцето”. Ето какво казва той за християнското съвършенство: “Това е онази свойствена за душата склонност, която в Свещените Писания се нарича святост и под която направо се разбира очистването на човешката същност от греха, “от всяка плътска и духовна нечистота”, и, вследствие на това, надаряването на човешката същност с онези добродетели, които са били в Христос Исус, преобразяването ѝ “чрез обновяването на ума” по такъв начин, че да бъде съвършена, “както е съвършен вашият небесен Отец”.”<sup>42</sup>

Уесли казва още: “Христовото благовестие не познава друга религия освен обществената; друга святост освен обществената. *Вярата, която действа чрез любов*, е дължината, широчината, дълбочината и височината на християнското съвършенство.”<sup>43</sup>

“Пълното осветление – поучава той – не е нищо повече, нито по-малко от чиста любов – любов, която прогонва греха и управлява и сърцето, и живота.” “То е любов, която изключва греха, която изпълва сърцето и завладява цялата душа... Защото докато любовта обхваща цялото сърце, какво място има в него за грях?”<sup>44</sup>

Андерс Нигрен нарича Римл. 5:5 Павловата версия на Петдесетница: “защото Божията любов е изляна в сърцата ни чрез дадения ни Свят Дух”.

Колин Уилямс пише: “Най-силната страна на учението на Уесли е, че той правилно осмисля делото на осветлението като дар, божествено дело, извършвано от Бога и приемано чрез вяра.

<sup>41</sup> WESLEY, John. *A Plain Account of Christian Perfection*. Kansas City, 1966, p. 114.

<sup>42</sup> Ibid., p. 12.

<sup>43</sup> *Works*, 14:305.

<sup>44</sup> Ibid., 6:46, 52.

Съществува постепенно преобразяване, което е следствие от ежедневните ни взаимоотношения с Христос. Нуждата от това постепенно преобразяване продължава цял живот, но съществува и обещанието да получим като незабавен дар ненарушено общение с Христос.”<sup>45</sup>

## **Освещението – кулминационен момент или процес?**

Уесли пита: “Дали смъртта спрямо греха и обновлението в любовта е постепенен процес или става незабавно?” Отговорът, който той дава, е класически:

Човек може да умира известно време, но всъщност не е умрял, докато душата му не се отдели от тялото. В същия този миг той заживява във вечността. Така човек може и да умира за греха в продължение на известно време, но да не е още мъртъв спрямо него, докато той не се отдели от душата му. В същия този миг вярващият заживява живота на любовта пълноценно. И както промяната, която настъпва, когато тялото умре, е от различен вид и е безкрайно по-голяма от която и да било позната нам промяна, да, толкова голяма, че дори е невъзможно да я схванем, по същия начин промяната, която настъпва, когато душата умира към греха, е от различен вид и е много по-голяма от която и да било промяна в миналото, по-голяма, отколкото човек може да схване, преди сам да преживее. Въпреки това обаче той продължава да израства в благодатта, в познанието на Христос, в любовта и образа на Бога. И така ще бъде не само до смъртта му, но и през цялата вечност.<sup>46</sup>

Към края на “Простото описание” Уесли отбелязва следното възражение: “Но при някои тази промяна не става незабавно.” Ето какъв е неговият отговор: “Те не осъзнават мига, в който се е извършила. Често е трудно да доловим мига, в който човек умира, но въпреки това в определен момент краят на живота настъпва. И ако някога идва краят на греха, би трябвало да има последен момент от неговото съществуване и първи момент на освобождението ни от него.”<sup>47</sup>

<sup>45</sup> WILLIAMS, Colin. *John Wesley's Theology Today*. London, 1962, p. 186.

<sup>46</sup> *A Plain Account*, p. 62.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 115.

## Как да очакваме настъпването на тази промяна?

Уесли дава следния отговор на този въпрос:

Не с равнодушно безразличие или лениво бездействие, а с пламенно и пълно подчинение, с ревностно спазване на всичките заповеди, с бдителност и болезненост, като се отричаме от себе си и ежедневно носим кръста си, както и с усърдна молитва и пост и с внимателно вслушване във всички Божии наредби. И ако някой мечтае да постигне тази промяна по друг начин (да, или да я задържи, след като я е получил дори в най-голяма степен), той мами собствената си душа. Вярно е, че я получаваме само с проста вяра, но Бог не ни дава и не ще ни дава тази вяра, ако не се стремим към нея с пълно усърдие, по начина, по който Той е определил<sup>48</sup>.

Но не можем ли да продължим да живеем в мир и радост, докато станем съвършени в любовта?

Със сигурност можем, тъй като Божието царство не се разделя против себе си. Следователно вярващите не бива да се обезсърчават дотам, че да не се радват “всякога в Господа”. Но в същото време може силно да ни боли от грешната природа, която все още остава в нас. Добре е, че имаме такова пронизващо усещане и енергичното желание да се избавим от нея. Но това би трябвало само да ни подтикне още по-усърдно да предаваме всеки един момент от живота си на нашия по-силен Помощник.... И когато чувството за грях в нас е най-силно, усещането за Неговата любов би трябвало да бъде още по-силно<sup>49</sup>.

Една от най-полезните проповеди на Уесли по тази тема носи заглавието “Способите на Сатана”. Той предупреждава:

Нашият хитър противник се стреми да превърне убеждението ни относно необходимостта от съвършена любов в повод да наруши нашия мир чрез съмнения и страхове [и] да отслаби и унищожи вярата ни... Но ако оставим вярата си, синовната си убеденост в един Бог, който обича и прощава, това означава край на нашия мир, тъй като основата, върху която той се е крепял, е съборена...

---

<sup>48</sup> Ibid., п. 62.

<sup>49</sup> Ibid., п. 63, от проповедта на Уесли върху Римл. 8:1.

Каквото и да нанася удар в тази посока, то нанася удар на самия корен на святостта – и... доколкото успява, изскубва самия корен на цялото Божие дело<sup>50</sup>.

“Опрощаващата любов стои в основата на всичко” - настоява Уесли. Да я изгубиш от погледа си, означава да попаднеш под облак от осъждане. Но да благодарим на Бога! “Сега няма никакво осъждане на тези, които са в Христос Исус, които ходят не по плът, но по Дух” (Римл. 8:1), *дори и за оставащ в тях грях*. Онези, които още не са цялостно осветени, могат според Писанието винаги да се радват (I Сол. 5:16) на опрощаващата Божия любов.

### **Да продължаваме по пътя към съвършенството**

Макар че оправданият грешник, който ходи пред Бога, като доверчиво Му се подчинява, е свободен от осъждане, въпреки че вътрешният грях остава, в живота му няма място за безнравственост под предлога, че “Бог ще се погрижи”. Кларънс Бенс отбелязва, че цялостното богословско разбиране на Уесли намира израз в непрекъснатата употреба на заповедта да “продължаваме”.

Животът на християнина е път към Царството и всеки поклонник, тръгнал по този път, трябва да продължи да върви напред, като минава през различните етапи от реда на спасението – от покаянието през новородението към пълното осветение и дори отвъд него – към израстването в съвършенство. Уесли предупреждава хората, които са склонни да се отпуснат, че “е невъзможно християнинът да запази онова, което е получил, без да го усъвършенства,” без да жадува за святост. Всеки трябва да се стреми към целта, а тя не е нищо по-малко от съвършенство, от чистота на сърцето и живота<sup>51</sup>.

Да бъдеш християнин, прилича на каране на колело – ако спреш, падаш. Но за християнина, който разбира *благовестие-то* на освещението, “да продължава”, не е въпрос на безплодно *човешко* старание, а изисква той да отвори живота си за силата и действието на Бога, като е уверен, че “Онзи, Който е започнал

<sup>50</sup> Works, 6:36-37.

<sup>51</sup> BENCE, Clarence. “The Wesleyan Syndrome.” *Preacher’s Magazine* 55, no. 2:54.



добро дело във вас, ще го усъвършенства до деня на Исус Христос” (Фил. 1:6). В съответствие с това Уайли посочва, че е по правилно да се преведе увещанието да “се стремим към съвършенство” от Евр. 6:1 като “да *бъдем носени* към съвършенството”. Глаголът е в страдателен залог. Въпреки че активното участие на човека не се изключва, езиковата форма разкрива, че усъвършенстването е божествено дело. Образът, който глаголът извиква в ума, е на кораб, който се носи с опънати от вятъра платна. Уесткът приема това като призив за “лично предаване на една деятелна сила”. “Силата действа, трябва само да се предадем на нея.”<sup>52</sup> Това предаване на Божията освещаваща сила и действие се нарича “почивка на вярата”. Вярата, която очиства сърцето и го усъвършенства в любов, е момент на пасивност, в който *Бог* действа, докато ние се облягаме на Неговото обещание и промисъл. “Следователно за Божия народ остава една съботна почивка. Защото онзи, който е влязъл в Неговата почивка, той си е починал от своите дела, както и Бог от Своите Си” (Евр. 4:9, 10).

