

ЦЕНТР АПОЛОГЕТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

...подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуда 3)

C-029

ЧТО ВЫ ДУМАЕТЕ О РИМЕ ЧАСТЬ V ОПРАВДАНИЕ

Норман Гайслер, Ральф Мак-Кензи и Эллиот Миллер

Католическое и протестантское учение о спасении имеет, в своей сути, много общего. История взглядов обеих лагерей идёт от одного и того же отца Церкви (Августина). Но вопреки этой общности происхождения, вопрос о том, каким образом человек оправдывается перед Богом, всегда был предметом резких разногласий между католиками и протестантами. А в последние годы католическое учение об оправдании стало причиной разногласий уже внутри евангелического христианства, поскольку многие протестанты сейчас пытаются определить, как далеко им следует заходить в вопросе сотрудничества с католиками.

В этой статье мы рассмотрим как сходства, так и различия, существующие между католической и протестантской сотериологией (учением о спасении). Особое внимание мы уделим учению протестантской Реформации о судебном (юридическом) оправдании и рассмотрим официальный ответ католической церкви на это учение, заложенный в постановлениях Трентского Собора (XVI век).

Оправдание в истории Церкви

Самым ранним учением, представлявшим серьёзную угрозу христианской вере, был гностицизм. Эта

ересь не представляла собой сколько-нибудь четко оформленного движения, ее составляли разрозненные течения, черпавшие свои знания как из эллинистической, так и из восточной философии. Одна из ключевых доктрин гностиков состояла в том, что спасение — это освобождение от физического тела (которое и является злом) путем приобретения особого знания (гнозиса). Некоторые гностики, связывая физическое тело со злом, пришли к необходимости иметь власть над телом и его желаниями (аскетизм). Однако были среди гностиков и другие, так называемые «либертарины», считавшие, что следует оставить тело на произвол его страстей.

Ранние христианские богословы и апологеты отдали много сил борьбе с гностиками. В своем ответе либертинцам один из ранних отцов Церкви Тертуллиан (160-225 гг.) подчеркивал важность добрых дел и праведности. В своем усердии он зашел так далеко, что писал: «Человек, который творит добрые дела, можно сказать, сделал Бога своим должником»¹. Эта злосчастная фраза подготовила почву для будущих споров.

Концепция «дел и праведности», которая казалась столь оригинальной во времена гностиков, оставалась популярной в течение первых 350 лет церковной истории. Но потребовалась новая критическая си-

НАШИ АДРЕСА:

РОССИЯ • 194044 С-Петербург, а/я 954, Центр Апологетических Исследований • E-MAIL: Russia@ApolResearch.org • <http://www.ApolResearch.org>
УКРАИНА • 01001 Киев-1 а/я В-92 Центр Апологетических Исследований • E-MAIL: Ukraine@ApolResearch.org • <http://www.ApolResearch.org>

туация, чтобы затронутые в ней богословские вопросы получили более точное определение. Этот кризис наступил с появлением на свет пелагианства, а на защиту библейского христианства в этот раз встал Августин Иппонский.

Августин

Августин (345-430 г. н. э.) был гением. Ни один другой человек не оказал на развитие западного христианства большего влияния, чем епископ Иппонский. Говоря о взглядах Августина на оправдание, важно отметить, что его мнение по этому вопросу претерпело значительное развитие. В начале Августин подчеркивал роль человеческой воли в деле спасения, но впоследствии, во время своих дискуссий с английским монахом Пелагием, он переменял точку зрения.

Богословская система Пелагия строилась на учении об абсолютной свободе человеческой воли и отрицании учения о первородном грехе. Размышляя над словами Павла, возмужавший Августин пришел к следующим выводам: во-первых, избрание человека определяется извечным постановлением Божественного предопределения; во-вторых, предложенная Богом благодать (спасение) сама по себе — дар (Ин. 6:44); в-третьих, человеческая воля абсолютно неспособна приобрести спасение или сделать первый шаг к нему. Эта концепция довольно хорошо согласуется с поздним учением Реформации об абсолютной греховности человека. В-четвертых, оправданный грешник не просто принимает статус Божьего сына, но и становится таковым. В-пятых, Бог может возродить человека, но позволить ему впоследствии отпасть². В приведенных пяти пунктах изложена вся суть кальвинизма, за исключением учения о стойкости всех святых.

