

Четене на Библията по Уеслиански начини

Някои конструктивни предложения

редактирана от
Бари Л. Калън и Ричард Томпсън

Съдържание

Въведение	2
ОСНОВИ НА ТЪЛКУВАНЕТО	4
1. Троичното тълкуване на Джон Уесли - от Джефри Уейнрайт	4
2. За Уеслианското тълкуване на Библията - от Робърт У. Уол	14
3. Вдъхновено въображение – Представата на Джон Уесли за Библейското вдъхновение и литература – Критически изследвания – от Ричард П. Томпсън	21
4. Тълкуването в интерактивен баланс – авторитетът на Библията според Джон Уесли – от Доналд А. Д. Торсен	29
ГРАНИЦИ ЗА ТЪЛКУВАНЕТО	39
5. Улесняване на бъдещата роля на Библията сред Уеслианите – от Робърт У. Уол	39
6. Имали ли там съвременен Уеслианско тълкуване? - от Джоел Грийн	45
7. Борбата на евангелизма – познавателен казус- от Бари Л. Калън	51
8. Бъдещи значения на Библейските текстове – от Кларк Х. Пинок	59
9. Общност в разговор; Многократни четения на Библията и Уеслианско разбиране за Църквата – от Ричард П. Томпсън	65
10. Жените като четци на Библията и църковни лидери от Шарън Кларк Пиърсън	71
11. Уеслианска святост; феминистко тълкуване; историческо представяне със съвременни разглеждания Даян Леклерк	82

Въведение

Разработването на този том беше провокирано от поредица от въпроси. Трябва ли Библията да остане централен авторитет за съвременната християнска общност? Ако авторитетът на Библията остава централен, как вярващият трябва да я тълкува? Как църквата като цяло, трябва да се заеме със задачата да тълкува Библията? В процеса на търсене на отговорно тълкуване на Библията, има ли в рамките на уеслианската богословска традиция важни ресурси за подходящо и актуално тълкуване? С други думи, има ли отчетливо уеслиански начини за четене на Библията? Ако има, какви са те и заслужават ли си да бъдат разяснени на новото поколение уеслианци и за продължаващия живот на цялата църква? Есетата, представени в тази книга, изследват възможността за отчетливо уеслиански начини за четене и тълкуване на Библията. В тази книга читателят ще намери отговори на горните въпроси, зададени предпазливо, обмислено и в несектантски дух от група учени и богослови, които представят и разглеждат проблемите на уеслианските религиозни общности.

Нормиращ стандарт

Често се среща фразата „*нормиращ стандарт*“, когато хора от уеслианската и някои други християнски традиции се позовават на специалния авторитет на Библията и как тя трябва да бъде четена в името на правилната християнска вяра и практика. Обикновено тази фраза означава, че човек трябва да разпознае множество начини за „познание“ (има повече от една норма) и да потвърди, че сред тях Библията заема привилегированото място (тя е стандартът на нормите). Настоящият том е предназначен да изследва това ключово твърдение и да проучи дали уеслианската богословска традиция може и трябва да твърди, че Библията трябва да бъде четена и тълкува по определени начини, **наистина по уеслиански начини**.

Идеята за „*четириъгълник*“ често се счита за особено полезен начин за графично изобразяване на взаимодействието между библейското откровение, човешкия разум, духовния опит и църковната традиция

при разбирането на настоящото значение на библейския текст. Макар че е ценен в различни християнски традиции, той обикновено се нарича „*уеслиански четириъгълник*“. Този образ от четири части, е добре обяснен от Доналд Торсен, който разглежда представата за четириъгълника като внимателно балансирано утвърждение, което правилно интегрира всички претенденти за исторически авторитет на християните. Библейският авторитет се счита за първият, макар и не изключителен и независим сред тези претенденти. Към Библейското откровение се присъединяват (1) тълкуващата църковна традиция, простираща се до класическото християнско православие, (2) разсъждаващите методи на изследване и (3) духовният опит.

За да предпази подобно четириъгълно мислене от загубата на предвидения уеслиански баланс и по този начин - от сериозно изкривяване, Ранди Мадокс предлага гледната точка, че тази матрица от взаимодействащи начини на християнско познание може да бъде описана най-добре като „*едностранно правило на Библията в рамките на тристранно тълкуване на разума, традицията и опита*“.

Както Скот Джоунс демонстрира в своето забележително изследване, Джон Уесли се е придържал към авторитета само на Библията, въпреки че Библията никога не стои самостоятелно, а винаги се чете и разбира в тълкувателно напрежение с разума, християнската древност, Англиканската църква и опита. Така че, може да кажем, че имаме едно-единствено, но сложно място на власт, единственият авторитет (Библията), пропит с множество контексти за четене и тълкуващи помощни средства.

Следователно изглежда необходимо да се кажат две неща. **Първо**, Библията е нормирацият стандарт, която играе централна роля в насочването на християнската мъдрост. **Второ**, Библията не играе централната си роля изолирано от това, което неизбежно влияе върху начинът, по който библейският текст се чете и тълкува. Въпреки, че Библията може да е превъзходна в своето авторитетно значение, тя необходимо взаимодейства със светове, които ѝ пречат да бъде изцяло изолиран и независим източник на авторитет. Всъщност с нея има свързани помощни средства за библейското разбиране, милостиво предоставени от Бога и игнорирани с риск за читателя. За да бъде Божието откровение прието и тълкувано правилно, задължително включва писмено апостолско свидетелство (Библията), вяра общност, която си спомня (традициите), процес на емпирично присвояване (духовен опит), начин за проверка на вътрешната последователност (разум) и ангажимент на читателите да бъдат отворени към библейския текст по този многостранен и интерактивен начин. За уеслианците, следователно, Библията е било разбирано като средство, чрез което Светият Дух динамично съобщава Божието Слово, а не като сборник от кодифицирани божествени твърдения, чийто авторитет е догматично и рационално утвърден чрез философска аргументация. Вместо това, уеслианците са виждали Библията като „средство на благодатта“, чрез което Духът функционира, за да продължи даващото живот служение на Христос.

Фундаменталното убеждение на християнската вяра е, че Бог се саморазкрива чрез конкретни исторически събития, по-специално животът на Израел, чиято кулминация е събитието Христос. Следователно, християнството е по-малко философия или система от богословски идеи и по-скоро е ангажимент към даден набор от исторически събития като ключ за разбиране на смисъла на Бога и човешкото съществуване. Тази историческа авторитетна основа е христоцентрична и библейски предадена. Правилното четене на Библията е от съществено значение.

