

состоянию, в котором вера служит, прежде всего, в качестве признака.⁶² Как мы видели, рассматривая сильные стороны экзегезы Лютера и Кальвина (см. раздел 9.2), в оправдании извне в единении со Христом верующий не удаляется от явления Иисуса Христа, а движем этим событием. Вера соединяет верующего с умершим и воскресшим из мертвых, чья смерть и воскресение – это продолжающаяся реальность. Поэтому преобразование верующего и продолжающееся оправдание – это события, которые идут рука об руку. Оправдание не просто было апокалиптическим, но и продолжает оставаться таковым. Независимо от выбора перевода фразы *πίστις Χριστοῦ*, совершенно очевидно, что современным исследованиям учения Павла недостает понимания человеческой веры одновременно как апокалиптического события и как соучастия. Не нужно повторять идеи Лютера или Кальвина лишь потому, что это их идеи. Важен конструктивный диалог, в котором труды этих богословов будут приняты во внимание наряду с другими.

9.5. Реформаторская экзегеза и богословие нового взгляда:
Н. Т. Райт и верность Бога

В своем исследовании Н. Т. Райт стремится к ясности, пытаясь связать богословие Павла в единое целое и соотнести его с общим библейским повествованием. Как уже говорилось в предыдущей главе, его синтез служит примером выделения или идеализации одной темы в богословии Павла, в данном случае – мотива завета (см. раздел 8.4). Обращает на себя внимание сходство учения Райта об оправдании с реформатской традицией. В его подходе объединены судебное оправдание и единение со Христом. Тем не менее заметны и серьезные различия, особенно в отношении того, что Павел имел в виду, говоря о праведности. Как говорит Райт, «праведность обозначает положение истинной Божьей семьи, состоящей теперь из иудеев и язычников,

62 Я не думаю, что Кэмпбелл стал бы мне возражать по этому поводу, особенно учитывая то, что он сам признает влияние Кеземанна (который настаивал на неразрывности дара и дарителя) в объяснении фразы *праведность Божья*. См. Campbell, *The Deliverance of God*, 677-704. На мой взгляд, опасения Кэмпбелла, что излишнее внимание к человеческой вере подрывает идею божественной инициативы и выводит на первый план идею договора, мешают ему должным образом проанализировать эти темы.

уверовавших в Иисуса Мессию... Глагол *оправдывать*, как в случае с Гал. 2, 16-17... относится к божественному определению того, кто принадлежит к Божьему народу». ⁶³ Грехи присоединившихся к завету прощены благодаря искупительной смерти Христа, а вся Авраамова Божья семья призвана противостоять греху и его последствиям. Однако лексика оправдания несет прежде всего подтекст завета, так что участие в завете формирует контекст, в котором происходит прощение грехов. ⁶⁴ Через семью завета весь мир может обрести силы противостоять власти греха и смерти и войти в жизнь и новое творение. Изначальный Божий вердикт об участии верующих в завете подтвердится при наступлении эсхатона: «Нынешний вердикт дает уверенность в том, что будущий вердикт будет соответствовать ему; Дух дает силу, через которую будущий вердикт, после провозглашения, покажет соответствие с жизнью, которую верующий жил». ⁶⁵

Таким образом, Райт предлагает свой уникальный взгляд на оправдание, который отражает его понимание богословия Павла в целом. Он поддерживает субъектное прочтение *πίστις Χριστοῦ* («верность Христа»), но не согласен с мессианской трактовкой Авв. 2, 4 в Послании к Римлянам ⁶⁶ и, следовательно, не позволяет теме верности Христа определять богословие Павла в целом или богословие оправдания в частности, в отличие от Хейза или Кэмпбелла. Райт старается объединить юридическое оправдание и идею соучастия, ⁶⁷ однако не считает синтез этих категорий центральной идеей в богословии Павла. Именно тема завета задает структуру его теории и связывает его толкование текстов Павла с остальным Писанием. Поэтому в представлении Райта прочтение оправдания через призму завета играет жизненно важную роль для создания синтеза идей богословия Павла и отличает его от выводов традиционной протестантской экзегезы. Но прав ли Райт, считая оправдание прежде всего провозглашением причастности к Божьему народу?