Было бы неверно сказать, что Августин придерживался понятия судебного оправдания. Тем не менее, он утверждал, что *спасение*

дается по Божьей благодати. Другими словами, никакие благие дела не предшествуют и не могут быть основанием для изначально оправдания (возрождения).

Августин считается как последним из отцов Церкви, так и первым из средневековых богословов. Его жизнь отмечает конец одной эпохи и начало другой.

Период раннего средневековья

Средневековьем обычно называется период от Августина (или несколько позже) до 1500-х годов. Эта эпоха стала свидетелем того, как основные события церковной истории переместились с Востока (где началось христианство) на Запад, в латинское крыло Церкви.

Пелагианство было официально осуждено на Эфесском Соборе (431 г.), а затем вторично — на Втором Оранском Соборе (529 г.), который провозгласил: «Если кто говорит, что благодать Божия может быть дана по человеческому прошению, но что сама благодать не производит в нас прошение о ней, тот противоречит Исаие пророку... [см. Ис. 65:1]»³. И все же эта ересь, наряду с родственным ей более умеренным полупелагианством (также осужденном на Оранском Соборе)⁴, продолжает вновь и вновь вмешиваться в историю Церкви. Похоже, что люди имеют большую склонность к пелагианству, чем к акценту Павла и Августина на Божью благодать.

Многие некатолические историки считают первым «папой» (в современном смысле этого слова) Льва «Великого», который был епископом Римским с 440 по 461 г. В эту эпоху укрепились многие догматы Римско-Католической церкви, которые ранее существовали в более туманном виде: высший авторитет епископа Римского для всей Церкви, сакраментализм, сакердотализм (вера в священство) и перенос акцента в таинстве Евхаристии с праздника на жертвоприношение — вот лишь некоторые

из них. Эти учения повлияли на средневековую сотериологию с нескольких сторон.

Оправдание и Таинства. Крещение и покаяние в эпоху средневековья связывались с понятием оправдания. Праведность Божья *начиналась* (вливалась) в крещении и *продолжалась* (совершалась) через покаяние.

Подобное восприятие природы и цели крещения можно было найти в Церкви с древнейших времен, чего нельзя сказать о понятии покаяния. Идея исповеди перед священником во отпущение греха существовала во втором столетии, но так и не получила широкого распространения до начала средневековья.

Согласно возникшему в то время толкованию, крещение решает проблему *первородного* греха, а покаяние избавляет от последствий *личного* греха. Некоторые богословы этой эпохи выбивались из сил, стремясь доказать, что таинства — это *средства*, которые Бог использует, чтобы доносить до человека благодать. Однако все эти искусные богословские формулировки часто так и не достигали рядовых прихожан, которые оказались в замкнутом круге благих дел и праведности.

Понятие заслуги. В тесной связи с таинствами в целом находится понятие заслуги. Этот термин был впервые употреблен Тертуллианом, а затем развит средневековыми схоластами. Как отмечает Алистер Мак-Грат: «Можно продемонстрировать, что появилось различие в понятиях *заслуги* и *соответствия*; нельзя сказать, что человек может заслужить спасение какими-либо делами, однако, можно сказать, что его подготовка к оправданию делает последующее оправдание “соответственным” или “уместным”»⁵. К сожалению, как и в случае с таинствами, это различие не всегда достигало сознания простых людей.

Ансельм Кентерберийский

Ансельм Кентерберийский (1033-1109 гг.) несомненно обладал самым острым умом среди всех богословов, живших в период, разделявший Августина и Фому Аквинского. Одним из величайших богословских трудов Ансельма была книга *Cur Deus Homo?* («Почему Богочеловек?»), в которой он обратился к теме взаимосвязи Воплощения и Искупления и направил существовавшее в Церкви со времен апостолов учение о природе и цели Искупления в совершенно новое русло.