Основи за четене на Библията по Уеслиански начин

Едно основно историческо събитие в далечното минало очевидно изисква за съвременния човек средство за предаване, надеждно описание и тълкуване и това е необходимостта от Библия за християните. Може да се каже, че Библията е определеното средство, чрез което вярващият, с вяра, влиза в живото-преобразяващ разговор и след това - във връзка с Бога, която е целенасочено разкрита в събитията, за които Библията свидетелства. Тъй като божественото намерение на историческото събитие Христос и неговото вяро предаване в Библията, е настоящо преобразуване на живота (*ключово уеслианско предположение*), Библията трябва да бъде четена сотериологично (*т.е. сравнявайки различни идеи за това, какво е спасението и как се постига то. Д.Пр.*). Виждането на Библията по този спасителен начин води до уеслиански стратегии за четене, които (1) се фокусират върху служението на Христовия Дух, за да осветли настоящото значение на текста, (2) привилегирова ролята на религиозната общност като решаващото място за разбирането на смисъла и настоящото значение на Библията и (3) подчертават важността на тълкуването от читател на Библията, който е както духовно зрял, така и обединен с други вярващи, в търсенето на Божията любов, реализирана в сърцето и в света. Уилям М. Грейтхаус и Х. Рей Дънинг правилно твърдят, че Библията (1) е писаното Божие Слово в смисъл, че тя изпълнява необходимата функция да посредничи за само-разкриването на Бога на човечеството, (2) съдържа Живото Божие Слово, тъй като в него човек намира Христос, Живото Слово, и (3) може да се превърне в лично Божие Слово, когато е четено с вяра и е осветено от Духа, за да разкрие идентичността и призиванието на Божия народ.

Робърт У. Уол обяснява защо професионалните гилдии на библейските учени често отклоняват читателите от решаващите роли, които трябва бъдат играни от църквата, и от духовната зрялост при

правилното четене и разбиране на Библията. Той също така твърди, че опитът да се подходи към Библията по отличително уеслиански начин **може и трябва да бъде нещо повече,** отколкото защитен тесногърд подход. Всъщност, ако „**праксис**“ (процесът, чрез който дадена теория, урок или умение се възприема, реализира или прилага на практика) е целта на църквата в библейското тълкуване, „тогава модел на тълкуване, който включва уеслиански богословски прочит на библейските текстове, трябва да помогне за оформянето на богословското разбиране и за духовната жизненост на нейните уеслиански избиратели. Само тогава уеслианският глас ще бъде запазен в следващото поколение за правоверна църква.“ Този призив за „справяне с проблема на разединение и за създаване на целенасочена общност“ на уеслианското тълкуване в името на реалния живот на цялата църква, е потвърден от съставителите и редакторите на настоящата книга.

Тъй като „сигурните резултати“ на съвременната наука станаха по-малко сигурни в развалините на експеримента на Просвещението, ние твърдим, че е възможно и важно да се следват поне общите очертания на едно отличително уеслианско тълкуване на Библията. С радост се присъединяваме към Джоел Грийн в призива „да разхлабим хватката си върху традицията на съвременната библейска наука и да разхлабим нейната хватка върху нас, за да можем да участваме във форми на библейско изучаване, които приемат с най-голяма сериозност нашето място в църквата и по-специално, в рамките на уеслианската традиция на църквата“. Предизвикателството, което сега е представено пред църквата от постмодерността, може всъщност да бъде отворена врата с нови възможности за уеслиански ориентираните християни. Ричард Томпсън предлага една такава възможност за четене на Библията, която отчита текста, читателя и контекста на читателя.

Четенето на Библията по уеслиански начин, за да бъде вярно на уеслианската традиция, ще включва обръщане на усърдно внимание на връзката Библия-Дух. Светият Дух е ключът към просветлението, което е необходимо за откриване на съвременното значение на Библията за християнската вяра и живот. Бог, първоначалният божествен вдъхновител на библейската история, със сигурност е в най-добрата позиция да помогне с нейното съвременно разбиране и приложение. Духът ни е даден, за да води вярващите към всяка истина, т.е., за да ни помогне да видим смисълът на казаното от Исус в новия контекст, който ще възникне след това“. Ние чуваме Христос да казва: „*Нека всеки, който има ухо, да слуша какво говори Духът на църквите*“ (Откр. 3:22). Библейският текст е основен. *Непрекъснатото просветляване на текста от Духът, е от съществено значение във връзка с конкретния свят на всеки читател на Библията.* Просветленият и дисциплиниран човешки разум **не е по избор**, а е от съществено значение. Освен това, уеслианското четене на Библията трябва да бъде информирано от учещата традиция на цялата църква и да функционира в смирена откритост към настоящото Божие преобразяващо намерение. Библейският текст се чете най-добре, като важен служител в процеса на спасението.

Подходжане към настоящата книга

Настоящата книга е предназначена да служи на пасторите, студентите и учителите в колежите и семинариите на решимостта и уменията им за слушане на Духа. Това намерение е подобно на уводния коментар на Джон Уесли към неговите Обяснителни бележки върху Стария завет: „*Но не е част от моя план да спася нито учените, нито неучените хора от трудностите на мисленето... Напротив, моето намерение е да ги накарам да мислят и да им помогна да мислят. Това е начинът да се разберат Божиите неща.*“ За да подпомогнем **с необходимото мислене настоящото поколение** читатели на Библията, ние събрахме група от значими есета от изключителни библейски учени и теолози. Те едновременно представляват и се обръщат към Уеслианската богословска традиция, и предават прозрения, които са жизненоважни за днешните читатели на Библията, които са формирани във всяка традиция на вярата.

Есетата, които следват, са групирани в две категории: Основи за тълкуване и Граници за тълкуване. В първата категория читателят ще се натъкне на есета, разглеждащи такива теми като: принципът на Библията; виждането на Троицата; призивът за *справяне с проблема на разединение на племената и за създаване на целенасочена общност*; представата за вдъхновено въображение и предложен модел за обяснителен баланс. Всяко от тези есета допълва останалите и помага за формиране на широко виждане върху уеслианските начини на четене на Библията.

Поради родствения характер, заложен в основите на библейското тълкуване, съществуват жизненоважни граници на такива основи, които все още се оформят. С „експеримента на просвещението“ в сериозен упадък и с голямата борба, която сега се води в евангелската общност по въпросите на библейското тълкуване, как може централната роля на Библията сред уеслианските и другите читатели на Библията да бъде изяснена и засилена в постмодерното време? Подходящите стратегии за четене изискват църквата да се ангажира със сериозен разговор, включващ библейския текст. Изключването на пола от всички измерения на този процес трябва да престане. Всички гласове трябва да бъдат включени в разговора, тъй като както миналите, така и бъдещите значения на Божието откровение се преследват в наше време.

Този том е посветен на информирането и развитието на този разговор.