В проповедта си “Библейският път за спасение” Уесли обрисова вярата, която очиства душата и я усъвършенства в Божията любов:

Тя е божествено свидетелство и убеждение, на първо място, че Бог е обещал това в святото Писание. Докато не бъдем напълно удовлетворени в тази насока, не можем да направим ни една стъпка по-нататък. А за да получи разумният човек подобно удовлетворение, едва ли е нужно нещо повече от древното обещание: “Господ, Твоят Бог, ще обреже сърцето ти и сърцето на потомството ти, за да обичаш Господа, твоя Бог, с цялото си сърце и с цялата си душа, за да живееш.” Колко ясно тези думи изразяват състоянието да си усъвършенстван в любовта! Колко силно говорят за това да си спасен от всеки грях! Защото докато любовта обхваща цялото сърце, какво място има в него за грях?

Тя е божествено свидетелство и убеждение, на второ място, че това, което Бог е обещал, Той е способен да го извърши. Следователно като признаваме, че “за хората... е невъзможно”... да очистят сърцето си от греха и да го изпълнят с всяка святост, твърдим, че подобно нещо не представлява никаква трудност в

<sup>52</sup> WILEY, H. Orton. *The Epistle to the Hebrews*. Kansas City, 1959, p. 202.

случая, тъй като “за Бога всичко е възможно”... Ако Той говори, ще стане.

На трето място, тя е божествено свидетелство и убеждение, че Бог може и е готов да направи това сега. И защо не? Нима за Него един миг не се равнява на хиляда години? Той не би искал повече време, за да изпълни волята Си. И не би искал или чакал да станат по-*достойни* или по-*подготвени* хората, които е благоволил да почете. Ето защо във всеки един момент можем дръзновено да кажем: “сега е спасителен ден”....

Към увереността, че Бог може и желае да ни освети сега, трябва да се прибави още нещо – божественото свидетелство и убеждение, че Той го прави. В същия час то става – Бог казва на най-вътрешната ни душа: “Нека... бъде според вярата” ти. И тогава душата е чиста от всяко петно грях, чиста е “от всяка неправда”. Тогава вярващият преживява дълбокото значение на тези тържествени думи: “Но ако ходим в светлината, както е Той в светлината, имаме общение един с друг и кръвта на Сина Му Исус Христос ни очисти от всеки грях.”<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> *Standard Sermons*, 2: 457-59.

## Девета глава

# Църквата

След като се запознахме с учението за спасението, в тази глава ще изследваме по-обстойно неговите общи измерения, защото макар човек да се спасява като отделна личност, той не е изолирана единица. Християнството не е индивидуалистична религия, която гледа на хората като на несвързани помежду си “атомни частици”. Както казва Джон Уесли: “По своята същност християнството е обществена религия и превръщането ѝ в религия на отделния човек е равносилно на унищожението ѝ.”<sup>54</sup>

В ранната църква няма независими вярващи. В момента, в който някой повярва в Христос, той се включва чрез кръщение във видимото събрание на Христовото тяло, т.е. църквата. Толкова просто е всичко. Точно както в Стария Завет спасението означава да станеш част от Божия народ (Израел), така в Новия то означава да станеш свързан с останалите вярващи, които съставляват църквата. Всяко друго разбиране за спасението е немислимо.

С времето тази новозаветна вяра и практика довежда до поява на учението, че единствено в *институционалната* църква има спасение. Ако някой е кръстен и участва в Господната трапеза, той автоматически се смята за християнин. Институционалната религия само измества живото християнство. Тогава Лутер и реформаторите издигат глас на протест и възстановяват новозаветното учение за спасение чрез лична вяра в Христос. По-късно Джон Уесли се появява в Англия и проповядва същото протестантско послание.

---

<sup>54</sup> Works, 5:296.

Нито първите реформатори, нито Уесли се отказват от тайнствата или новозаветното учение за църквата. Техните проповеди и напътствия ѝ вдъхват нов живот и възстановяват библейското място на тайнствата. Но тяхното учение става основа за появата на един нов вид пиетизъм, който отхвърля новозаветното учение за тайнствата и истинското естество на църквата. Според тази традиция кръщението и членството в църквата не са задължителни, а спасението започва да се превръща в чисто индивидуален стремеж към благочестие и святост.

Това, което трябва да разберем, е, че подобен индивидуалистичен вид религия не отговаря на новозаветното християнство, а по-скоро представлява съвременна религия, която е повече задължена на езическия Ренесанс, отколкото на протестантската Реформация! Крайно време е да възстановим новозаветното учение за църквата.

Новозаветните автори използват няколко образа, за да опишат тази общност от хора. Тук ние ще се спрем на два от тях.

## Божи народ

На първо място, от Новия Завет става ясно, че сега християнската църква е истинският Божи народ, новият Израел. Хората, които имат вярата на Авраам, а не просто неговата кръв във вените си, са истинските му потомци и наследници на обещанията, които Господ му дава (вж. Римл. 9:6-9). Църквата като *еклесия*, т.е. събрание на призованите, води началото си от призоваването на Авраам, описано в Битие 12 глава. И както Авраам се оправдава чрез вяра в словото на обещанието, така и ние се оправдаваме чрез вяра в Христос - Божието Слово, което съдържа обещание към всички (Римл. 4 гл.). Авраам приема обрязване като белег и печат на праведността, която притежава чрез вяра, докато още не е обрязан (Римл. 4:9-13). Ние се кръщаваме във или с вода като белег и печат, че сме в Христос (6:3-4). Но и Авраам, и всички, които имат неговата вяра, са част от онзи един-единствен истински Божи народ, който съществува в непрекъснатата последователност от почти 2000 години преди Исус.

Ето защо когато Петър пише на християните в ранната църква, той може да ги нарече *Диаспора* – Божия избран народ, разпръснат по целия свят (I Пет. 1:1). Затова и по-нататък може да им каже: “Вие, обаче, сте избран род, царско свещенство, свят

народ, народ, които Бог придоби, за да възвестява превъзходствата на Този, Който ви призова от тъмнината в Своята чудесна светлина; вие, които някога не бяхте народ, а сега сте Божий народ” (2:9-10). Това са почти същите думи, които четем в Изх. 19:5-6 и Втор. 7:6.

В Новия Завет се заявява, че чрез смъртта и възкресението на Исус “средната стена,” разделяла евреите и езичниците в Божия Израел, е разрушена завинаги в християнската общност, която е Христовото тяло и истинският Божи храм (Еф. 2:11-22). Старозаветните забрани относно храната и облеклото са приковани на кръста заедно с ритуалността на Моисеевия закон. Старозаветните обичаи и жертви са “сянка на онова, което ще дойде, но тялото е Христово” (прочетете Кол. 2:9-23).

Древният Израел представлява национална общност, която се отличава с обрязването, спазването на седмия ден – “съботата” – и ритуалния закон. Исус Христос основава новия Израел като народ на вярата, всемирна общност, в която “няма вече юдеин, нито грък, няма роб, нито свободен, няма мъжки пол, нито женски; защото вие всички сте едно в Христос Исус” (Гал. 3:28). “И на всички, които живеят по това правило, мир и милост да бъде на тях и на Божия Израел” (6:16).

## Тяло Христово

На второ място, Новият Завет учи, че християнската църква е Тяло на Христос – продължението на Неговото присъствие и спасителна дейност на земята. Църквата е избраният от Христос начин да присъства днес в нашия свят. Всичко, което е тялото за човека, това е и църквата за Христос. Както тялото е жив, конкретен израз на истинското естество на човека – неговото невидимо его, - така и църквата е видимото проявление на възкръсналия, прославен Христос.

Всемирната църква е Христовото Тяло, което е единствено, а различните деноминации представляват неговите многобройни исторически проявления, повече или по-малко верни на ума и Духа на Христос. “Има едно тяло и един Дух, както и бяхте призвани към една надежда на званието ви: един Господ, една вяра, едно кръщение, един Бог и Отец на всички, Който е над всички, чрез всички и във всички” (Еф. 4:4-6) – едно Тяло, съживено и осветено от един Дух, спасено и ръководено от една Глава,

Господ Исус Христос. “И [Бог] всичко покори под нозете Му и Го постави да бъде глава над всичко за църквата, която е Негово тяло, изпълнено с пълнотата на Този, Който изпълва всичко във всички” (1:22-23).