В ранней Церкви большой популярностью пользовалась так называемая *теория выкупа*. Искупление в рамках этой теории понималось как избавление человечества из сатанинских оков. Вклад Ансельма в учение об Искуплении называется *теорией удовлетворения*. Ансельм рассматривал Искупление как удовлетворение не сатаны, а Бога Отца. Хотя понятие юридического оправдания в богословии Ансельма *явно* выражено не было, Реформаторы впоследствии взяли его положения за основу, из которой и развили учение о юридической стороне спасения — оправдания.

Фома Аквинский

Последняя часть эпохи средневековья прошла под исключительным влиянием одной личности: Фомы Аквинского (1225?-1274 гг.). Аквинат считал себя приверженцем августинианского богословия, хотя и предпочитал выражать свои философские взгляды в терминах Аристотеля, а не платоническим языком Августина.

Подобно Августину, Аквинат верил, что возрождение происходит при крещении, и что не все возрожденные претерпевают до конца (другими словами, что не все относятся к числу избранных). Вопреки широко распространенному среди протестантов заблуждению, Фома Аквинский верил, что в силу люд-

ской греховности человечество не способно достичь спасения или сделать первый шаг к этому без участия Божьей благодати⁶. Ведь даже вера — это дар Божий⁷.

Подобно Августину и Ансельму, Аквинат не различал судебное (декларативное) оправдание и постепенное освящение, что отличало его от Реформаторов. Однако многие современные католические богословы полагают, что взгляды этих мыслителей заключали в себе понятие судебного оправдания, хотя бы и в неявной форме.

Августинианство Ансельма и Аквината господствовало в сотериологических воззрениях средневековой Церкви (постоянно вступая в противоречие с ориентированной на дела системой таинств). В этом свете становится очевидно, что ряд основополагающих моментов богословия Реформации не противоречит учению исторической Церкви и является его прямым продолжением.

Мартин Лютер

Родившись в 1483 г. в немецком городе Эйслебене, в семье среднего достатка, в 1505 г. Мартин Лютер поступил в монастырь августинцев в Эрфурте. Вопросы спасения и осуждения, занимавшие важное место в культуре того времени, очень волновали молодого монаха. Лютер осознал, что в его жизни присутствует грех, и что исповедь и прочие таинства, предлагаемые церковью, не способны разрешить эту проблему.

В 1511 году Лютер был переведен из Эрфурта в Виттенберг. Он жил в общине августинцев, и ему повезло получить своим духовником и исповедником очень благочестивого человека (который был к тому же и викарием монастыря), Иоганна фон Стаупица (1469-1524). Стаупиц, зная о сильной духовной борьбе, шедшей в душе его молодого подопечного, указал Лютеру читать Писание. 19 октября 1512 года Лютер получил степень доктора богословия и 16 августа 1513

года начал преподавать в Виттенберге богословие и библеистику. Именно в ходе этой деятельности Лютер впервые задумался об оправдании верой.

Решающую роль в становлении богословия Лютера сыграли апостол Павел и августинианство. Написав свое толкование на Римлянам 1:16-17, Лютер вскоре пришел к выводу, что оправдание — это Божий дар, который следует принимать верой: «День и ночь размышляя я, пока не увидел взаимосвязь между справедливостью Бога и утверждением: “Праведный верою жив будет”». Тогда я осознал, что Божья справедливость — это та самая праведность, которой Бог, по Своей благодати и совершенной милости, оправдывает нас через веру. И тогда я почувствовал, что я родился вновь и вошел в рай через открытые двери»⁸.

Начало разрыва между Мартином Лютером и Римом обычно связывают с тем моментом, когда в октябре 1517 года, в канун Дня Всех Святых, он повесил на дверях Виттенбергской церкви свои «Девяносто пять тезисов». Речь в этих тезисах шла о покаянии и власти папы, но прежде всего о торговле индульгенциями. С обнародованием «Девяноста пяти тезисов» жребий был брошен, Реформация началась, и христианство изменилось навсегда.