Основи за тълкуването

1

Троичното спасение на Джон Уесли

от Джефри Уейнрайт

Ако човек отвори, с думата „Троица“, в индекса на издание на произведенията на Джон Уесли или в някоя книга за теологията на Уесли, изборът вероятно ще е оскъден. Може да се създаде повърхностно впечатление, че Уесли е подценил реалността и ученето за Троицата. Или, погледнато от друг ъгъл, оскъдността на препратките може с удоволствие да бъде приета като потвърждение, че „Троицата“ принадлежи към това „православие“, на което Уесли сякаш е отдавал толкова малко значение в сравнение с „религията на сърцето“. Така Уесли наистина е можал да каже в своята проповед „Пътят към Царството“:

„Човек може да бъде православен във всяка точка; той може не само да застъпва правилни мнения, но и ревностно да ги защитава срещу всички противници; той може да мисли справедливо за възплъщението на нашия Господ, за вечно благословената Троица и всяко друго учение, съдържащо се в Божиите откровения. Той може да се съгласи и с трите символи на вярата – Апостолското, Никейското и Атанасиевото – и въпреки това е възможно да няма никаква религия, не повече от юдеин, турчин или езичник. Може да е почти толкова православен, колкото дявола (макар и не напълно; защото всеки човек греши в нещо, докато не можем да си представим, че той [дяволът] има някакво погрешно мнение) и през цялото време може да е толкова чужд на религията на сърцето..“

Трябва обаче да отбележим две неща. **Първо**, когато Уесли се появил в своите писания, за да унижи ортодоксалността, това се отнася за мъртвата православност; той е твърде наясно, че живата вяра има класическо християнско учение като интелектуална формулировка на съдържанието ѝ. **Второ**, ще трябва се отбележим, че в самият току-що цитиран пасаж, Уесли включва „вечно благословената Троица“ сред „ученията“, които се „съдържат“ в Божиите откровения. Тази точка сама по себе си, би трябвало да е достатъчна, за да даде първоначална правдоподобност за търсене на Троичното измерение в тълкуването на Уесли на Библията.

Има и друга причина, поради която хората може да пропуснат Троичното измерение в тълкуването на Уесли: самият той не използва често думата „Троица“ в своите писания. В проповедта, която по изключение е озаглавена „За Троицата“, Уесли пише: „*Не смея да настоявам някой да използва думата „Троица“ или „Личност“.* *Аз самият ги използвам без никакви задръжки, защото не познавам по-добра дума. Но ако някой има задръжки относно тях, кой ще го принуди да ги използва? Аз не мога; още по-малко бих изгорил човек жив – и то с влажни, зелени дърва – за това, че казва: „Въпреки че вярвам, че Отец е Бог, Синът е Бог и Светият Дух е Бог, все пак се колебая да използвам думите „Троица“ и „Личности“, защото не намирам тези думи в Библията.“* Това са думите, които милостивият Джон Калвин цитира, както са написани от Серветус в писмо до него. Аз бих настоявал само за преките, необяснени думи, точно както са в текста: „*Три са, които свидетелстват на небето: Отец, Словото и Светият Дух; и тези три са едно.*“ (1Йоан: 5: 7-8)

Ще се върнем към тази проповед на Уесли и към проблематичния характер на библейския текст, на който тя е основана, но междуременно може да цитираме един откъс от заключението на проповедта, който ни насочва по правилния път за Троичното тълкуване на Уесли. Чуйте спасителните и славословните насоки в този параграф: „*Познанието за Триединния Бог е преплетено с цялата истинска християнска вяра, с цялата жизнено-важна религия... Не знам как някой може да бъде вярващ християнин, докато (както казва Св. Йоан) „няма свидетелството в себе си“ [1 Йоан 5:10]; докато „Духът на Бога не засвидетелства с духа му, че той е Божие дете“ [вж. Рим. 8:16] – тоест, всъщност, докато Бог Светият Дух не засвидетелства, че Бог Отец го е приел, чрез заслугите на Бог Син – и имайки това свидетелство, той почита Сина и блажения Дух, както почита Отца“ [вж. Йоан 5:23]. Между другото, същият този пасаж използва другата дума, който Уесли понякога използва вместо „Троица“, а именно „Триединният Бог“.*

Подкрепен от откъсът от проповедта „За Троицата“, сега ще се опитам да изложа Тройството тълкуване на Уесли, понякога вземайки това, което може да се счита за просто намеци, но друг път - позовавайки се на съвсем ясни негови твърдения. Моят аргумент ще бъде, че Уесли е бил изцяло Троичен в разбирането си за състава на Библията, в начините си на действие с Библията и в четенето на съдържанието

на Библията.

Как е възникнала Библията

В предговорът към своите „Обяснителни бележки върху Новия Завет“, Уесли дава следното кратко описание на историческия произход на Библията: „Що се отнася до Библията като цяло, може да се отбележи, че словото на живия Бог, което е ръководило първите патриарси, по времето на Моисей, също е било предано на писане. Към това време били добавени, в няколко следващи поколения, вдъхновените писания на другите пророци. После това, което Божият Син е проповядвал, и Светият Дух е говорил чрез апостолите, са написали от апостолите и евангелистите. Това е, което сега наричаме Светото Писание: Това е „словото Божие, което пребъдва завинаги“; от което, макар „небето и земята да преминат, нито една йота или точка няма да премине“. Следователно, Библията на Стария и Новия Завет е най-солидната и ценна система от божествена истина.“

Човешка роля от разнообразни видове, различаваща се според историческите обстоятелства, е ясно разпозната от Уесли в записването на Божието слово от Моисей и неговите наследници, както и от апостолите и евангелистите. За настоящите цели не е необходимо да навлизаме във въпроса за колебанието на Уесли в други обсъждания между теорията за диктуването – според която определени части от Библията са били дадени на човешкия писател чрез „конкретно откровение“ – и допускането, че човешките писатели са използвали човешката си преценка в по-общо съответствие с „божествената светлина, която пребивавала с тях, постоянно съкровище на Божия Дух“. Това, което е ясно от пасажа в предговора към Обяснителните бележки върху Новия Завет и остава последователно такава в мисълта на Уесли, е, че Библията е Божието слово навсякъде, включително сега Евангелията и Посланията, както и Закона и Пророците. Богът на Израел, който е ръководил патриарсите и е вдъхновявал пророците, е (както ще видим по-късно) **Светата Троица**, която сега е разкрита като такава във вплъщението на Сина, Словото, станало плът, и в Светия Дух, който е бил видян да почива върху Исус и е бил чул да говори чрез апостолите на Петдесетница и след това.

Този тринитарен произход на Библията трябва да бъде съобразен, според Уесли, в нашето присвояване на тях.