Всяко събрание от кръстени вярващи представлява местно Христово тяло – видимото проявление и *койнония* на Христос за даден момент и място. Единственото Христово Тяло се проявява в местни общества и е налице в местното събрание на вярващите, в което присъства Христос със Своето спасение и утешителна близост.

Христос се възплъщава *всемирно* в тази голяма общност на всички вярващи – “обществото на светиите”, което се простира назад до Исус и апостолите и напред до свършека на всичко, когато Господ се върне, и включва в себе си всички хора, които са в Христос, където и да се намират, както живите, така и мъртвите.

Христос се възплъщава и на *местно* ниво във всяко общество от родени от Духа, кръстени вярващи, които изповядват Неговото име и Му се покланят с дух и истина. За всяко едно такова тяло от вярващи Павел казва: “А вие сте Христово тяло и поотделно - части от Него (I Кор. 12:27). Или: “Защото както имаме много части в едно тяло, но не всички части имат същата служба, така и ние, мнозината, сме едно тяло в Христос и всеки от нас сме части, един на друг” (Римл. 12:4, 5).

Такова разбиране определя що е грях за църквата. На онези в коринтската църква, които твърдят, че безнравствеността не е проблем, Павел пише: “Не знаете ли, че вашите тела са части на Христос? И така, да отнема ли от Христос частите Му и да ги направя части на блудница? Да не бъде! Или не знаете, че който се сношава с блудница, е едно тяло с нея? Защото казва: “Двамата ще бъдат една плът.” Но, който се съединява с Господа, е един дух с Него” (I Кор. 6:15-17).

По този начин се определя същността на греха не само по отношение на света, но и всред Христовото Тяло. В църквата това е независимият дух, който поставя моите мисли, желания, лична слава на мястото на любящото подчинение на духа на любовта или Духа на Христос, който обитава всред Неговото тяло. (Вж. I Кор. 12:12-27.)

Това разбиране за църквата определя и нейната мисия: да продължи служението на Исус на земята (Деян. 1:1; Лука 4:16-21). Възкръсналият Исус все още казва и на нас, както на първите си

ученици: “Както Отец изпрати Мен, така и аз изпращам вас” (Йоан 20:21).

Когато разберем църквата в светлината на Новия Завет, ще се съгласим с древния епископ, който казва: “Онзи, който иска да има Бога за свой Отец, трябва да има и Църквата за своя майка.” Извън библейската църква *няма* спасение!

## Кои са белезите на църквата?

Оказва се, че учението за църквата е изключително опасна тема за християнските мислители. Не на последно място сред причините за това е неизбежната тенденция на обществата от вярващи да се превръщат просто в институция. Оттук възниква проблемът за разграничаването на институцията като такава от истинската църква. В резултат на объркването в умовете на много хора църквата започва да се разисква в социологичен вместо в богословски план.

Възникналата трудност вследствие на институционализирането на църквата кара Бл. Августин да въведе в сферата на християнската мисъл разграничението между *видима* и *невидима* църква. Днес много богослови поставят това разграничение под въпрос, защото според тях понятието *невидима* предполага, че по някакъв начин църквата не се състои от хора от плът и кръв. Всъщност обаче в него се влага друг смисъл.

В контекста на църквата като институция подобно разграничение е не само полезно, но и необходимо, точно както е необходимо Павел да напише: “Не всички онези са Израел, които са от Израел” (Римл. 9:6). И най-обикновеният наблюдател ще бъде принуден да признае, че ако се отнасяме сериозно към написаното в Новия Завет, не можем да приравним без остатък деноминациите (взети заедно или поотделно) към църквата. Това повдига богословския въпрос за *белезите на църквата*. Кои са характеристиките на *истинската* (невидима) църква? Отговорът на този въпрос се крие в току-що разгледаните библейски образи и е претърпял историческо развитие.

Първият белег, който можем да споменем и който вероятно е най-същественният, е, че църквата е *основана от Духа*. “Петдесетница е рожденият ден на християнската църква.”<sup>55</sup> При-

<sup>55</sup> WILEY, *Christian Thought*, 3:107.

надлежност към древния Божи народ Израел обикновено се придобива по рождение, но на Петдесетница хората се свързват в неповторима общност посредством действието на Духа. “Църквата е творение на Святия Дух.”<sup>56</sup>

При внимателен анализ на онези случаи в книгата Деяния, в които се описва даването на Духа, става ясно, че при всеки от тях има близка връзка между приемането на Духа и видимото причисляване към другите местни членове на църквата. Никоя отделна личност не получава Духа в качеството си на такава. Точно това следва от метафората на Павел за църквата като Тяло Христово.

Този факт продължава да се приема като белег на църквата през ранните векове на християнството. Ето какво пише Иринея през втори век: “Където е Църквата, там е Божият Дух. И където е Божият Дух, там е Църквата и цялата благодат. А Духът е истината. Следователно онези, които не участват в Духа, не могат да сучат от гърдите на майка си, нито да пият от свежия извор, който извира от Христовото тяло.”<sup>57</sup>

Това ударение върху църквата като единствена по рода си сфера на Духа довежда до резултати, които доста се различават от първоначалното ѝ значение. С нейното отъждествяване с Римокатолическата институция завършва процесът на свързването на Духа единствено и само с църквата. Така например Бл. Августин настоява, че Святият Дух се дарява в църквата, под което има предвид Католическата църква, и че не може да се получи извън нея. Но това изопачение не обезсилва истината, че Христос е Господ на църквата чрез пребиваването на Духа в изкупените с кръв вярващи, които съставляват Тялото.

Другите белези на църквата, които можем да споменем, са преки следствия от първия, обсъден току-що. Още отрано започва да се поставя ударение върху *единството* на църквата, породено от действието на Духа. През първите дни на следапостолското християнство се набляга на единството по отношение на вярата, наследена от апостолите. Въпреки че е пръсната по целия свят, църквата споделя една и съща истина. Така например Иринея подкрепя това, като твърди, че съществува непрекъсната приемственост на епископите, която води началото си от самите апостоли и гарантира, че вярата на църквата е

---

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> *Against Heresies*, 3.24.1.



тъждествена с първоначалното послание. Така се появява определението *апостолска* като белег на църквата. Киприян до-развива тази идея и в завършен вид тя гласи, че източникът на единство в църквата е самият епископ, който е брънка от веригата на апостолската приемственост.

И днес църквата продължава да изтъква своето убеждение в единството си чрез химните, които пее:

*Като мощна войска е таз Църква на Бога.  
Братя, стъпваме дето светии вървяха.  
Едно тяло, една неразделна подпора  
във надежда, учение, в благи дела.*

— Сабине Беъринг Гулд

Но действителността на живота ни кара да се чудим дали това е така, защото опитът показва, че християнството не проявява тези черти. Може би дори не пеем тези думи с искрено сърце. Ако *единството* наистина е белег на истинската църква, как то може да се обясни? Х. Ортън Уайли казва следното: “Никъде в Писанието не се говори за външно или видимо единство. Няма и намек за еднаквост.... Става въпрос за единство в Духа и разнообразието обхваща всичко, което не противоречи на това духовно единство.”<sup>58</sup>

*Всемирният* характер на църквата също се смята отрано за един от белезите ѝ. В символите на вярата това намира израз в определението *съборна* (или *вселенска*), което всъщност означава всемирна. Както в случая с идеята за единството, наличието на безброй много отделни общества излага на опасност и тази характеристика, освен ако не бъде разгледана в духовен смисъл, а не свързана по някакъв начин с църковни институции.

Като друг белег на църквата се посочва нейната *святост*. Тук отново може да се предложат различни тълкувания. Сектантското виждане за църквата отъждествява нейната святост със святостта на членовете ѝ. Това от своя страна води до все по-нарастващо разделение в църквата и влиза в противоречие с други характеристики, които са от съществено значение за нея.

Според някои теории самата институция, отделно от хората, които я съставят, е носителят на святостта. Д-р Уайли предлага

<sup>58</sup> *Christian Theology*, 3:112.

*среден път* между тези две крайности, като заявява, че святостта на организацията е по отношение на предназначението и целта, поради които тя съществува. Отделните хора получават някаква степен на святост, когато придобиват облагите, предоставяни от новия завет. С други думи святостта на църквата има както абсолютен, така и относителен характер.