Впоследствии, показывая, как глубоко его тезисы были проникнуты евангелическими (августинианскими) принципами, Лютер писал: «И вот уверенность, которую имеют христиане, подлинная радость для нашей совести: что через веру наши грехи перестают быть нашими и ложатся на плечи Христа, на Которого Бог возложил грехи всех нас. Он взял на Себя наши грехи... Вся праведность Христа становится нашей... Он простирает Свою ризу и покрывает нас...»⁹

До того, как Мартин Лютер начал Протестантскую Реформацию, учение о внешнем оправдании, когда грешник *объявляется* юридически праведным, было, в лучшем случае, лишь маленьким ручейком

в общем потоке христианской со- териологии. С появлением Лютера ситуация полностью изменилась. Однако, как отмечает Питер Тун: «Лютер не пользуется судебными терминами для описания вмененной, несобственной праведности. Этот шаг будет сделан позже, другими людьми»¹⁰. Филипп Меланхтон, великий создатель систематического богословия лютеранства, при объяснении вопроса оправдания уже пользовался юридическим языком.

Джон Кальвин

Наиболее важная богословская система Протестантской Реформации, вне всякого сомнения, была создана Джоном Кальвином. Он родился во французском городе Нойон 10 июля 1509 года. Молодой Кальвин учился в Париже, где познакомился с работами и богословием Лютера. Но наибольшее вдохновение ему дали труды Августина. Кальвин верил, что он всего лишь воспроизводит «ясные и бескомпромиссные учения этого святого человека»¹¹.

Отправной точкой богословской системы для Кальвина, как и для Августина и Аквината до него, было современное состояние человека — абсолютный нравственный упадок. «Хотя мы и допускаем, что образ Божий в человеке не был полностью разрушен и уничтожен, он все же был настолько искажен, что его останки представляют собой чудовищное безобразия»¹².

Кальвин утверждал, что «предопределением мы называем вечное постановление Божие, которое Он вынес в Себе Самом, относительно судьбы каждого отдельного человека»¹³. Более того, «хотя избранные и получают благодать усыновления через веру, их избрание не зависит от веры, но предшествует ей по времени и очередности»¹⁴.

Для Кальвина «оправдание заключается в отпущении грехов и вменении праведности Христовой»¹⁵. Расходясь в этом моменте со средневековой традицией, Каль-

вин не считает, что оправдание подразумевает «вливания» праведности: «Человек через оправдание не становится праведным, но признается праведным — не за свою праведность, но ради праведности Христа, находящейся вне человека»¹⁶.

Какое же место в жизни верующего занимают благие дела? «В ответ на обвинение, что подобное понимание оправдания упраздняет необходимость в добрых делах, Кальвин, как и Лютер, твердо отвечает, что, хотя благие дела никоим образом не могут быть основанием нашей святости, живая вера никогда не чужда таким делам. Таким образом, оправдание обязательно имеет своим следствием освящение»¹⁷.

Общие сотериологические корни

Изучение сотериологических взглядов ведущих католических богословов и Реформаторов показывает, что между ними существует определенное сходство.

Во-первых, и те и другие верят, что спасение осуществилось через Божие вмешательство в историю. Вопреки гностицизму, католики и протестанты в один голос утверждают, что человек спасается не мудростью, а действием Божиим, совершившимся в истории в лице Иисуса Христа.

Во-вторых, и евангелические христиане, и католики верят, что спасение нравственно и духовно. Спасение связано с избавлением от греха и его последствий.

В-третьих, спасение, как для протестантов, так и для католиков имеет эсхатологическую сущность. Большое значение имеет будущее. Все, что известно о спасении теперь — это лишь отблеск, предвкушение полноты, которая придет с окончанием созидания Царства в момент «Парусии» (физического «присутствия» или Второго Пришествия) Господа.

В-четвертых, для спасения абсолютно необходима благодать Божия. А изначальное оправдание

основано только на благодати, независимо ни от каких дел. Таким образом, Колин Браун может говорить об «августинианской ортодоксальности Женева [родина Кальвина] и Рима»¹⁸. По мнению обеих групп, спасение — это Божий дар незаслуживающему его человечеству.

Именно на фоне этого общего наследия мы и должны рассматривать главные сотериологические разногласия между католиками и евангелическими христианами. Как выразился Харольд О. Дж. Браун: «Мы не должны все чрезмерно упрощать и создавать искусственное и принужденное согласие между великими христианами прошлого и настоящего. Но если что-то и бросается в глаза при изучении жизни и писаний этих людей, так это то, что они знали и служили одному и тому же Господу, и что они разделяли одну и ту же веру и одну и ту же надежду»¹⁹.