Изследване на Библията

Според Уесли, изследването на Библията е „Божия наредба“, „средство за благодат“ и „дело на благочестие“. Така в Общите Правила, „Божии наредби“ са включени както „изследване на Библията“, очевидно разбирано като семейно или лично упражнение, и „служение на Словото, четено или тълкувано“ като част от „публичното поклонение на Бога“. В проповедта, озаглавена „Средствата за Благодат“, списъкът съдържа „изследване на Библията (което предполага четене, слушане и размишление върху тях)“. В проповедта „За извършването на нашето собствено спасение“, призивът към „дела на благочестие“ обхваща „Изследвайте Библията: слушайте ги публично, четете ги насаме и размишлявайте върху тях“.

Насоките, които Уесли дава за продължаване с Библията, са Троични по форма. Той започва със Светия Дух. В предговора към Обяснителните бележки върху Стария завет, Уесли заявява, че „Библията може да бъде разбрано само чрез същия Дух, с който тя е била дадена“. По подобен начин, в дългото писмо до Уилям Уорбъртън, епископ на Глостър, той казва: „Аз твърдо вярвам (а кой сериозен човек не вярва?), *omnis scriptura legi debet eo Spiritu quo scripta est*: „Нуждаем се от същия Дух, за да разберем Библията, който е позволил на светите мъже от древността да го напишат.“ Латинската добавка идва от „Подражание на Христос“ (1.5) на Тома Кемпински и е възприета от декрет на Втория ватикански събор за Божественото Откровение, *Dei Verbum* (12), и е цитиран от своя страна от новия всеобщ Катехизис на Католическата църква (раздел 111) като „принцип на правилното тълкуване“: „Свещеното Писание трябва да се чете и тълкува в светлината на същия Дух, от който е било написано.“

За Джон Уесли този принцип, **свързан със Светия Дух**, предполага на практика изучаването на Библията да бъде заобиколено от молитва. Това е изрично посочено в същия 18-ти параграф от предговора към „Обяснителни бележки върху Стария завет“: „Сериозна и искрена молитва трябва да се използва постоянно, преди да се допитаме до Божии откровения; тъй като „Библията може да бъде разбрано само чрез същия Дух, с който то е дадено“. Нашето четене също трябва да завърши с молитва, за да може четеното да бъде написано в сърцата ни.“ В съвета си към читателя на неговото издание на английския Нов завет, Уесли предоставя примерна молитва, чиято фразеология вече го чухме да повтаря: Съветвам всеки, преди да прочете Библията, да използва тази или подобна молитва: „Благословен Господи, Който си направил всички свети писания да бъдат написани за наше поучение, дай ни да можем по такъв начин да ги чуваме, четем, отбелязваме, учим и вътрешно да ги усвояваме, така че чрез търпение и утехата на Твоето свято слово, да можем да прегърнем и винаги да държим здраво, благословената надежда за вечен живот, която си ни дал в нашия Спасител Исус Христос.“

Това е подборка от Книгата на общите молитви, намираща се в Молитвеника от 1662 г. във втората неделя на Рождество. Тя носи фин Троичен воден знак: „Господ“ в уводното обръщение може да бъде или Първото лице, или цялата Троица; „търпението“ и „утехата“ са характерни в Библията като резултат от действието на Светия Дух; а делото на изкуплението е Христово.

Така, сега можем да продължим **христологично** (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Christology> Д.Пр.). През цялата история на Църквата, Христос е бил приеман за ключ към Библията. Отново, Катехизисът на Католическата църква обобщава цялата традиция по следния начин: „*Колкото и различни да са книгите, които го съставят, Библията е единство поради единството на Божия план, в чийто Христос Исус е центърът и сърцето, отворено след Неговата Пасха*“ (раздел 112). В съответствие с християнската традиция, започвайки от авторите на Новия завет, Старият завет се тълкува от Уесли по недвусмислено пророчески начин, като подготовка за идването на Христос. Смишълът е накратко изложен, когато Уесли припомня напътствието на Исус към еврейските полемисти да „*изследват Библията, защото те свидетелстват за Мен*“ (Йоан 5:39): „*Поради това им заповяда да изследват Библията, за да повярват в Него*.“ След това, в предговора към своите „Обяснителни бележки върху Новия завет“, Уесли очертава съдържанието на Новия завет – Евангелия, Деяния, Послания, Откровение – христоцентрично: „*Новият завет са всички онези свещени писания, в които е описан Новият завет или закон. Първата част от него съдържа Библията на евангелистите и апостолите; втората – Откровението на Исус Христос. В първата част, първо е историята на Исус Христос, от идването Му в плът до възнесението Му на небето; след това, установяването и историята на християнската Църква, от времето на Неговото възнесение. Откровението предава **това, което предстои**, по отношение на Христос, Църквата и вселената, до завършека на всички неща*.“

Самият Христос е нашият път към Отца. За Уесли, според предговора на неговите „Обяснителни бележки върху Стария завет“, целта на четенето на Библията е „*да се разберат нещата Божи*“: „*Размишлявайте върху тях денем и нощем*“ (вж. Исус Навин 1:8; Пс. 1:2). Така ще постигнете най-доброто знание, дори да „*познаете единствения истински Бог и Исус Христос, Когото Той е изпратил*“ (Йоан 17:3). И това знание ще ви накара „*да Го обичате, защото Той пръв ни е възлюбил*“ (1 Йоан 4:19); да, „*да обичате Господа, вашия Бог, с цялото си сърце, с цялата си душа, с всичкия си ум и с всичката си сила*“ (вж. Втор. 6:5; Мат. 22:37; Марк 12:30; Лука 12:27). Няма ли тогава да имате „*същото съзнание във вас, което беше и в Христос Исус*“ (Фил. 2:5)? И вследствие на това, докато радостно калявате всички свети настроения, описани в тази книга, вие също ще бъдете външно „*свети, както е свят Този, Който ви е призовал, в цялото ви поведение*“ (1 Пет. 1:15).

Така този конкретен тълкувателен кръг – Троичният кръг – е завършен. Изучаването на Библията в Духът, чрез Когото те са били божествено написани, съобщава възплътения Христос, Който ни дава познание за Отца, Който Го е изпратил, за да можем да обичаме Отца и по този начин да се съобразим със Синът и да се наслаждаваме на светостта, която ни дава Светият Дух. Динамичният модел, описан от Уесли, съвпада добре с движението, което **Свети Василий Кесарийски** (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Basil_of_Caesarea Д.Пр.) излага в един от най-важните трактати в историята на учението за Троицата, неговия труд „*За Светия Дух: благословиите на Отца достигат до нас чрез Синът в Светия Дух, в Когото след това нашите благодарности и молитви се възнасят чрез Сина към Отца*.“

Уесли проследява служението на Библията в този сотириологичен (спасителен) и доксологичен (прославящ Бога) процес. С това стигаме до това, което може да бъде наречено обхват на Библията.