63 N. T. Wright, *Justification* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 121.

64 Wright, *Justification*, 134.

65 Wright, *Justification*, 251.

66 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1470.

67 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 530: «Предполагаемое столкновение или конфликт между двумя моделями спасения у Павла: между, с одной стороны, судебной или юридической и, с другой, инкорпоративной, представляет собой ошибку в категориях».

Есть веские основания полагать, что Райт неверно понял учение об оправдании у Павла. Однако прежде чем мы рассмотрим взаимосвязь между его представлением и взглядами Лютера и Кальвина, следует сказать в чем Райт, безусловно, прав. Он отвергает как совершенно ошибочную и безосновательную идею вмененного оправдания, согласно которой праведность Христова передается верующим, или верующих наделяют ею. Как мы уже видели, несмотря на представления в более позднем протестантизме, сами реформаторы не учили о такой передаче праведности. Даже Меланхтон не говорил об этом, ведь в его реляционной модели подчеркивается заступничество воскресшего Христа от имени верующего. И Лютер, и Кальвин говорят, что верующие получают праведность Христа и показывают, хотя и каждый по-своему, что это принятие возможно только в единении со Христом, следовательно, праведность – это не то, что можно пронести или переместить через божественную залу суда и дать верующему. В отношениях верующего со Христом действительно происходит обмен, поскольку Христос принимает грехи мира, а верующий получает его праведность, но этот обмен возможен только благодаря единению личностей. Если и говорить о каком-либо перемещении, то только о перемещении верующего из царства греха и смерти во Христа и царство благодати. Лютер и Кальвин свободно используют термин *вменение*, чтобы описать этот обмен в контексте единения со Христом, но в наше время термин *вменение*, как правило, наоборот, ассоциируется с узко судебным оправданием и передачей праведности, против чего Райт выступает совершенно справедливо. Можно, конечно, переопределить термины, однако расхожее значение этого термина настолько глубоко укоренилось, что, возможно, лучше будет просто отправить эту почтенную богословскую категорию на пенсию.

Тем не менее основная проблема – лексического характера и касается отсутствия других древних текстов, где бы использовалась лексика праведности для обозначения участия в завете. В своем анализе представлений Райта об оправдании Стивен Уэстерхолм обращает внимание на то, что «праведность не означает и не может означать участие в завете. Точно так же она не означает и не может означать статус, определенный решением суда».⁶⁸ Уэстерхолм в данном слу-

68 Westerholm, *Justification Reconsidered*, 63 (курсив его). См. также замечательный обзор в статьях: Max J. Lee, "Greek Words and Roman Meanings, Part 1:

чае не отрицает юридический характер образов Павла. На основании анализа употребления этого термина в Библии он приходит к выводу, что праведный человек – это тот, кто исполняет свои обязанности, что праведность означает делать то, что должно, и что поэтому, когда судья оправдывает кого-либо, это означает, что данный человек сделал то, что правильно, а не то, что неправильно. Если суд не коррумпирован, то он не предоставляет статус, а выясняет обстоятельства и объявляет, что есть на самом деле. Павлов парадокс, что Бог оправдывает нечестивого (Рим. 4, 5), решается в способности Бога через Христа сделать то, что иначе выглядело бы совершенно нелогичным: «Бог может с полным основанием объявить грешников праведными, когда грехи, которые удерживали их от праведного состояния, берет на себя распятый Христос: Бог позволил человеческой греховности потратить все силы на страдающего Христа, пока, лишившись всех зол, она не оказалась искупленной и более не существующей. С их грехами покончено, и нет ничего неправильного в судебном решении, когда бывшие грешники объявляются праведными».⁶⁹