Католическая реакция на Реформацию

Трентский Собор, заседания которого начались 22 июня 1546 года, был католическим ответом Реформаторам. Надлежащее понимание католического учения об оправдании невозможно без понимания постановлений Трента.

Собор рассмотрел следующие вопросы, связанные с оправданием: (1) Имеет ли оправдание только внешнюю (юридическую) природу, или оно подразумевает также и внутреннее (освящающее) действие? (2) Какова связь между верой и благими делами? (3) Играет ли воля человека активную роль в оправдании? (4) Какова связь между оправданием и таинствами, такими как: крещение, причастие и покаяние? (5) Может ли верующий с уверенностью знать о своем оправдании? (6) Могут ли люди приобрести склонность к оправданию, и, если да, то следует ли эту склонность считать заслугой?²⁰

9 января 1547 года участники Собора приняли окончательную формулировку оправдания: во-пер-

вых, хотя несколько членов Собора и признали присутствие в оправдании внешнего элемента (тем самым примкнув в этом моменте к Реформаторам), общая точка зрения была выражена так: «Мнение, что человек может быть оправдан *только* путем вменения или признания... отвергнуто». Таким образом, «Оправдание, следовательно, заключается в том, что человек становится, а не *просто* признается праведным»²¹.

Во-вторых, поскольку Трент рассматривает оправдание в двух смыслах (второй соответствовал учению Реформаторов об освящении), благие дела требуются как условие окончательного оправдания во втором смысле этого слова. Следовательно, человеку возможно и необходимо (в этом, втором, смысле) исполнить Божий закон.

В-третьих, Трент, принимая в расчет первородный грех, утверждает, что грех повлиял на человеческую расу. Таким образом, человек не может осуществить свое собственное спасение. Свобода воли не уничтожена, но ослаблена грехопадением. Ибо «если кто скажет, что свободная воля человека, движимая и разбуженная Богом, не участвует в этом, взывая к Богу отпускающему и призывающему... да будет анафема»²². (Здесь важно отметить, что «анафема» означает изгнание из церкви, но не автоматическое проклятие.) Итак, как выразился один католический писатель: «Грешник действительно сотрудничает с этой благодатью, по крайней мере, в том смысле, что он не отвергает ее греховно»²³. Конечно, многие протестанты согласятся с этим. Многие протестанты, в частности кальвинисты, быстро добавляют, что это сотрудничество создает по Своей благодати Бог. Но делает Он это не разрушая свободу выбора человека.

В-четвертых, на 7-й сессии (3 марта 1547 года) речь шла о теме таинств. Чтобы понять эти тезисы, следует помнить, что Трент понимал оправдание двояко: как «первую» и «вторую» стадии, которые католики-богословы называли, со-

ответственно, *первоначальным* и *прогрессивным* оправданием. Крещение задействовано в «первом» или «первоначальном» оправдании, поскольку благодать, необходимая для преодоления первородного греха, «передается» нам через крещение. Причастие и покаяние относятся ко «второму» или «прогрессивному» значению оправдания, и такое оправдание (т. е. праведность) «возрастает» при совершении этих таинств. Наконец, существует и третья или «окончательная» стадия оправдания, посредством которой человек (если только он не совершил смертного греха) допускается в Царство Небесное.

В-пятых, благодаря настойчивости Реформаторов в отношении уверенности в спасении, Трент был вынужден рассмотреть этот вопрос. Мак-Грат утверждает, что они выразили «откровенное осуждение лютеранского учения об уверенности, как допущения, несовместимого с приличествующим христианину смирением»²⁴. Однако это откровенное осуждение обращено к вопросу «непоколебимой уверенности», которая, по мнению многих ученых католиков, не нужна, если вообще возможна. По сути дела, «Римско-католические догматики многократно указывали на то, что отрицание Римом личной уверенности в спасении не означает провозглашения религии непрерывных тревог»²⁵. Для католика «существует среднее положение между уверенностью веры и сомнением. Это позиция нравственной убежденности, которая исключает любые тревоги и отчаяние»²⁶. Таким образом, можно сказать, что христиане имеют относительную, но не абсолютную (т. е. непогрешимую) уверенность в спасении.