Обхватът на Библията

Джон Уесли характерно говори за „*общия тон на Библията*“ или „*целия обхват на Библията*“. Като гръцки учен, той е трябвало да знае, че гръцката дума *skoros* означава както цел, така и обхват.

Спасителното предназначение на Библията е графично изобразено в известния пасаж от предговора на Уесли към книгата му „*Проповеди за няколко случая*“, който изглежда е бил задължен да напише, може би използвайки „Християнско съвършенство“ на Уилям Лоу, за стрелата и вратчето от „Мъдрост“ 5:9-13 и историята на Беда от двора на крал Едуин:

„*Пред откровени, разумни хора не се страхувам да разкрия това, което са били най-съкровените мисли на сърцето ми. Мислех си, че съм едnodневно съществуващо, преминаващо през живота като стрела през въздуха. Аз съм дух, дошъл от Бога и завръщащ се при Бога; просто се рея над голямата пропаст, докато след няколко мига вече няма да ме видят – падам в непроменима вечност! Искам да знам едно нещо, пътя към небето – как да стъпя безопасно на този щастлив бряг. **Самият Бог е благоволил да ни учи за пътя: именно за тази цел той е дошъл от небето**. Той го е записал в книга. О, дай ми тази книга! На всяка цена, дай ми Божията книга! Имам я. Ето знанието, достатъчно за мен. Нека бъде **homo unius libri** – **човек на една книга*** (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Homo_unius_libri Д.Пр.). Ето ме тогава, далече от забързания човешки ритъм. Седя сам: само Бог е тук. В Негово присъствие отварям, чета Неговата книга; **за тази**

цел, за да намеря пътя към небето. Има ли съмнение относно значението на това, което чета? Изглежда ли то нещо тъмно или сложно? Възdigам сърцето си към Отца на светлините: „Господи, не е ли Твоето слово: „Ако някому не достига мъдрост, нека иска от Бога“? Ти „даваши щедро и не укоряваши“ [вж. Яков 1:5]. Ти си казал: „Ако някой иска да изпълни Твоята воля, ще я разбере“ [вж. Йоан 7:17]. Аз съм готов да я изпълня, кажи ми волята Си.“ След това търся и обмислям паралелни пасажи от Библията, „**сравнявайки духовните неща с духовните**“ [1 Коринтяни 2:13]. Размишлявам върху това с цялото внимание и сериозност, на които е способен умът ми. Ако все още има някакво съмнение, се съветвам с онези, които имат опит в Божиите неща, а след това с Библията, в които, бидейки мъртви, те все още говорят. И това, което науча така, това поучавам“.

След като сме били чувствителни към вече прочетените пасажи от Уесли по темата, може би ще бъдем готови да уловим Троичните намеци тук: Божието „снизхождение“ във възплъщението на Сина и в писането на Библията от Духа; „**Отца на светлините**“ [Яков 1:17], Който действа чрез Своето „**Слово на истината**“ [Яков 1:18] и „**разкрива дълбоки неща чрез Духа Си**“ [вж. 1 Кор. 2:10-16].

Освен това, когато Уесли говори за „пътя към небето“, пътят е неразривно свързан с крайната цел. Срещата на поклонника с Троициния Бог е предвкушане на пълното постигане на „**главната цел на човека**“, която Уесли обича да цитира от Уестминстърския катехизис, „**да прославя Бога и да Му се наслаждава завинаги**“ – и която самият Уесли описва по тринитарен начин в заключението на своята проповед „Новото творение“: „И за да увенчае всичко, ще има дълбок, интимен, непрекъснат съюз с Бога; постоянно общение с Отца и Неговия Син Исус Христос, чрез Духа; непрекъснатата наслада от Троициния Бог и от всички създания в Него!“

Това всеобхватно виждане за края ни позволява да разгледаме и обхвата на Библията в тяхното свидетелство за Божиата цел в началото; и се оказва, че не само новото творение, но и първото творение е представено от Уесли **по тринитарен начин**. За да обясни „Краят на Христовото пришествие“ в проповед под това заглавие, Уесли се връща към Битие. Без предимството на критиката на източниците от Уелхаузен, Уесли очевидно е разглеждал първите три глави като една история; Независимо дали в „Псалми“ или в „Йеремиа“, същата Света Троица е казала: „**Нека създадем човека по Наш образ**“ (Бит. 1:26-27) и която „**създаде човека от пръстта на земята и вдъхна в ноздрите му дихание на живот**“ (2:7): „За да разгледаме темата отначало, „Господ Бог“ (буквално „Йехова, Боговете“; т.е. Един и Трима) „**създаде човека по Свой образ**“.“ Това означавало не само по „естествения“ образ на Бога (дарение с разбиране, воля и „известна свобода“), но и по „моралния“ образ на Бога, т.е. „той го създаде не само в знание, но и в праведност и истинска святост“: Както разбирането му било безупречно и съвършено по своя род, такива били и всичките му чувства. Всички те били правилни и надлежно упражнявани върху съответните им цели. И като свободен агент, той непоколебимо избирал каквото е добро, според насоките на своето разбиране. Правейки това, той бил неизразимо щастлив, обитавайки в Бога и Бог в него, имайки непрекъснато общение с Отца и Синът, чрез вечният Дух.

Но, както е казано в Битие 3, човечеството е паднало; и затова, за да се възстанови това общение с триединния Бог (наистина „святост и щастие, далеч превъзхождащи това, на което Адам се е радвал в Рая“), е трябвало да се осъществи целият път от Битие до Откровение, и „**затова се яви Божиият Син, за да разруши делата на дявола**“ (1 Йоан 3:8 [KJV], текстът е от проповедта на Уесли върху „Краят на Христовото пришествие“).

Именно тази нужда от изкупление, прави необходимост за Библията, докато разказва междинната история, тя да бъде тълкувана според това, което Уесли нарича „**аналогия на вярата**“.

Аналогия на вярата

Извлечена от Римляни 12:6, която RSV превежда със субективен уклон като „**пропорционално на нашата вяра**“, „аналогията на вярата“ носи в по-старата теология обективното значение на „пропорцията на вярата“. В същия дух, Катехизисът на Католическата църква от 1992-94 г. дава като трето тълкувателно правило „**внимание към аналогията на вярата**“ и определя *analogia fidei* като „**съгласуваност на истините на вярата помежду им и в рамките на целия план на Откровението**“ (раздел 114). Това съответства точно на съвета, даден от Джон Уесли в предговора към неговите „Обяснителни бележки върху Стария Завет“: „**Постоянно следете за аналогията на вярата, за връзката и хармонията, която съществуват между тези велики фундаментални учения, за първородния грях, за оправданието чрез вяра, за новото раждане, за вътрешната и външната святост.**“ Вярно е, че тук Уесли разглежда Библията и вярата от гледна точка на човешкото усвояване на спасението; но това се основава, както Уесли ясно изяснява в своите проповеди, върху саморазкриването на триединния Бог, върху изкупителното дело на Христос и върху освещаващото дело на Духът.