Аргументация Уэстерхолма весьма убедительна в своем объяснении значения Христовой смерти ради нас. Но она говорит еще и о том, что главной задачей оправдания Павел считал не членство в завете, а решение проблемы греха (например, Рим. 3, 23-24; Рим. 4, 6-8; 2 Кор. 5, 21). Однако есть и слабые места в его доводе: не обсуждается единение со Христом в связи с оправданием, из-за чего нельзя сказать, что такое благоволение к грешникам может иметь место только во Христе, а также становится трудным понять такие тексты, как Рим. 4, 25 (Христос «воскрес для оправдания нашего»). Этот пробел умело заполняет Майкл Бёрд, который говорит, что «верующие присоединяются к праведности Христовой. Оправдание следует понимать в контексте единения со Христом».⁷⁰ Бёрд объясняет эти и другие тексты (в том числе Рим. 5, 18-19; 1 Кор. 1, 30; 2 Кор. 5, 21; Флп. 3, 8-9) с точки зрения инкорпоративной или присоединенной праведности.

(Re)mapping Righteousness Language in Greco-Roman Discourse” and “Greek Words and Roman Meanings, Part 2: A Prolegomenon to Paul’s Use of Righteousness Language in His Letters,” in *Fire in My Soul: Essays on Pauline Soteriology and the Gospels in Honor of Seyoon Kim*, ed. S. B. Choi, J. K. Hwang, and M. J. Lee (Eugene: Wipf & Stock, 2014), 3-28, 29-52.

69 Westerholm, *Justification Reconsidered*, 69-70.

70 Bird, *The Saving Righteousness of God*, 70. Рассмотрение текстов из посланий Павла, в которых говорится об инкорпоративной праведности, см. на сс. 71-85.

Верующие получают праведность Христа, когда соединяются с ним верою, следовательно, единение со Христом не лишено юридического измерения, в результате чего распространенное среди ученых разделение юридического оправдания и соучастия в Павловой сотериологии «становится совершенно неуместным обобщением».⁷¹

В данном случае Бёрд яснее, чем я, раскрывает суть важного довода моего более раннего исследования «Обращение в Коринфе».⁷² Там я выступал против мнения Эдварда Сандерса о том, что Павел использует глагол *оправдать* (δικαίω) в двух совершенно разных смыслах: как судебный образ, связанный с прощением грехов, и как соучастие, означающее переход от жизни под властью греха к жизни под властью Христа. Вместо этого я предположил, в частности, в свете Рим. 6, 7 («умерший был оправдан от греха») и Флп. 3, 9 («и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере»), что эти разные идеи по замыслу Павла должны объяснять друг друга. Я полагаю, что небезосновательно выступил против мнения Сандерса, который писал, что с помощью такой лексики обычно передавалась юридическая идея, а Павел решил использовать ее для выражения идеи соучастия. Хотя значение слов действительно может меняться и творчески переосмысливаться, я настаивал на том, что в передаче нового смысла предыдущие значения и ассоциации нельзя просто отбросить или игнорировать. Новое должно соотноситься со старым, чтобы избежать недоразумений и недопонимания. Поэтому я рассматривал эти тексты как примеры объединения Павлом юридических ассоциаций этого глагола с идеей соучастия, а не противопоставляя их, как Сандерс.

Однако тогда я не обратил должного внимания, что праведность Христа, полученная верующим, который соединяется со Христом в вере, как раз помогает Павлу связать юридический язык с соучастием. Это объясняет, почему в Флп. 3, 9 Павел одновременно надеется на то, чтобы найтись во Христе (соединившись с ним на день суда), и что праведность, которую он тогда получит, будет не его собственной, а праведностью от Бога. Не оспаривая творческое использование лексики Павлом, я не могу согласиться с тем, что юридическую лексику, которая до этого явно употреблялась в одном смысле, затем

71 Bird, *The Saving Righteousness of God*, 86.

72 См. Chester, *Conversion at Corinth*, 56-57, 172-81, 205-10, 329-36.