### **Определение за църквата**

Старото католическото учение за църквата (т.нар. еклесиология) включва следната формулировка: “Където е епископът, там е църквата.” Това отъждествява църквата с духовенството и всъщност не включва миряните. Въз основа на библейската вяра трябва категорично да отхвърлим подобно твърдение.

Много по-задоволително е определението на протестантските реформатори, към което се придържа и Уесли: *Където Словото правилно се проповядва и тайнствата правилно се отслужват, там е църквата.* Под “правилно” проповядване те имат предвид, че Словото се приема с послушание и вяра. Очевидно това включва преданост на библейската истина, но и най-чистата истина губи своето спасително значение, ако човек не откликне с послушание и вяра. Под израза “тайнствата правилно се отслужват” реформаторите имат предвид, че и тайнствата трябва да се приемат с вяра. Ето защо може да се каже, че и двете страни на това определение съдържат екзистенциален елемент.

## Десета глава

# Тайнствата

Църквите, които наблягат главно на индивидуалното религиозно преживяване, обикновено пренебрегват християнските тайнства. Това без съмнение до известна степен се дължи и на реакцията срещу възгледа, че тайнствата сами по себе си предават божествена благодат. Но и двете позиции са крайни и небиблейски. Естеството на църквата изисква да се съблюдават тайнствата и в същото време те да имат личен характер.

### Какво представляват тайнствата?

За *тайнство* не се говори в Библията, но понятието води началото си от латинската дума *sacramentum*, която означава “посвещаване”. Идеята за тайнство идва от факта, че определени церемонии или елементи от действителността посредничат за вливане на божественото в човешкия опит. Когато тези средства станат конкретни (или осветени), те се утвърждават като постоянни сакраментални ритуали. Чрез тях по някакъв начин се предава благодат на участника. Ето защо често са наричани *средства на благодатта*.

В исторически план съществуват три позиции за начина, по който се осъществява това посредничество. Едната намира израз в учението, че тайнствата действително предават божествена благодат независимо от личното възприемане или нравствено състояние на получателя [*ex opera operato*]. Този възглед се основава на допускането, че тайнството се извършва с божествен авторитет от избрани служители и неговата резултатност зависи единствено от правилната процедура и от хората, които го отслужват.

Йоан Кръстител говори против подобно, ако не и тъждествено разбиране, съществувало очевидно сред фарисеите, които отиват при него да се кръщават: “Принасяйте плодове, достойни за покаяние; и не почвайте да си мислите: Имаме Авраам за баща. Защото ви казвам, че Бог може и от тези камъни да издигне чеда на Авраам” (Лука 3:8).

Противоположната позиция намира израз в учението, че тайнствата са само обреди или ритуали, които символизират божествената действителност. На практика въобще не се предава благодат, а ритуалите просто насочват вниманието към предшестваща среща, при която е била получена благодат. Такива ритуали могат уместно да се нарекат *чисти* символи.

Междинната позиция, която ви предлагаме тук, е опит да се запази истината и от двата предходни възгледа. Въпреки че актът на тайнството сам по себе си не влива благодат, нито може да даде резултат *ex opera operato*, той е нещо повече от символ. Благодат наистина може да се предаде в *зависимост от вярата на получателя*. Църквата на Назарянина се придържа към това междинно учение. Вярваме, че живеем в във вселена на тайнства. Онези, които имат очи да виждат, разбират, че Бог присъства и действа във всичко около нас. По същия начин хората, които имат вяра, знаят, че божествената благодат присъства в тайнствата. Обредите не носят автоматично спасение, но наистина се превръщат в проводници на благодат за онези, които ги приемат така, както Бог иска.

Въз основа на допускането, че всеки ритуал, утвърден от църквата, може да предаде благодат, католиците заявяват, че съществуват седем тайнства: кръщение, конфирмация, евхаристия, епитимия, последно миропомазване, ръкополагане и бракосъчетание. Протестантските реформатори Лутер и Калвин оставят само две от тях, тъй като дават напълно различно определение на понятието “тайнство”.

Според тези християнски мислители тайнството се отличава с две неща: 1) външен белег и 2) съпътстващо обещание за прошка. Единствено кръщението и Господната вечеря (евхаристията) отговарят на тези изисквания. Водата е външният белег на кръщението, а хлябът и виното съставляват външният белег на Господната вечеря. И двете съдържат обещанието за опрощение на греховете. Този последен факт разкрива причината, поради която основните протестантски църкви не практику-

ват ноземиенето като тайнство, въпреки че Исус *сякаш* го изисква. То не съдържа обещание за опрощение.

## Християнското кръщение

От новозаветна гледна точка водното кръщение не е въпрос на избор. То е заповядано от Исус и апостолите. В Новия Завет просто няма некръстени християни. Всъщност приемането на Христос е почти автоматично последвано от кръщение.

В дните на ранната църква именно в момента на кръщението вярващият прави своята изповед пред света, че “Исус е Господ!” Да станеш християнин по времето на Новия Завет, означава да повярваш в сърцето си и да изповядаш с устата си. Тази изповед засвидетелства новото създание. “Но що казва тя [правдата, която е чрез вяра]? Казва, че “словото е близо при теб, в устата ти и в сърцето ти”, т.е. словото на вярата, което проповядваме. Защото ако изповядаш с устата си, че Исус е Господ, и повярваш със сърцето си, че Бог Го е възкресил от мъртвите, ще се спасиш. Защото със сърце вярва човек и се оправдава, а с уста прави изповед и се спасява” (Римл. 10:8-10).

В разкритото в новозаветните документи богословие на най-ранната църква по въпроса за тайнствата кръщението на християнина се възприема като отъждествяване с това на Исус, така че значението на Неговото кръщение се прехвърля върху кръщението на вярващия. В този смисъл трябва да се разбират думите на Павел в Римл. 6:4: “чрез кръщението ние се погребяхме с Него да участваме в смърт”.

Кръщението на Исус има двойна значимост: 1) То е събитие, което предвещава кръста. След като думите от небето показват, че този акт се явява тържествено въвеждане на Исус в служението Му на Страдащия Слуга от Исая 53 гл. (вж. библейски коментари), а следствието от това призвание е смърт, тогава кръщението Му е предвестник на Неговите страдания. В твърде реален смисъл то представлява предварително пресъздаване на Христовото разпятие. 2) Кръщението е също моментът, символизиран от слизането на гълъба, в който Исус като Месия, носител на Духа, получава Святия Дух без мярка.

Ранните християни смятат, че всяко от двете значения важи и за кръщението на вярващите. Това тайнство се извършва в очакване на смъртта в смисъл, че чрез него личността заявява

намерението си да умъртвява онези следи от стария живот, които противоречат на Христовото естество. Ето защо думите на Павел в Римляни 6 гл. срещу оставането в греха след кръщението са толкова силни: “Тогава какво? Да кажем ли: Нека останем в греха, за да се умножи благодатта? Да не бъде! Ние, които сме умрели спрямо греха, как ще живеем вече за него? Или не знаете, че всички ние, които се кръстихме да участваме в Исус Христос, кръстихме се да участваме в смъртта Му?” (6:1-3).

Павел иска да каже, че ако разбират какво представлява кръщението, тези хора никога не биха повдигнали въпроса дали е възможно да продължат да съгрешават въпреки безвъзмездната благодат. Ритуалът при кръщението, описан в *Дисциплината* на Южната методистка епископална църква (1918 г.), проникновено съдържа следната молитва, която дава израз на тази истина: “О, милостиви Боже, направи така, че старият Адам в тези хора да бъде така погребан, че новият човек да възкръсне в тях. Амин. Направи така, че всички плътски желания в тях да умрат и всичко, което принадлежи на Духа, да живее в тях. Амин.”

Ето защо се смята, че кръщението на християнина представлява нагледен израз на вярата му, пресъздаване на факта, че той умира с Христос спрямо греха и възкръсва с Него за нов живот. То изобразява също отмиването на греховете.

Кръщението също така представлява присъединяване на вярващия към видимата църква. Казва се, че се кръщаваме “да участваме в Исус Христос” (Римл. 6:3), точно както израелтяните стават “кръстени в Моисей”, докато минават през Червено море (I Кор. 10:2). Израелтяните попадат под авторитета и ръководството на Моисей при Изхода. По същия начин кръстените в Христос попадат под Неговото влияние като Спасител и Господ.