Трябва да отбележим също, че Уесли варира леко, но несъществено, при изброяването на елементите в доктриналната схема или на връзките в това, което той нарича в проповедта за „Краят на Христовото

пришествие“ „свързаната верига“, която „минава през Библията от началото до края“. Така, в проповедта си „Принципите на методиста, обяснени по-подробно“, той пише: „*Нашиите основни учения, които включват всички останали, са три: покаяние, вяра и святост*“; и той ги оприличава на „верандата на религията“, „вратата“ и „самата религия“. В коментара си на 1 Пет. 4:11, Уесли пише следното относно говоренето според Библията: „*Божииите откровения ни учат, че хората трябва да се покаят, да вярват и да се подчиняват. Този, който изяснява вярата и пропуска нашето покаяние или не изисква практическа святост на вяраващите, не говори както Божииите откровения.*“ В коментара си на Римляни 12:6, Уесли взема твърдението си в 1 Пет. 4:11 за „Божииите откровения“ и след това дава най-пълното си определение за пророкуването „според аналогията на вярата“, т.е. „Според общата им насока [на Божииите откровения]; според онази грандиозна схема на учението, която е предадена в нея, отнасяща се до първородния грях, до оправданието чрез вяра и до настоящето, вътрешното спасение. Има прекрасна аналогия между всички тях; и тясна и интимна връзка между главните елементи на тази вяра, „която някога е била давана на светиите“. Следователно, всяка част, относно която има някакъв въпрос, трябва да бъде определяна чрез това правило; всяко съмнително писание, трябва да бъде тълкувано според великите истини, които преминават през цялото (Божие откровение).

За настоящите цели, ще демонстрирам Троичният характер на „аналогията на вярата“, чрез която Уесли тълкува Библията. Удобен текст е проповедта на Уесли „Пътят на Библията към спасението.“ Да разгледаме първо какво казва тук Уесли за „предпозващата благодат“ или „първата зора на благодатта в душата“, понякога отъждествявана със „съвестта“, въпреки че Уесли няма да допусне, че това е просто „естествено“. В довеждането на хората до покаяние и осъждането за грях, Уесли може да припише роля на всяко от трит Лица на Троицата, разглеждани в Йоанови описания като Отец, който „привлича“ (Йоан 6:44), Син, който „просветява“ (1:9), и Свети Дух, който „осъжда“ (16:8). По този начин, предварителната благодат обхваща всички „привличания“ на „Отца“, желанията към Бога, които, ако им се поддадем, те се увеличават все повече и повече; цялата онази „светлина“, с която Божият Син „просветлява всеки, който идва на света“, показвайки на всеки човек как „да постъпва справедливо, да обича милостта, и да ходи смирено със своя Бог“; всички убеждения, които Неговият Дух от време на време, внушава във всяко човешко дете; въпреки че е вярно, че повечето хора ги задушават възможно най-скоро, и след известно време забравят или поне отричат, че някога са ги имали.

После проповедта на Уесли „Пътят на Библията към спасението“ (вжж <https://www.newstartdiscipleship.com/post/john-wesley-condensed-sermons-the-scripture-way-of-salvation> Д.Пр.) ни отвежда до оправдание и освещение. Тук акцентите са съответно фокусирани в Христос и в Светия Дух. Отец прощава на вяраващия заради Христос, като по този начин ни поставя в нова връзка със себе си („относителна“ промяна) и в същото време започва да ни прави святи („реална“ промяна), като ни преражда чрез Светия Дух, чрез което започваме да бъдем пригаждани към Христос: „оправданието“ е друга дума за „прошка“. Това е прошка на всички наши грехове и (това, което задължително се подразбира) нашето приемане от Бога. Цената, с която това е било спечелено за нас (обикновено наричано „заслужена причина“ за нашето оправдание), е кръвта и праведността на Христос или (за да се изразим малко по-ясно) всичко, което Христос е направил и е изстрадал за нас, когато „изля душата Си за престъпниците“ [вж. Исая 53:12]. Непосредствените последици от оправданието са Божият мир, „мир, който превъзхожда всяко разбиране“ [Фил. 4:7] и „радост в надеждата на Божията слава“ [Рим. 5:2], „с неизказана и преславна радост“ [1 Пет. 1:8].

И в същото време, когато сме оправдани, да, в самият този момент, започва нашето освещение. В този миг ние биваме „родени отново“, „родени отгоре“, „родени от Духа“ [Йоан 3:3-8; вж. Тит 3:4-7]. Има както реална, така и относителна промяна. Ние сме вътрешно обновени от силата на Бога. Усещаме „Божията любовта, изляна в сърцата ни чрез Светия Дух, които ни е даден“ [Римляни 5:5], който произвежда любов в нас към цялото човечество и по-специално, към Божииите деца; прогонвайки любовта към света, любовта към удоволствията, към рахатлъка, към почестите, към парите; заедно с гордостта, гнева, своеволието и всеки друг зъл нрав – с една дума, променяйки „земния, чувствен, дяволски“ ум [Яков 3:15] и превръщайки го в „умът, което беше в Христос Исус“ [Филипяни 2:5].

Когато „Пътят на Библията към спасението“ продължава, за да разгледа увереността, Троичната структура на Божеството, Божииите отношения със света и християнския живот във връзка с Бога, е изчерпателно изяснена въз основа на Ефесяни 4:4-6, Галатяни 2:20, Йоан 5:6-12, Римляни 8:14-17 и Галатяни 4:4-6:

Апостолът казва: „Има една вяра и една надежда за нашето призвание“, една християнска, спасителна вяра, тъй като „има един Господ“, в Когото вярваме, и „един Бог и Отец на всички нас“. И е сигурно, че тази вяра задължително предполага увереност (която тук е само друга дума за доказателство, тъй като е трудно да се направи разлика между тях), че „Христос ме възлюби и предаде себе си за мен“. Защото „който вярва“ с истинската и жива вяра, „има свидетелството в себе си“. „Духът свидетелства с духа му, че е Божие дете.“ „Понеже е син, Бог изпрати в сърцето му Духът на Сина Си, Който вика: Авва,

Отче!“; давайки му уверение, че е такъв, и детско доверие в него.