В-шестых, Трент утверждает, что наше изначальное оправдание следует расценивать, как «дар». Таким образом, многие протестанты будут удивлены, узнав, что католики верят в то, что «если кто скажет, что человек может оправдаться перед Богом своими собственными делами, которые соделаны... вне Божией благодати в

Иисусе Христе: да будет анафема»²⁷. Далее, «ничто из предшествующего оправданию, будь то вера или дела, не заслуживает благодати оправдания. Ибо если по благодати, то уже не по делам; иначе, как говорит апостол, благодать уже не есть благодать»²⁸.

В этой связи, единственно справедливо будет признать, что, когда католики цитируют Иакова 2:24 — «оправдывается делами», — они не имеют в виду это изначальное оправдание, которое совершается в крещении и дается только благодатью. Скорее, они имеют в виду прогрессивное оправдание (рост в праведности), которое протестанты называют освящением. С другой стороны, Трент действительно утверждает, что дела необходимы для спасения в прогрессивном и окончательном смысле. Трент принял догму о том, что «своими благими делами оправданный человек по-настоящему обретает право на сверхъестественную награду от Бога»²⁹. И именно в этом моменте католики и евангелические христиане не согласны друг с другом.

Протестантская критика постановлений Трента

Полностью признавая общую августинианскую основу спасения по благодати, нужно сказать, что между учением католиков и евангелических христиан об оправдании существуют некоторые важные различия. К несчастью, недавнему благонамеренному, но неудачному заявлению «Евангелические христиане и католики вместе» не хватило конкретности и точности именно там, где говорилось, что «мы оправданы благодатью через веру»³⁰. В этом заявлении была упущена суть того, за что боролись Реформаторы, а именно, что Писание говорит, и протестанты верят, что мы спасены благодатью через *одну только* веру (*sola fide*). Поскольку этот тезис был сердцем Реформации, многие евангелические христиане отказались подписать это заявление, полагая, что оно предает идеи Реформации.

Библейское учение о юридическом оправдании

Для того, чтобы понять всю значимость вклада, внесенного в богословие Реформацией, нужно изучить библейское понимание термина «оправдание». Как мы увидим, протестантское учение о юридическом оправдании имеет под собой прочное библейское основание.

Истоки учения о юридическом оправдании (как это обстоит и с другими новозаветными учениями) находятся в Ветхом Завете. Что касается еврейского слова «хицдик», которое обычно переводят как «оправдывать», в большинстве случаев оно «используется в юридическом смысле и означает не “делать праведным или справедливым”, но “юридически провозгласить, что человек невиновен перед законом”»³¹. Джордж Эддон Лэдд отмечает, что «справеден тот, кого судья признает правым (Исх. 23:7; Втор. 25:1), т. е. тот, кто, при оправдании его судом, находится в праведных отношениях с Богом»³².

Давайте обратимся к Новому Завету. Греческое слово, переведенное как «оправдать», звучит *δικαιο*. Павел употребляет это слово в юридическом смысле; грешник провозглашается праведным (см. Рим. 3-4). Как заметил Энтони Хукема: «Противоположность осуждения, однако, — не “сделать праведным”, но “объявить праведным”». Таким образом, под *δικαιο* Павел подразумевает «юридическое вменение праведности Христа верующему грешнику»³³.

Когда человек получает оправдание, Бог объявляет, что он освобожден — прежде последнего суда. Таким образом, «праведность, которая является следствием этого, представляет собой не этическое совершенство; это “безгрешность” в том смысле, что Бог более не вменяет человеку его грех (2 Кор. 5:19)»³⁴. Следовательно, в Новом Завете мы читаем, что «оправдание — это декларативный акт Бога, которым, на основании достаточности искупитель-

ной смерти Христа, Он объявляет, что верующие исполнили все предъявляемые к ним требования Закона»³⁵.

Несовместимость благодати и заслуг

Большая часть критики в адрес католического учения об оправдании строится на концепции заслуг, которая была возведена Трентом в ранг догмы. Хотя католики и напоминают нам, что все учение о заслугах следует рассматривать в контексте благодати³⁶, они упускают из вида тот факт, что, согласно Писанию, благодать и заслуги — взаимоисключающие понятия (напр., Рим. 11:6).