он непредсказуемо наделяет смыслом соучастия. Правильнее сказать, что его юридическому языку изначально присущ христологический акцент (праведность, полученная верующим в оправдании, принадлежит Христу), который затем смещается к идее соучастия (оправдание происходит только тогда, когда христианин соединяется со Христом верой).⁷³ Возможно, Павел и расширяет семантический диапазон лексики оправдания, используя ее в контексте соучастия, но это происходит благодаря заметному христологическому акценту, который помогает его читателям услышать и понять новые оттенки смысла. Это позволяет также правильно понять сказанное в Рим. 6, 7. Если умер-

73 См. также дополнение, сделанное Джиппом (Jipp, *Christ is King*, 139-210), по мнению которого царственное достоинство Христа по линии Давида (Рим. 1, 3-4) служит основой для учения Павла об участии во Христе, в результате которого верующие становятся участниками правления Христа-царя. Это означает, что «вместо того, чтобы по справедливости привести в исполнение приговор осуждения и смерти, Мессия спасает свой народ, инкорпорируя их в свое правление через уничтожение греха и смерти и разделив с ними свою праведность» (271). В некоторых отношениях аргумент Джиппа полезен – в частности, его утверждение, что верующие участвуют в праведности Христа, – но его ассоциация Христовой праведности и оправдания исключительно с его царскими полномочиями выглядит односторонней. Здесь нет четкого различия между личностью Христа как царя и его правлением. Воскресший Христос находится по правую руку от Отца, и верующие примут участие в его правлении при наступлении эсхатона, но, хотя Иисус и имеет царское происхождение как Мессия, Павел не рассматривает его жизнь как правление. Верующие также не будут царствовать до своего воскресения. Полезно отметить, что явное использование Павлом лексики царствования сосредотачивается вокруг темы эсхатона. Например, в Рим. 5, 17 о верующих явно сказано, что они царствуют через Христа, однако этот глагол стоит в будущем времени (βασιλεύουσιν). В отношении настоящего Павел ожидает, что верующие пройдут через страдания, через которые сначала прошел Иисус, и здесь роль Христа описывается в терминах рабства (напр., Флп. 2, 7) и обеднения (напр., 2 Кор. 8, 9), а не царствования. Воскресение и оправдание тесно связаны, по словам Павла (Рим. 4, 25), и потому участие в правлении Христа отражает суть единения со Христом, однако крест и оправдание также связаны (Рим. 5, 9), и верующие должны участвовать и в них тоже. По мнению Павла, именно крест явил Божью праведность (Рим. 3, 25), тогда как Джипп подчеркивает лишь воскресение. Джипп считает, что Павел пересматривает идею царствования для того, чтобы включить в нее крестные страдания и сделать их выражением царствования Христа. Тем не менее бросается в глаза отсутствие недвусмысленной царственной лексики, которая бы указывала на это переопределение в отношении креста. Идея царственного достоинства Христа по линии Давида, конечно же, согласуется с содержанием писем Павла и время от времени находит в них свое выражение, но это не концептуальная основа участия во Христе, как считает Джипп.

шего со Христом в крещении можно считать оправданным от греха, то оправдание явно происходит в единении со Христом, а перфектная форма глагола δεδικαίωται в страдательном залоге («был оправдан») (Рим. 6, 6) говорит о том, что праведность, получаемая в оправдании, приходит извне. Исследователи часто отмечают, что описание умершего со Христом как «оправданного от греха» эквивалентно его «освобождению от греха» («оправдание от греха» в Рим. 6, 7 близко по смыслу с Рим. 6, 18, где говорится о верующих, «освободившихся от греха» и «ставших рабами праведности»), однако они упускают из виду, что такая связь вполне закономерна, если оправдание включает получение человеком, соединенным со Христом верой, Христовой праведности. Многочисленные переводы, в которых игнорируется слово *оправдан* в Рим. 6, 7, вводят читателя в заблуждение, будто Павел в этом месте и в самом деле написал «освободился».⁷⁴