Погледнато в още по-голяма дълбочина, кръщението представя нагледно християнската вяра и обозначава действителното присъединяване на вярващия към Христовото въплътено присъствие на земята, Неговото живо Тяло, в което обитава Духът. “Защото всички ние, било юдеи или гърци, било роби или свободни, се кръстихме в един Дух да съставляваме едно тяло и всички с един Дух се напоихме” (I Кор. 12:13).

Приемането на новозаветното тайнство кръщение представлява кулминация на обръщението. Чрез това тайнство се подписват и подпечатват нашите нови взаимоотношения с Христос. То по драматичен начин представя личното ни отъждествяване с Христос в Неговата смърт и възкресение и

изобразява премахването на греховете ни. Когато нашата вяра е новозаветна, сам Бог ни подпечатва при кръщението като части на Тялото на Исус Христос, в което “всички с един Дух се напоихме.”

Най-добрите исторически данни навеждат на мисълта, че кръщението в ранната църква обикновено се е извършвало чрез потапяне. В *Учението на дванадесетте апостоли* - най-ранният наръчник по дисциплина на църквата (ок. 125 г. сл. Хр.) – се препоръчва трикратно потапяне “в течаща вода”. Вярващият е потапян първо в името на Отца, после в името на Сина и накрая в името на Святия Дух. Ако наблизо няма поток с течаща вода, тогава и някой малък вир би бил достатъчен “и ако няма студена вода, тогава с топла”. Но ако наблизо няма нито поток, нито вир, “нека го полеят три пъти.”

Същата свобода по отношение на начина на кръщение намира отражение в становището на Църквата на Назарянина, която позволява да се постъпи според желанието на кръщавадения: “Кръщението може да се извърши чрез поръсване, поливане или потапяне в зависимост от избора на кандидата” (*Наръчник, Постулат XIII*).

Начинът на кръщение е въпрос на избор, но не и самото кръщение. Със своя съвременен пиетистки и индивидуалистичен начин на мислене ние смятаме, че можем “да го приемем или да го откажем”. Но не е така! Да откажем да се кръстим, означава да не се подчиним на ясната заповед в Новия Завет. Разбира се, първостепенната задача на всеки проповедник е да проповядва благовестието на Христовия кръст (I Кор. 1:17), но кръщението не е по желание.

Тук е нужно да кажем няколко думи за *кръщението на деца*. И съответният постулат на вярата, и ритуалът, описан в *Наръчника*, позволяват практикуването му. Някои погрешно смятат, че този акт е подходящ само за възгледа, според който тайнствата сами по себе си предават благодат. Според него кръщението наистина изличава вината от първородния грях и предава новораждаща благодат на детето.

В такъв случай изглежда, че ако държим на необходимостта от лична вяра, трябва да приемем само кръщението на *възрастни*. Въз основа на това разбиране се отхвърля напълно идеята за кръщението на деца, които още не са достигнали

необходимата възраст, за да могат да поемат отговорност за решенията си. Вместо кръщение се практикува посвещаване на децата и *Наръчникът* съдържа указания за тази процедура, както в постулатите на вярата, така и с оглед на ритуала.

Уеслиевото богословие позволява да се кръщават деца, без да изпада в погрешното схващане за предаването на спасителна благодат. Тук основно място заема идеята за *предходната благодат*, предлагаща “умилостивение” на всички, които не са способни лично да откликнат, в това число и на бебетата (вж. Римл. 5:18). В такъв контекст е напълно допустимо, при наличието на подобно желание, да се практикува кръщение на невръстни деца като свидетелство за действителното съществуване на благодатта, предавана чрез Божията предварителна милост. В този смисъл то не е нито повече, нито по-малко “спасително” от кръщението на зрели хора<sup>59</sup>.

## Господната вечеря

Господната вечеря е второто новозаветно тайнство. В ранната църква то се съблюдава всеки първи ден от седмицата. Въпреки че чрез него ранните християни възпоменават Господната смърт всяка неделя, в Новия Завет няма *заповед* в този смисъл. Там просто се казва: “Всеки път, когато ядете този хляб и пиете тази чаша...” (I Кор. 11:26). Не е нужно да е всяка неделя, но трябва да бъде често. Чрез това средство първите християни не само запазват ярък спомена за жертвата на Исус, дадена за греховете им, но също така осъзнават присъствието на техния възкръснал Господ, Който продължава да бъде сред тях!

Господната вечеря е начинът, по който църквата си припомня, че нейното спасение не е чрез човешки дела, а чрез разчупеното тяло и пролятата кръв на Христос. “И взе хляб и като благодари на Бога, разчупи го, даде им и каза: Това е Моето тяло [което се дава за вас; това правете за Мое възпоменание. Така взе

<sup>59</sup> Назарянският ритуал за кръщаване на малки деца започва с думите: “Макар да не смятаме, че кръщението дава новораждащата Божия благодат, определено вярваме, че Христос е установил това свято тайнство като белег и печат на новия завет. За това малко дете християнското кръщение показва, че Бог го приема въз основа на Своята предходна благодат в Христос, и сочи напред към личното му приемане на облагите от умилостивението, когато достигне необходимата възраст, за да може да поема нравствена отговорност, и упражни съзнателна спасителна вяра в Исус Христос.”



и чашата след вечерята и каза: Тази чаша е новият завет в Моята кръв, която за вас се пролива]” (Лука 22:19-20).

Но Господната вечеря не е само възпоменание, тя е и оповестяване: “Защото всеки път, когато ядете този хляб и пиете тази чаша, възвестявате смъртта на Господа, докато дойде Той” (I Кор. 11:26). Ние *проповядваме* смъртта на Исус за нашите грехове не само чрез “словото на кръста” (1:18), но и като ядем хляба и прием чашата на причастието. Дори и в някой Господен ден проповедта да е била слаба, ранните християни винаги са чували истинското благовестие чрез тайнството Господна вечеря!

Така Господната вечеря се превръща в *Свето Причастие* (или *свато общение*), понеже след като Христос “се проповядва”, Той е сред тях: “Чашата, която беше благословена и която ние благославяме, не е ли това, да имаме общение в Христовата кръв? Хлябът, който пречупваме, не е ли да имаме общение в Христовото тяло?” (I Кор. 10:16) Думата “общение” в гръцкия текст е *койнония* и в действителност означава “участие”.

Това, което е от решаващо значение за евхаристията, е, че тя прави действително присъствието на възкръсналия Господ. Густав Аулен набляга на това по следния начин:

Живият Христос винаги е присъствал при празнуването на Господната вечеря. Това важи за последната трапеза в горницата. Важи и за трапезите, които възкръсналият Господ споделя с учениците Си според разказите в евангелията и Деяния и които могат да бъдат смятани за въведение към празнуването на тайнството в ранната църква. Присъствието на Христос не се прекратява, когато известно време след възкресението Си Той спира да се появява пред Своите ученици. Религиозната значимост на Възнесението се изразява във факта, че живият Господ вече се издига над ограниченията на времето и пространството и следователно може да бъде със Своите Си “през всички дни до свършека на века”. Господната трапеза е мястото, на което Той е обещал да се среща със Своите Си<sup>60</sup>.

Как хлябът и виното посредничат за осъществяване на това присъствие, е въпрос, по който хората и обществата с различни

---

<sup>60</sup> *The Christian Faith*. Philadelphia, 1948, trans. by Eric H. Wahlstrom and G. Everett Arden, pp. 344-45.

християнски убеждения спорят през вековете. Когато Исус подава хляба и виното на учениците си през онази паметна вечер, Той им казва: “Това е Моето тяло”, “това е Моята кръв”. От решаващо значение е начинът, по който се тълкува думичката “е”.

Още от най-ранните дни на следапостолския период съществува една тенденция божественото присъствие да се тълкува от гледна точка на теорията на *реализма*. Поставянето на знак за равенство между физическите вещества и тялото и кръвта на Исус се приема доста буквално. Игнатий Богоносец съвсем недвусмислено заявява, че “евхаристията е плътта на нашия Господ Исус Христос, който пострада за нашите грехове и когото Отец в Своята благодост възкреси”.

Не само че елементите на причастието се считат “святи”, но и приемането им означава поглъщане на Исус в смисъл, който за нас е почти противен. Типичното описание на резултатите от участието гласи, че евхаристията е “лекарството за безсмъртие”, противоотрова срещу смъртта, която ни позволява да живеем в Господа завинаги. Много от ранните отци свидетелстват за подобно разбиране.