Като се има предвид това, което Уесли описва като „Пътя на Библията към спасението“, едва ли е изненадващо, че той заявява в своята проповед „За Троицата“, че „*познанието за Триединия Бог е преплетено с цялата истинска християнска вяра, с цялата жизненоважна религия*“.

Троицата, разкрита и повярвана

В проповедта на Уесли „За Троицата“, тринитарният опит на вярващия потвърждава учението за Троицата, докато учението се основава на „фактът“, че „*Бог е разкрил*“, че „*Бог е Трима и Един*“. В настоящия момент, Уесли сякаш намира божествено откровение на Троицата във форма, представена за разглеждане в изречението, което приема за текст на своята проповед, а именно така наречената Йоанова запетая в 1 Йоан 5:7-8: „*Трима са, които свидетелстват на небето: Отец, Словото и Светият Дух; и тези трима са едно*“ (KJV).

Апологетичната насоченост на неговия аргумент е, че както при създаването на светлината или при възплъщението на Словото, човек може да вярва във факта, който е бил разкрит, без да разбира начина, който не е бил разкрит и следователно остава загадъчен:

Аз също вярвам в този факт (ако мога да използвам израза) – че Бог е Трима и Един. Но аз не разбирам начинът, как е така, и не вярвам в това. Сега в това, в начинът, се крие тайната. И може би е така; не ме интересува това. Това не е предмет на моята вяра; вярвам само толкова, колкото Бог е разкрил и нищо повече. Но това, начинът, Той не е разкрил; следователно не вярвам в нищо за него. Но не би ли било абсурдно от моя страна да отричам факта, защото не разбирам начина? Т.е., да отхвърлям това, което Бог е разкрил, защото аз не разбирам онова, което Той не е разкрил?

Това е нещо, който много трябва да се съблюдава. Има много неща, които „*око не е видяло, нито ухо е чуло, нито е идвало на човешко сърце да се замисли*“ [1 Кор. 2:9]. Част от тях Бог „*ни е разкрил чрез Духа Си*“ [1 Кор. 2:10] – разкрил, т.е. разбулил, открил. Той изисква ние да вярваме в тази част. Част от тях Той не е разкрил. В това не е нужно и всъщност не можем да вярваме; то е далеч по-високо, извън погледа ни. Къде е мъдростта да отхвърляме разкритото, защото не разбираме това, което не е разкрито? Да отричаме фактът, който Бог е разкрил, защото не можем да видим начинът, който е все още скрит?

Уесли е бил наясно с въпроса, дали текстът на „Йоановата запетая“ е „автентичен“: „Първоначално ли е написан от апостола или е вмъкнат в по-късни епохи?“ Той е бил убеден в неговата автентичност от аргументите на Бенгел. Ако Уесли не е бил убеден в каноничната автентичност на стиха, е малко вероятно той да е проповядвал устно върху него 23 пъти.

Надявам се, че на този етап може да бъде позволено лично мое вмешателство. Въпреки че вярвам, в съответствие с ученията на Никейския (325 г.) и Константинополския (381 г.), че оспорваният стих е точно обобщение на библейското свидетелство за триединния Бог и въпреки, че нямам принципни възражения срещу идеята за предложеното откровение, въпреки това съм благодарен, че Уесли е предоставил и други тринитарни изповедания на вярата, които се основават на по-широк обхват от Библията и на по-сложно разбиране за това, как се е случило саморазкриването на Триединния Бог в думите и събитията и одобрените тълкувания, записани в Библията. Обърнете внимание на този пример от проповедта му „За откровенията на вярата“:

Знам чрез вяра, че над всички тях [духовете на ангелите] е Господ Йехова, Който е, Който е бил и Който ще дойде [Откр. 1:4; 4:8], Който е Бог от вечността и безкрайния свят [вж. Пс. 41:13; 90:2; 103:17; 106:48]; този, Който изпълва небето и земята [Йер. 23:24; вж. Еф. 1:23]; този, Който е безкраен в сила, в мъдрост, в справедливост, в милост и святост; този, Който е създал всички неща, видими и невидими [Кол. 1:16], чрез дъха на устата Си [Пс. 33:6] и все още ги „*поддържа*“ всички, запазва ги в съществуване, „*чрез словото на силата Си*“ [Евр. 1:3]; и Който управлява всичко, което е на небето горе, на земята долу и под земята [вж. Изх. 20:4; Втор. 5:8]. Чрез вяра знам, че „*трима са, които свидетелстват на небето: Отец, Словото и Светият Дух*“ и че „*тези три са едно*“ [1Йоан 5:7]; че „*Словото*“, Бог Син, „*стана плът*“ [Йоан 1:14], живя и умря за нашето спасение, възкръсна отново, възнесе се на небето и сега седи отдясно на Отца. Чрез вяра знам, че Светият Дух е дарителят на целия духовен живот; на правда, мир и радост в Светия Дух (Римляни 14:17); на святост и щастие, чрез възстановяването на онзи Божий образ, в който ние сме създадени [вж. Кол. 3:10]. За всички тези неща вярата е доказателството, единственото доказателство за човешките деца.

Преплитането на библейска и кредо фразеологична терминология не е изненадващо, като се има предвид, че древните символи на вярата предлагат обобщение на казаното в Библията и традиционно предоставят мрежа за четенето му. А символите на вярата, както е известно, са се развили около практиката на „*кръщаване... в името на Отца и Сина и Светия Дух*“ (Матей 28:19).

Друго писание, в което Уесли обединява тринитарните символи на вярата и Библията, е проповедта му „Писмо до римокатолик“. Излагайки съдържанието на това, в което „*вярва един истински протестант*“,

Уесли влита в тринитарните структури и езика на Никейския, Константинополския и Халкидонския събори, допълнителни нишки като класическото учение относно *munus triplex* (тройното лечение) на Христос като пророк, свещеник и цар, и собственото му библейско учение относно Светия Дух като не само свършено свят сам по себе си, но и като непосредствена причина за всяка святост в нас: „просветлявайки нашите разбирания, изправяйки нашите воли и чувства, обновявайки нашата природа, съединявайки нашите личности с Христос, уверявайки ни в осиновяването ни като синове, водейки ни в нашите действия; пречиствайки и осветявайки нашите души и тела за пълноценно и вечно наслаждение на Бога“. След това, когато Уесли започва да излага съпадащата практика на истински протестант, той отново следва един общо тринитарен модел, с библейски отзвуци навсякъде:

Истинският протестант вярва в Бога, има пълно доверие в Неговата милост, бои се от Него със синовен страх и Го обича с цялата си душа. Той се покланя на Бога с дух и истина [Йоан 4:23-24], във всичко Му благодари [1 Сол. 5:18]; призовава Го със сърцето си, както и с устните си [вж. Рим. 10:9-13], по всяко врем и на всяко място; почита Неговото свято име и Неговото слово, и Му служи истински през всичките дни на живота си....