Таким образом, акцент на единении со Христом и оправдании извне, который разделяли Лютер и Кальвин, помогает нам в данном случае продвинуться в толковании конкретных текстов. И при этом нет необходимости искать обходные пути и предполагать творческое и непоследовательное использование Павлом лексики. Все приведенные выше доводы против Сандерса, который, следует отметить, все же отстаивал наличие в текстах Павла отдельной концепции соучастия и признавал ее связь с оправданием как решением проблемы греха, имеют и прямое отношение к Райту, который заставляет Павла своим юридическим языком выражать идею участия в завете. Однако Павел не вкладывал такой смысл в оправдание, что особенно заметно из его рассуждений в Послании к Римлянам, где сначала говорится, что Бог предложил Иисуса «в жертву умилоствления в Крови Его через веру» (Рим. 3, 25), а позже сказано, что мы «оправданы Кровию Его» (Рим. 5, 9). В толковании этих стихов есть много вопросов, но связь между кровью Христа и искуплением грехов очевидна. Если кровь Христа оправдывает, то оправдание в первую очередь касается проблемы греха, как это предполагается непосредственно предшествующим высказыванием в Рим. 5, 8: «Христос умер за нас, когда мы

74 Я не проводил специального исследования, но в нескольких современных переводах все же есть слово *оправдан*, например, American Standard Version (1901) и Revised Version (1885). (Среди русских переводов – «Восстановительный перевод». – Прим. перев.)

были еще грешниками». Прежде всего Павел говорит не о членстве в завете благодаря крови Христа, а об оправдании от греха, о чем он прямо скажет в Рим. 6, 7.

Райт понимает связь между этими текстами, признавая, что в Рим. 5, 9 говорится о том, что «жертвенная смерть Иисуса... приносит оправдание».⁷⁵ Однако, предполагая, что Павел развивает свою мысль в Рим. 3, 21 – 4, 25 на фоне темы Раба из Ис. 40 – 55, Райт приходит к выводу, что «главное в этом отрывке – победа Бога над грехом через жертвенную смерть верного Раба, понесшего грех на себе; а это значит, что юридическое представление о грехе, наказании и искуплении имеет смысл лишь в контексте более широкой темы завета».⁷⁶ Проблема в том, что рассуждения Райта в данном случае строятся на увертках. Говорить, что использование Павлом лексики оправдания нужно понимать в рамках завета и в связи с понятием завета – не то же самое, что сказать, будто само оправдание – это, прежде всего, провозглашение участия в завете. Внутри реформатской традиции можно понимать оправдание как, главным образом, решение проблемы греха, но при этом рассматривать его в рамках канонического чтения, в котором тема завета играет заметную роль. Справедливости ради нужно отметить, что Райт здесь не обсуждает прямо значение оправдания, однако увидеть в словах Павла об оправдании тему участия в завете можно только при большом желании. Хотя, бесспорно, высказывания Павла об оправдании часто встречаются там, где обсуждается приобщение к народу Божьему, это объясняется тем, что к данному народу принадлежат те, кто оправдан от греха. Прощение грехов – не привилегия народа Божьего, а то, что создает этот народ. Это акт творения, совершить который не может никто из грешных людей. Его можно лишь принять, когда Бог милостиво предлагает его тем, кто соединяется верой со Христом.

Это не умаляет значимости корпоративных тем в оправдании, но размещает их в новом контексте и позволяет им дать новую оценку. Оправдание совершается во Христе (Гал. 2, 17). Только умирая с ним, человек оправдывается от греха (Рим. 6, 3-7), и только во Христе читатели Павла становятся Божьими детьми по вере (Гал. 3, 26) и потомками Авраама (Гал. 3, 29). Бог послал своего Сына искупить подзакон-

75 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 998.

76 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1000.