Новый Завет ясно высказывается против обретения спасения (будь то оправдание или освящение) в «награду» (т. е. как заработную плату) за совершенные дела. Писание подчеркивает, что дар нельзя заслужить — заработать можно только награду (Рим. 4:4-5). Слово «благодать» означает незаслуженную милость, а награда за дела зарабатывается. Отсюда следует, что благодать и дела не более совместимы, чем незаслуженная заслуга!

Вечная жизнь — это дар, который нельзя заслужить

Трентский Собор ясно провозгласил, что «тем, кто хорошо трудится “до конца” [Мф. 10:22], и кто верит в Бога, жизнь вечная дается и как благодать, милостиво обещанная сынам Божиим через Иисуса Христа, “и как воздаяние”, которое... будет справедливо дано по их благим делам и заслугам»³⁷. В отличие от Трента, Библия ясно и четко провозглашает, что «возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:23).

Далее, в прямом противоречии с католической позицией, Библия гарантирует, что жизнь вечная является достоянием верующих уже сейчас. Иисус сказал: «Истинно,

истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет [настоящее время] жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел [уже] от смерти в жизнь». Эта же истина снова и снова повторяется в Писании (см. Ин. 3:36; 1 Ин. 5:13). Но, согласно учению католиков, нужно дожидаться окончательного оправдания по смерти, чтобы узнать, имеешь ли ты жизнь вечную, и увидишь ли ты осуждение Божие.

Во всем Евангелии от Иоанна для обретения вечной жизни ставится лишь одно условие — вера (Ин. 3:16, 36; 5:24; 20:31 и т. д.). Если бы спасение совершалось не одной только верой, то все писания Иоанна были бы просто обманом, утверждая, что есть только одно условие спасения, в то время, как их два: вера и дела. По сути, Иоанн совершенно недвусмысленно заявляет, что единственное «дело», необходимое для спасения — это вера (Ин. 6:29). Для спасения попросту больше ничего не нужно. Иисус уже все сделал (Ин. 19:31).

Все, кто спасен Божией благодатью через веру (Еф. 2:8-9), действительно получают награду за свои дела ради Христа (1 Кор. 3:11; 2 Кор. 5:10). Однако эти награды за служение никак не влияют на то, будем ли мы в Царстве Небесном. Они определяют лишь то, в каком положении мы будем там. Как сказал Иисус, некоторые из спасенных будут управлять десятью городами, а некоторые — пятью (Луки 19:17, 19). Но все верующие будут в Его Царстве.

Для христиан дела — результат спасения, а не его причина

Выражаясь общепринятым языком, католицизм не видит важного различия между делами ради спасения и делами в результате спасения. Мы делаем дела не для того, чтобы обрести спасение; мы делаем дела, потому что уже спасены. Бог производит спасение в нас путем оправдания, а мы проявляем его путем освящения (Фил. 2:12-13).

Однако ни оправдание, ни освящение нельзя заслужить делами; они даются по благодати.

Католическое понимание спасения, хотя логически и не *исключая* юридического оправдания, все же *затушевывает* его. Ведь если человек не видит четкого различия между юридическим оправданием и практическим освящением, тогда благие дела, которые, как верят католики, необходимы для освящения, затушевывают тот факт, что для оправдания эти дела не нужны.

Конечно, присутствие благих дел в жизни христианина необходимо. Но протестанты решили эту проблему гораздо более уравновешенным и библейским способом. Они настаивают на том, что, хотя мы *спасены только верой*, тем не менее *спасая нас вера не одинока*. Она неизбежно производит благие дела. Другими словами, мы спасены *через веру*, но *на дела* (Еф. 2:10). Дела — не *условие* оправдания, но его *следствие*. Таким образом, тот, кто поистине спасен, неизбежно будет творить добрые дела. Если в жизни человека нет

добрых дел, то нет причин верить, что в его сердце есть истинная спасительная вера.

Как сказал Иаков: «Вера без дел мертва». Такая вера не может спасти. «Может ли такая [чисто интеллектуальная] вера спасти его?» Спасти человека может лишь вера, производящая добрые дела. Итак, мы не спасаемся (т. е. не получаем вечную жизнь) делами, но мы спасаемся верой, производящей в нас благие дела.