Нещо, на което трябва да обърнем внимание, когато се опитваме да разберем тяхното мислене, е битката им с гностицизма. Гностиците отричат материалното съществуване на тялото на Исус и настояват, че единствено “духовната” действителност е достойна за божественото. На това християнските мислители противопоставят пълното човешко естество на Исус, което включва тяло от плът и кръв, и използват реалността на елементите на евхаристията, за да подкрепят позицията си.

Този подход става водещ в Западната църква. Той намира пълен израз при Киприан и е силно поддържан от Бл. Августин. Понятието *трансубстанциация* се използва, за да обозначи този “груб материализъм”. Според него веществото, което съставлява виното и хляба, буквално се превръща в тялото и кръвта на Исус. Христос присъства в евхаристията по изключително *материален* начин.

По време на Реформацията от XVI в. Мартин Лутер не само отхвърля някои погрешни разбирания за Господната трапеза, но и идеята за трансубстанциацията. Неговият възглед обикновено се нарича *консубстанциация*. Той също набляга на действителното присъствие на Христос, но “заедно с” или “под” хляба. Не хлябът и виното дават спасение, а фактът, че чрез вяра се привеждат в действие думите, които Исус изрича при установя-

ването на Господната вечеря: “[Моята кръв], която се пролива за прощаване на греховете”. Тук е налице обещание – един от отличителните белези на тайнствата.

Тази истина подчертава ударението, което Лутер поставя върху Словото като първостепенно по значение. Дори признаците (хлябът и виното) да липсват, отбелязва той, откликването на Словото ще донесе спасение. Това означава, че човек може да се спаси без тайнството, но не и без Словото.

Жан Калвин се различава от Лутер по начина, по който тълкува осъществяването на Христовото присъствие в евхаристията. Той отрича и трансубстанциацията, и консубстанциацията, тъй като те държат на буквалното присъствие на Христос в (или под) елементите. Калвин твърди, че за да е възможно това, е необходимо Христос да се намира буквално на две места едновременно, но тъй като Той е на небето, не може да се изисква да бъде и “в хляба”. Макар да признава, че става въпрос за загадка, този протестантски мислител все пак изповядва, че по някакъв начин тайнството ни издига в присъствието на Исус. Въпреки че неговото разграничение може да озадачи и нас, ясно е, че Калвин желае да запази реалността на Христовото присъствие, предавано чрез тайнството.

Още по-голямо отдалечаване от *материалистичните* тълкувания се свързва с името на Улрих Цвингли, който предпочита да говори за евхаристията като за *възпоменание*. Под това той вероятно има предвид, че участието в Господната вечеря е просто онагледено припомняне на минало събитие. Ако вземането на причастие се превърне просто в рутина за вярващите, възможно е многократните пресъздавания да притъпят живота усещане за онова, което се е случило. Слабото място на това обяснение е, че не е нужно непременно Господ да присъства. Понятието *възпоменание* предполага, че тайнството евхаристия не се различава от другите възпоменания. Неговите елементи (хлябът и виното) имат доста произволна връзка със значението му.

В Постулат XIV от *Наръчника* като че ли се приема позицията на Цвингли:

Ние вярваме, че Вечерята за възпоменание и общение, въведена от нашия Господ и Спасител, по същество е новозаветно тайнство, което оповестява Неговата жертвена смърт, чрез чиито заслуги вярващите имат живот, спасение и обещание за всички

духовни благословения в Христос. Това тайнство е предназначено специално за хората, които са готови почитателно да оценят значимостта му. Чрез него те изявяват смъртта на Господа, докато Той дойде отново на земята. Тъй като това е празник на общението, само онези, които имат вяра в Христос и любов към светиите, трябва да бъдат призовавани да участват в него.

Както вече стана дума, цитираното становище не се обвързва с никоя конкретна позиция по въпроса за Господната трапеза. Този факт става ясен, ако си припомним, че евхаристията е християнското съответствие на еврейската Пасха. Павел казва: “Христос, нашата пасха, беше заклан [за нас]” (I Кор. 5:7). Ежегодният юдейски празник представлява припомняне на миналото, но и нещо повече от това – той внася Изхода в настоящето като една жива реалност. Когато се чества по правилния начин, Пасхата става нещо много повече от “отбелязване на Трети март”. В един съвсем действителен смисъл Изходът се *пресъздава отново* в настоящия живот. По същия начин целта на евхаристията е както да поддържа жив спомена за умилюствеността, така и да го превърне в съвременна реалност. Гордън Кауфман описва добре това разбиране:

Възпоменанието на Христовата жертва е едно от основните събития в живота на дадена общност и участието в него още веднъж подновява живата плодотворност на това минало в настоящето. Като изправя по ярък начин църквата лице в лице с историческата основа и цел на нейното съществуване, то я утвърждава отново в правилния живот, така че тя пак да може да се залови с определената ѝ задача. Следователно чрез това “възпоменание” нещо, което в противен случай би се върнало в праха на миналото, се поддържа в действие като жива памет, а символите, които носят това значение от миналото, стават проводници на живот за общността<sup>61</sup>.

Следователно се лишаваме и откъсваме от живото предание, благодарение на което църквата живее, ако пренебрегваме редовното съблюдаване на този ритуал. Християните могат да имат изобилно благословение и радост, ако отреждат важно място на Господната вечеря в своето поклонение и я спазват и *разбират* правилно. Това е друг определен от Бога начин да прогласяваме благовестието.

<sup>61</sup> *Systematic Theology*. New York, 1968, p. 492.

## Епизод

# Завръщането на Христос

Няколко богословски истини, сред които е и завръщането на Христос, спадат към сферата на есхатологията или “учението за последните неща”. Тази област от богословието включва съдбата на човека и света, заедно със Страшния съд и вечните награди и наказания. В Постулат XII от *Наръчника* на Църквата на Назарянина тези въпроси се разглеждат по следния начин:

Ние вярваме във възкресението от мъртвите – че телата и на праведните, и на неправедните ще бъдат възкресени и ще се слоят с техните духове: “онези, които са вършили добро, ще възкръснат за живот, а онези, които са вършили зло, ще възкръснат за осъждане”.

Ние вярваме в бъдещия съд, на който всеки човек ще се представи пред Бога, за да бъде съден според делата си през земния си живот.

Вярваме, че е осигурен славен и вечен живот за всички, които спасително вярват в Исус Христос, нашия Господ, и покорно Го следват, и че онези, които до края на живота си не се покаят, ще страдат вечно в ада.

През последните няколко десетилетия се забелязва появата на силен интерес към есхатологията. Богослови от всички християнски вероизповедания се занимават с въпроси, свързани с нея. Съществуват разнообразни преосмисления на цялата представа за есхатологията, както и множество теории със залегнала в тях реалистична есхатология сред консервативните християни. Вероятно, с оглед на обществения интерес, това е най-популярното учение сред всички основни християнски убеждения.

Богословите обикновено се затрудняват, когато трябва да решат къде да поставят тази област в списъка на богословските учения. В резултат на това много често тя се разглежда на последно място в богословските книги, донякъде като приложение, притурка. Подновеното високо мнение за есхатологията в нашата епоха е причина много изследователи да признаят, че тя не е просто едно допълнение, което може да бъде пропуснато, а заема централно място в християнската вяра.

Тук поставяме темата за второто пришествие като епилог не защото смятаме, че не е важна, а поради факта, че я разглеждаме накратко и затова не може да ѝ предоставим подобаващото ѝ място в едно систематично богословие, а именно като неразделна част от цялостното християнско богословие. Всяко богословско учение черпи сведения от есхатологията. И тъй като завръщането на Христос бележи началото на последните събития от историята на човечеството, изглежда възможно в светлината на предходните условия да го поставим на последно място в този първичен преглед.

Затова и казваме, че вместо последно, есхатологията е първото учение в Новия Завет: “А след като Йоан бе предаден на властта, Исус дойде в Галилея и проповядваше Божието благовестие, като казваше: Времето се изпълни и *Божие царство* *наближи*; покайте се и повярвайте в благовестието” (Марк 1:14-15, курсивът е добавен). Гръцкият текст може да се преведе: “Божие царство е *тук!*”

## Бъдещето е тук!

В Исус, Който е Месия, Божието царство вече е настъпило. “Но ако Аз изгонвам бесовете чрез Божия Дух, то Божието царство е дошло върху вас” (Мат. 12:28). Служението на Исус поставя началото на небесното владичество. Чудесата, които придружават служението на нашия Господ, са белези, че Божието царство навлиза сред хората. Силите от бъдещия свят са вече в действие.