ных, чтобы они могли «получить усыновление» (Гал. 4, 5). Несомненно, эти высказывания свидетельствуют о ключевом значении христологии в использовании Павлом корпоративных тем в оправдании. Но в каком контексте их следует рассматривать? Можно было бы толковать их христологический акцент в предложенных Райтом рамках темы завета, где Христос считается Мессией, представляющим Израиль,⁷⁷ но их также можно понимать с точки зрения единения со Христом, совершившегося благодаря оправдывающей вере. Вера оправдывает от греха, потому что она держится за Христа и принимает его праведность, в результате чего в мире создается церковь, тело Христово. Община теперь становится народом, который определяется не человеческими категориями вроде этнической принадлежности, социального статуса и пола, но связью со Христом (Гал. 3, 28). Таким образом, когда мы рассматриваем слова Павла об оправдании с точки зрения инкорпоративной или присоединенной праведности или праведности во Христе, нам не нужно преуменьшать значение корпоративного контекста и вместе с тем отказываться от привычного понимания, что по самой своей природе оправдание – это решение проблемы греха.

77 Barclay, “Review of N. T. Wright, ‘Paul and the Faithfulness of God’” *SJT* 68.2 (2015): 235-43 (esp. 239-40). Баркли приводит примеры таких проблем: «Как бы мы ни относились к предложению Райта, что всякий раз, когда Павел использует слово *Christos*, он хочет напомнить о мессианском статусе Иисуса, его отдельные высказывания можно оспорить, что он был “Мессией – а потому и представителем – Израиля, который подвел итоги жизни и истории этого народа в самом себе, довел историю Израиля до ее долгожданной, хотя в то же время шокирующей и неожиданной кульминации” (405). Идея о том, что Иисус представляет Израиль и выполняет свое призвание – центральная мысль, которая придает всему, сказанному Павлом, строгую последовательность (815-16, 823-24, 839) – больше утверждается, чем доказывается. Доводы, основанные на библейских словах о Давиде, – неубедительные (828-30), и Райт признает, что в иудаизме Второго Храма сложно обнаружить идею, будто в Мессии объединяется его народ (826-27). Такой вывод можно сделать лишь на основании сказанного самим Павлом или в результате наложения богословской модели Райта на богословие Павла. Его доказательства не убеждают: Павел вряд ли говорит в Гал. 2, 19-20 как типичный израильтянин, воскресение Иисуса никогда не рассматривается им как воскресение Израиля в миниатюре, а отвержение Израиля в Рим. 11, 12.15 не имеет лингвистических связей с тем, что сказано о смерти Иисуса. Модель, в которой Иисус как Мессия воплощает Израиль (842, 930), проявляя верность Богу, которую Израиль не смог проявить (857-58, 890), – отнюдь не единственный способ показать последовательность богословия Павла, даже если для Райта все выглядит именно так».

В своем обсуждении инкорпоративной или присоединенной праведности Бёрд использует термин *завет* для обозначения корпоративных аспектов оправдания, при этом наполняя его содержанием, отличающимся от контекста завета, о котором говорит Райт.⁷⁸ Я не думаю, что это наилучший подход. Хотя термин *завет* включает идеи, имеющие важное значение для толкования текстов Павла – продолжающуюся верность Бога обетованиям, данным Израилю, верность Павла еврейскому Писанию как слову Божьему и ценность для Павла как евреев, так и язычников, теперь вместе составляющих Божий народ во Христе – в современном использовании он не передает радикальный характер Павлова богословия благодати, формирующего его учение об оправдании и исключающего любые попытки предстать перед Богом со своими заслугами.⁷⁹ В частности, он недостаточно выражает экклезиологические последствия оправдания, приходящего к человеку извне. Если реформаторы были правы, говоря, что Бог встречает людей в оправдании только вне их самих, и что праведность Христа остается чужой праведностью, и если существуют корпоративные темы в оправдании, то церковная деятельность тоже всегда должна ориентироваться на внешний мир.