Сохранить чистое учение о благодати

В завершение мы хотим сказать, что протестанты, следуя четкому библейскому разграничению между юридическим оправданием и практическим освящением, помогают нам более ясно понять путь спасения и сберечь учение о благодати (которое проповедуют и католики) в более чистом виде. Ибо когда верующие знают, что они праведны в глазах Бога (оправданы) через веру, независимо от дел, их разум уже не затуманен осозна-

нием дел, которые необходимо исполнить, чтобы получить уверенность в прощении грехов (прошлых, настоящих и будущих) и в том, что они уже на пути к Небесам.

Хотя католицизм и признает, что есть изначальное оправдание (которое, по мнению некоторых из них, даже содержит в себе юридический элемент), тем не менее католики настаивают, что человек должен совершать добрые дела и тщательно избегать смертных грехов, чтобы приобрести у Бога окончательное оправдание. Дела, таким образом, становятся в высшей степени необходимыми для спасения. Но это противоречит библейскому учению о том, что спасение совершается только благодатью через одну только веру на единственном основании жертвы Христа. И как бы католики не настаивали на обратном, это не дает человеку уверенности в спасении, когда мы «знаем... что имеем жизнь вечную» (1Ин. 5:13), и когда мы соединены с Богом Его неугасимой любовью (Рим. 8:1, 36-39).

ССЫЛКИ

- 1 Тертуллиан. *De paetentia* 2; 1.323.44-6.
- 2 Августин. Град Божий. 10.8.
- 3 Henry Denzinger. *The Sources of Catholic Dogma*, «Grace» 3.176.
- 4 Полупелагиане утверждали, что человек сотрудничает с Богом в том смысле, что он делает только первый шаг к спасению.
- 5 Alister McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Vol. 1, pp. 1-23.
- 6 См., напр., Фома Аквинский. *Summa Theologiae*, 2a2ae. 2, 4.
- 7 *Summa Theologiae*, 2a2ae. 2, 6, ad 1.
- 8 R. H. Bainton. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, p.65.
- 9 Мартин Лютер. Пояснения к Деяноста пяти тезисам (август 1518).
- 10 Peter Tune. *Justification and Sanctification*, p. 58.
- 11 Bernard M. G. Reardon. *Religious Thought in the Reformation*, p. 190.
- 12 Жан Кальвин. Наставления в христианской вере. Т. III, I xv, 4.
- 13 Там же, 2, i.
- 14 Calvin: *Theological Treatises*. Vol. 22, *The Library of Christian Classics*, article 5.
- 15 Кальвин. Наставления в христианской вере, 2I, xi, 2.
- 16 *Iustitia Dei*. Vol. 2, p. 36.
- 17 Reardon, p. 196.
- 18 Colin Brown. *Christianity and Western Thought*. Vol. 1, p. 165.
- 19 Harold O. J. Brown. *The Protest of a Troubled Protestant*, p. 107.
- 20 *Iustitia Dei*, p. 69.
- 21 Там же, p. 72. Слова «только» и «просто» показывают, что Трент не отвергал понятие юридического оправдания как такового.
- 22 Denzinger, 814., p. 258.
- 23 H. George Anderson. *Justification by Faith*, p. 34.
- 24 *Iustitia Dei*. Vol. 2, p. 78.
- 25 Gerrit C. Berkouwer. *The Conflict with Rome*, p. 114.
- 26 Bernhard Bartmann. *Lehrbuch der Dogmatik*, II, 109.
- 27 «Trent», Denzinger, 811., p. 258.
- 28 Там же, ch. 8, 801, 252.
- 29 Ludwig Ott. *The Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 264.
- 30 «Евангелические христиане и католики вместе: миссия христиан в третьем тысячелетии», окончательный вариант (29 марта 1994 года).
- 31 Anthony A. Hoekema. *Saved by Grace*, p. 154.
- 32 George Eldon Ladd. *A Theology of the New Testament*, p. 440.
- 33 Hoekema, p. 154.
- 34 Ladd, p. 446.
- 35 Millard J. Erickson. *Christian Theology*, p. 956.
- 36 Anderson, p. 274.
- 37 Denzinger, 809, p. 257.