Божие царство присъства в Царя Исус! “А Исус, когато бе запитан от фарисеите кога ще дойде Божието царство, им отговори: Божие царство не идва така, че да се забелязва; нито ще кажат: Ето, тук е!, или: Там е! Защото, ето, Божие царство е сред вас” (Лука 17:20-21). Господ не говори за някакво мистично царство “вътре в” тях, а “сред” тях. Да бяха само имали очи да видят, фарисеите биха разбрали, че месианският цар стои в собственото

им присъствие! Но те търсят знамения в небесата, тъй като отказват да разпознаят знаменията на Неговите небесни думи и дела.

Царството присъства в личността и служението на Исус и ще дойде със сила след Неговата смърт и възкресение. Точно това има Той предвид, когато по време на служението Си заявява: “Истина ви казва: Има някои от стоящите тук, които никак няма да вкусят смърт, докато не видят Божието царство, дошло в сила” (Марк 9:1).

Малко преди Своето възнесение Исус обещава: “Но ще приемете сила, когато дойде върху вас Святият Дух” (Деян. 1:8). “Когато настана денят на Петдесетницата, те всички бяха на едно място. И внезапно стана шум от небето като фученето на силен вятър и изпълни цялата къща, където седяха. И им се явиха езици като огнени, които се разделяха, и застана по един над всеки от тях. И те всички се изпълниха със Святия Дух и почнаха да говорят на други езици, според както Духът им даваше способност да говорят” (2:1-4). Хората, които присъстват в онзи исторически ден, наистина виждат Божието царство да идва със сила!

## Последните дни

Насъбира се изумено множество, което пита: “Какво значи това?” Симон Петър, вдъхновеният от Бога тълкувател на събитието, им отговаря: “Тези не са пияни, както вие мислите, понеже е едва третият час на деня; но това е казаното чрез пророк Йоиш:

“И в *последните дни*, казва Бог,  
ще изляе от Духа Си на всяка твар;  
и синовете ви и дъщерите ви ще пророкуват,  
юношите ви ще виждат видения  
и старците ви ще сънуват сънища....  
И ще покажа чудеса на небето горе,  
и знамения на земята долу...  
преди да дойде *великият*  
*и бележит ден Господен*.  
И всеки, който призове името Господне, ще се спаси.”

(Деян. 2:15-17, 19-21)

Думите, които тук сме поставили в курсив, за да ги подчертаем, показват, че “последните дни”, както заявява боговдъхновеният апостол, са дните между Петдесетница (когато Божието царство идва със сила) и “великият и бележит ден Господен” (когато Царството ще дойде в слава).

Такова е новозаветното учение. *Началото* на Божието царство (т.е. на т.нар. “есхатон”) е поставено при първото идване на Христос на земята, а *окончателното* му *осъществяване* ще настъпи, когато Той се върне във “великия и бележит ден”.

Юдейските равини са разделяли историята на две епохи. Старата епоха са дните преди идването на Помазаника (Месия), а новата – започва с Неговото явяване. Новият Завет променя това разбиране. Според него двете епохи или светове – настоящият зъл ред и бъдещият ред – съществуват едновременно в периода от първото до второто пришествие на Христос.

Зората на новия свят изгрява с появата на Христос, но старият ред няма да изчезне, докато Господ не се върне в слава да съди света и да установи напълно царството Си. Като нови създания ние сме “вкусили” в дарения ни Дух “великите дела, които вярват бъдещия век” (Евр. 6:5). Духът, Който живее в нас, сочи към бъдещето. Чрез Него можем да предвкусим славата, която ще се разкрие, когато Христос се завърне. “И ние, които имаме първите плодове на Духа, и самите ние въздишахме в себе си и очакваме синовението си, т.е. изкупването на нашето тяло” (Римл. 8:23).

## Завръщането на Христос

Без предходното разяснение разсъжденията ни за завръщането на Христос нямаше да са библейски. За християнската общност второто пришествие е “блажената надежда, славното явяване на нашия велик Бог и Спасител Исус Христос, Който даде Себе Си за нас, за да ни изкупи от всяко беззаконие и да ни очисти за Себе Си, народ за Свое притежание, ревностен за добри дела” (Тит. 2:13-14).

Църквата на Исус Христос е есхатологично общество, което очаква блажения завършек на историята. “Нашето гражданство е на небесата, откъдето и очакваме Спасител - Господ Исус Христос, Който ще преобрази нашето унищожено тяло, за да стане съобразно с Неговото славно тяло, според действието на силата Си да покори и всичко на Себе Си” (Фил. 3:20-21).



Ние вярваме, че Исус Христос ще дойде отново; че ние, които сме живи при идването Му няма да изпреварим онези, които са починали в Исус Христос, и че, ако пребъдваме в Него, ще бъдем грабнати с възкръсналите светии, за да посрещнем във въздуха Господа, и така ще бъдем завинаги с Него.

### *Наръчник, Постулат XI*

“Ако християнството не е изцяло една неспокойна есхатология – казва Карл Барт, - тогава то не би могло да има каквато и да било връзка с Христос.” Само когато чувстваме незавършеността на своето спасение и прилива на надежда, който Христовото благовестие поражда, а Духът подсилва, ние разчитаме напълно на Христос. Без надеждата за възкресение сме от всички човеци най-много за съжаление. Но ние имаме надежда. Не набожни копнежи за някакво неопределено безсмъртие, а увереност, с която очакваме завръщането на Исус в слава! “Защото с тази надежда ние се спасихме” (Римл. 8:24). Блажена надежда!

И още нещо: “Всеки, който има тази надежда в Него, очиства себе си, както Той е чист” (I Йоан 3:3). Блажената надежда е очистваща надежда. Винаги и навсякъде второто пришествие на Христос е призив към действие и готовност. То никога не е представяно така, че да задоволи любопитството на търсещите. Да се занимаваме с “белези” и “схеми”, означава да изменим на най-основното твърдение, направено от самия Исус: “Не е за вас да знаете години или времена, които Отец е положил в собствената Си власт” (Деян. 1:7)

Ролята на бъдещето в библейската вяра е да хвърля светлина върху настоящето. Ние, които живеем във времето след кръста, вече знаем развързката. Затова чакаме, като активно се занимаваме с *настоящото* дело на Царството, убедени, че както и когато и да въведе разпнатият Месия Своето царство, ние чрез вяра ще бъдем част от него.

“Амин! Ела, Господи Исусе!”



# Речник

**Агапе.** Гръцката дума, която новозаветните автори използват за Божията любов. Изразява идеята за безкористна и приветлива загриженост, което се противопоставя на представата за обич по необходимост или с цел да удовлетворим собствените си нужди.

**Аполинарианство.** Ерес, според която Исус има човешко тяло и душа, но духът, умът или логосът в личността на Христос са божествени. Той няма човешки ум.

**Арианство.** Ерес, според която Христос е най-висшето и първото от създадените същества. Той не е вечен и следователно не е напълно Бог, а само творение.

**Вдъхновение.** Преди всичко се отнася до действието на Святия Дух, който “вдъхва от Своя дъх в” библейските автори, за да говорят с власт.

**Въплъщение.** Буквално означава “влизане в плът”. В християнското богословие с това понятие се изразява истината, че Бог, в лицето на Исус Христос, приема човешка плът.

**Гностицизъм.** Движение, което става популярно през втори век и проповядва спасение чрез познание. Една от основните му догми е дуализмът на духа и материята, като се смята, че материята е зла. Поради тази причина спасението включва в себе си бягство от тялото.

**Докетизъм.** Учи, че Христос само привидно има човешко тяло – физическата Му същност е илюзорна. Следователно само *изглежда*, че Той страда и умира.

**Ебионитство.** Учение, според което Христос е само човек. Когато се кръщава при Йоан, Той става Месия, но не и Бог. Тази ерес отрича девственото зачатие и отхвърля учението на ап. Павел.

**Евтихианство.** Древна ерес, според която Христос има едно естество, породено от смесването на божественото и човешкото естество, при което човешкото е погълнато от божественото. Преди Въплъщението Той има две естества, а после - само едно.

**Екзистенциален.** В буквален смисъл понятието се отнася за човешкото съществуване и е почти синонимно на “личен”. В тази книга се използва, за да изрази взаимоотношенията между познаващ и познат, които определят съществуването на познаващия. Понятието е противопоставено на чисто интелектуалното познание и подчертава посвещението на целия човек.

**Епитимия.** Тайнство в римокатолицизма, в резултат на което човек получава опрощение на греховете. Включва покаяние, изповед и изкупление, след които свещеникът обявява опрощение на греховете.