Поэтому правильное понимание оправдания никак не согласуется с жизнью общины ради себя, равно как и с индивидуалистическими представлениями о спасении. Главная мысль Павла не в том, что границы народа Божьего «очерчены верой (*pistis*)»,⁸⁰ как думает Райт, а в том, что вера объединяет этот народ со Христом, посланным любящим Богом и умершим за него. Божий народ, безусловно, отличается верой, и Павел настаивает на определенных границах поведе-

78 Bird, *The Saving Righteousness of God*, 113-54.

79 Этот вывод также отличается от мнения Макаскилла (Macaskill, *Union with Christ*), по мнению которого тему единения со Христом в Новом Завете лучше всего связывать с заветом. Я согласен, что большая часть содержания, которым Макаскилл наделяет термин *завет*, имеет важное значение для толкования посланий, и признаю, что Павел никогда бы не отказался от такой важной библейской категории, как завет. Тем не менее в контексте самих его посланий терминология завета настолько неразрывно связана с толкованиями этой библейской идеи, несовместимыми с Павловым богословием благодати, что сама эта идея не была наилучшим средством, с помощью которого Павел мог бы выразить это богословие. Пренебрежение темой благодати в исследованиях недавних сторонников толкования богословия Павла с точки зрения завета говорит о том, что ничего со времен апостола не изменилось.

80 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 971.

ния, соответствующего единению со Христом, и эти границы должны способствовать его миссии в мире. Но эти границы существуют не с целью очерчивания Божьего народа. В Рим. 5, 19 Павел говорит, что «послушание одного человека ведет к праведности и жизни для всех».⁸¹ Я не думаю, что Павел говорит здесь о всеобщем спасении или намекает на единообразие людей в общине. Похоже, вера для него – не средство новой демаркации, заменяющей все предыдущие, но то, что делает такие демаркации относительными по сравнению с тем, что Бог совершил во Христе. Церковь призвана жить не для себя, а воплощать это божественное деяние.

9.6. Четвертая глава Послания к Римлянам: экзегетический прецедент для согласования старых и новых взглядов

Возможно ли примирить все представленные выше подходы? Могут ли предложения реформаторов сбалансировать выводы представителей нового взгляда? Может ли учение Лютера и Кальвина о чужой праведности в единстве со Христом помочь нам лучше понять учение Павла? Ответить на эти вопросы можно только на примере экзегезы самих текстов Павла, и исследование четвертой главы Послания к Римлянам, где обсуждается вера Авраама – важнейшая тема, как в XVI веке, так и в наше время, наилучшим образом подходит для этой цели.⁸² Что поможет лучше понять рассуждения Павла в Рим. 4, 1-25: противопоставление взглядов реформаторов и современных богословов или же синтез лучших открытий и тех и других?

Н. Т. Райт идет путем противопоставления. Он считает, что обсуж-

81 В Синодальном переводе: «Послушанием одного сделаются праведными многие». – Прим. перев.

82 Среди современных публикаций, посвященных этой теме, хочется отметить следующие: Campbell, *The Deliverance of God*, 730-61. Andrew A. Das, “Paul and works of obedience in Second Temple Judaism: Romans 4:4-5 as a ‘new perspective’ case study” *CBQ* 71.4 (2009): 795-812; Gathercole, *Where is Boasting?*, 216-51; Michael J. Gorman, “Romans: The First Christian Treatise on Theosis,” in *JTI* 5.1 (2011): 13-34; Joshua Jipp, “Rereading the Story of Abraham, Isaac, and ‘Us’ in Romans 4” in *JSNT* 32.2 (2009): 217-42; Jan Lambrecht, “Romans 4: A Critique of N. T. Wright” in *JSNT* 36.2 (2013): 189-94; Francis Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London and New York, 2004), 167-269; N. T. Wright, “Paul and the Patriarch: The Role of Abraham in Romans 4” *JSNT* 35.3 (2013): 207-41.