**Есхатон.** Отнася се за края на този свят или за някаква цел, към чието осъществяване се движи историята. За Стария Завет това е настъпването на Божието царство. То се осъществява, когато Христос идва и въвежда небесното царство в света. В Новия Завет под “есхатон” се разбира второто пришествие на Христос и пълното и окончателно установяване на Царството.

**Идолопоклонство.** Издигането на ограничен по своята природа предмет, идеи или система до обект на поклонение.

**Избор.** Отнася се до действието на Бога, когато отделя хора за специални задачи и за Своята вечна цел за човешките същества, а именно да бъдат святи по характер и подобни на Христос. Това понятие никога не се използва в Библията във връзка с вечната съдба на хората.

**Логос.** Гръцка дума, която е преведена като “слово” в четвъртото евангелие. Във философията тя означава структура или разум и се отнася до същността на Действителността. Християните са хората, които твърдят, че този Логос е приел възплъщение (вж. по-горе) в Исус Христос.

**Монофизитство.** Една природа. Христорогична ерес, пример за която е евтихианството. Отрича двете естества – божествено и човешко – в Христос.

**Несторианство.** Учението, че Христос всъщност се състои две личности. Те обитават в едно тяло.

**Новорождение.** Богословско понятие, което изразява идеята за връщането на мъртвите към живот, като се има предвид духовен живот.

**Онтологичен.** Произлиза от *ontos*, което означава “битие”. Отнася се до естеството на действителността, т.е. какво представлява дадено нещо.

**Осиновение.** Понятие, с което се обозначават установените при обръщението взаимоотношения между Бога и Неговите “деца”, чрез които те стават “Божии синове”.

**Пиетизъм.** Движение, което набляга на личното религиозно преживяване. Основано е от Филип Якоб Шпенер през XVII в. в Германия.

**Предопределение.** Понятие, свързано с предварително определените Божии цели за човека. В Писанието под тази дума се има предвид единствено пътят за спасение в Христос и Божият план за нравствения живот на вяващите. Тя никога не се използва в смисъл, че Бог решава нечия съдба за вечността.

**Примирение.** Метафора от семейните отношения, използва се, за да опише резултатите от Христовото дело. Отчуждените страни – Бог и човек – се събират отново чрез умилоствението.

**Религия.** Като цяло се отнася до отношението на зависимост, което човек изпитва към нещо или някой по-велик от него. Шлайермахер определя религията като “чувство на абсолютно зависимост”.

**Спасение.** Буквално означава “освобождение”. Това общо понятие се отнася до цялостното дело на Бога, Който възстановя човека в правилни отношения с Божествения Авторитет.

**Тайнство.** В протестантското богословие тайнството включва външен белег, придружен от обещание за опрощение на греховете. Когато се приема с вяра, то се превръща в средство на благодатта. При такова разбиране протестантите признават само две тайнства: кръщение и Господна вечеря.

**Умилоствение.** Широкообхватно понятие, което се отнася за Христовото дело (или за жертвите в Стария Завет) във връзка с ролята му да преодолее отчуждението между човека и Бога.



# Библиография

- AULEN, Gustav. *Christus Victor*. N. Y., The Macmillan Co., 1945.
- \_\_\_\_\_. *The Faith of the Christian Church*. Trans. Eric H. Wahlstrom. Philadelphia, Fortress Press, 1960.
- BAILLIE, Donald. *God Was in Christ*. London, Faber and Faber, 1961.
- \_\_\_\_\_. *The Theology of the Sacraments*. N. Y., Charles Scribner's Sons, 1957.
- BARCLAY, Wm. *Daily Study Bible*. "Gospel of John," Vol. 1. Philadelphia, The Westminster Press, 1956.
- \_\_\_\_\_. *The Promise of the Spirit*. London, Epworth Press, 1960.
- BARTH, Karl. *Dogmatics in Outline*. Trans. G. T. Thompson. London, SCM Press, 1957.
- BERKHOF, Louis. *The History of Christian Doctrines*. Grand Rapids, Baker Book House, 1976.
- BRIGHT, John. *The Kingdom of God*. N. Y., Abingdon Press, 1953.
- BRUNNER, H. E. *Man in Revolt*. Trans. O. Wyon. N. Y., Charles Scribner's Sons, 1939.
- CALVIN, John. *A Compend of the Institutes of the Christian Religion*, ed. Hugh T. Kerr. Philadelphia, Westminster Press, 1964.
- CANNON, Wm. Ragsdale. *The Theology of John Wesley*. N. Y., Abingdon Press, 1946.
- CARTER, Charles W. *The Person and Ministry of the Holy Spirit*. Grand Rapids, Baker Book House, 1974.
- CLARKE, Wm. Newton. *The Christian Doctrine of God*. N. Y., Charles Scribner's Sons, 1909.
- CULLMANN, Oscar. *The Christology of the New Testament*. Trans. Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall. Philadelphia, Westminster Press, 1959.
- DODD, C. H. *The Apostolic Preaching*. N. Y., Harper and Bros., 1962.
- FLEW, R. Newton. *Jesus and His Church*. London, The Epworth Press, 1938.
- \_\_\_\_\_. *The Idea of Perfection in Christian Theology*. London, Oxford University Press, 1934.
- GOULD, J. Glenn. *The Precious Blood of Jesus*. Kansas City, Beacon Hill Press, 1959.
- GREATHOUSE, W. M. *From the Apostles to Wesley*. Kansas City, Beacon Hill Press of Kansas City, 1979.
- HOEKEMA, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1979.
- JONES, E. Stanley. *The Way to Power and Poise*. Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1946.
- KAUFMAN, Gordon D. *Systematic Theology*. N. Y., Charles Scribner's Sons, 1968.
- KELLY, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. San Francisco, Harper & Row, Pub., 1978.
- LADD, George Eldon, *The Blessed Hope*. Grand Rapids, Wm B. Eerdmans Pub. Co., 1956.
- LAWSON, John. *Introduction to Christian Doctrine*. Wilmore, Ky., Trans. Ausbury Pub. Co., 1980.
- LUTHER, Martin. *A Compend of Luther's Theology*. Ed. Hugh T. Kerr. Philadelphia, Westminster Press, 1974.
- MACKINTOSH, Hugh Ross. *The Doctrine of the Person of Christ*. N. Y., Charles Scribner's Sons, 1915.
- MCKINLEY, O. Glenn. *Where Two Creeds Meet*. Kansas City, Beacon Hill Press, 1959.
- MICKS, Marianne H. *Introduction to Theology*. N. Y., The Seabury Press, 1967.

- MOODY, Dale. *The Word of Truth*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1981.
- PINNOCK, Clark H. *Grace Unlimited*. Minneapolis, Bethany Fellowship, 1975.
- PURKISER, W. T. *Interpreting Christian Holiness*. Kansas City, Beacon Hill Press of Kansas City, 1971.
- PURKISER, W. T. et al. *Exploring Our Christian Faith*. Kansas City, Beacon Hill Press, 1962.
- RAMSEY, A. M. *The Resurrection of Christ*. Philadelphia, The Westminster Press, 1946.
- READ, David H. C. *The Christian Faith*. Nashville, Abingdon Press, 1956.
- SCOTT, E. F. *The Fourth Gospel*. Edinburgh, 1906.
- STARKEY, Lyncurgus M. J. *The Work of the Holy Spirit*. Nashville, Abingdon Press, 1962.
- TAYLOR, Richard. *A Right Conception of Sin*. Kansas City, Nazarene Publishing House, 1939.
- TAYLOR, Vincent. *Jesus and His Sacrifice*. London, Macmillan and Co. Ltd., 1937.
- TEMPLE, William. *Nature, Man and God*. London, Macmillan and Co. Ltd., 1935.
- TRAVIS, Stephen H. *Christian Hope and the Future*. Downer's Grove, Ill., InterVarsity Press, 1980.
- WESLEY, John. *A Plain Account of Christian Perfection*. Kansas City, Beacon Hill Press of Kansas City, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Standard Sermons*. Ed. E. H. Sugden. 2 vols. London, The Epworth Press, 1921.
- WHALE, J. S. *Christian Doctrine*. N. Y., Macmillan Co., 1941.
- WILEY, H. Orton, *Christian Theology*, 3 vols. Kansas City, Beacon Hill Press of Kansas City, 1943.
- WILEY, H. Orton; and Culbertson, Paul T. *Introduction to Christian Theology*. Kansas City, Beacon Hill Press of Kansas City, 1943.
- Wright, G. E.; and Fuller, Reginald. *The Book of the Acts of God*. Garden City, N. Y., Doubleday, 1960.