Истинският протестант обича ближния си, т.е. всеки човек, приятел или враг, добър или лош, както себе си, както обича собствената си душа, както Христос ни възлюби. И както Христос даде живота Си за нас, така и той е готов да даде живота Си за братята Си [вж. Йоан 15:12-13; Еф. 5:2].... Знаейки, че тялото му е храм на Свети Дух [1 Кор. 6:19], той го пази в трезвеност, въздържание и целомъдрие.

Като последен пример, можем да вземем пасажа от проповедта му „Католически дух“, в който Уесли обяснява какво се подразбира във въпроса „Право ли е сърцето ти?“ Отново структурата е тринитарна (при условие че човек помни, че източникът на любовта в християнина е Светият Дух, който според Римляни 5:5 е излян в сърцата ни), а текстът е сплит от библейски фрази:

Първото нещо, което се подразбира, е следното: Право ли е сърцето ти пред Бога? Вярваш ли в Неговото същество и Неговите съвършенства? В Неговата вечност, безмерност, мъдрост, сила; в Неговата справедливост, милост и истина? Вярваш ли, че Той сега „*поддържа всичко чрез словото на Своята сила*“ [Евр. 1:3]? И че той управлява дори най-малките, дори най-вредните неща, за своя собствена слава и за доброто на онези, които го обичат [вж. Рим. 8:28]? Имаш ли божествено доказателство, свръхестествено убеждение за Божиите неща [вж. Евр. 11:1]? „Ходиш ли с вяра, а не с виждане“ [2 Кор. 5:7], не гледайки временните неща, а вечните [вж. 2 Кор. 4:18]?

Вярваш ли в Господ Исус Христос, „*Бог над всички, благословен до века*“ [Рим. 9:5]? „Разкрит ли е Той в“ душата ти [вж. Гал. 1:16]? „Познаваш ли Исус Христос и то разпнат“ [1 Кор. 2:2]? „Пребивава ли Той в теб и ти в Него“ [вж. Йоан 6:56]? „Офоменан ли е Той в сърцето ти чрез вяра“ [вж. Гал. 4:19; Еф. 3:17]? След като напълно се отрече от всичките си дела, от собствената си правда, ти „*покори ли се на правдата Божия*“ [Рим. 10:3], която е чрез вяра в Христос Исус [вж. Рим. 3:22]? „Намерен ли си в Него, без да имаш своята правда, а правдата, която е от вяра“ [Фил. 3:9]? И чрез Него ли „*се бориси в добрата битка на вратата и се хващаш за вечния живот*“ [1 Тим. 6:12]?

Вратата ти „*изпълнена ли е със силата на любовта*“ [Гал. 5:6]? Обичаш ли Бога? Не казвам „над всичко“, защото това е едновременно небиблейски и двусмислен израз, а „*с цялото си сърце, с целия си ум, с цялата си душа и с всичката си сила*“ [Лука 10:27]?... Обичаш ли като себе си цялото човечество без изключение?... Показваш ли любовта си чрез делата си? Докато имаш време, докато имаш възможност, наистина ли „*правиш добро на всички човеци*“ [Гал. 6:10], съседи или непознати, приятели или врагове, добри или лоши?

В последните няколко страници, акцентът ни падна върху спасението и учението, но пасажът от „Писмото до римокатолика“ на Уесли ни върна едно измерение, което по-рано ви помолих да забележите към края на проповедта „За Троицата“, а именно славословието. Християните се покланят на Бога в дух и истина; те почитат Сина и Духа, както почитат Отца.

Поклонение в дух и истина

В няколко пасажа от проповедите си, Уесли цитира или намеква за Йоан 4:23-24: „*Иде часът, и сега е, когато истинските поклонници ще се покланят на Отца с дух и истина; защото Отец търси такива поклонници. Бог е Дух; и тия, които Му се покланят, трябва да Му се покланят с дух и истина*“ (KJV). В думите „дух“ и „истина“, тринитарно настроените уши ще доловят отзвуци за Христос и Духа, повтарящи като ехо текстове като Йоан 1:14 и 17; 8:31-32; 14:6 и 17; 15:26; 16:7, 13-15; и 17:17-19. В проповед, озаглавена „Духовно поклонение“, Уесли обобщава своята тема като „*щастливото и свято общение, което верните имат с Бог Отец, Сина и Светия Дух*“; и именно към тази проповед ще се обърнем, тъй като тя предлага един от най-устойчивите примери за тринитарно тълкуване в проповените на Уесли.

Текстът на проповедта „Духовно поклонение“ е бил 1 Йоан 5:20: „*Този е истинският Бог и вечният живот*“ (KJV). Като начало, нека да отбележим колко високо Уесли е ценял Първото послание на Йоан. В

Дъблин, в своя дневник от 18 юли 1765 г. той написал: „Вечерта започнах да тълкувам **най-дълбоката част от Светото писание**, а именно Първото послание на Св. Йоан, **чрез което**, повече от всички други, дори вдъхновени писания, аз съветвам всеки млад проповедник да формира своя стил. Тук има възвишеност и простота заедно, най-силният смисъл и най-ясният език! Как може някой, който би „говорил като Божи светия“, да използва по-трудни думи от тези, които се намират там?“

Във встъплението към проповедта си „Духовно поклонение“, Уесли анализира структурата на това, което той нарича „проповед на Св. Йоан.“ Между начално изявление за апостолската власт и цел (1:1-4) и заключителното резюме (5:18-21), по-голямата част от Посланието е възприемана от Уесли като попадаща в тринитарен модел, като първо се разглежда **общението с Отца (1:5-10)**, **след това общението със Сина (2:1—3:24)**, а след това - **общението с Духа (4:1-21)** и накрая – **свидетелството за цялата Троица**, от която зависят християнската вяра и живота (5:1-12).

Уесли употребява първата част от проповедта си в установяване от Библията, че Христос наистина е „**истинският Бог**“, което той взема, за да го декларира чрез своя текст. Библията не само директно Му приписват божественост (Йоан 1:1-2; Рим. 9:5; Фил. 2:6) и „**Му дават всички титли на Всевишния Бог**“, включително „**непроизносимото име Йехова, никога не дадено на никое създание**“; Библията също така „**му приписват всички атрибути и всички дела на Бога**“: **Христос е Създателят на всички неща** (Кол. 1:16; Йоан 1:3; Евр. 1:10), и е **Поддръжникът** (Евр. 1:3), и **Пазителят** (Кол. 1:17), Той е **Авторът** или **Двигателят** и **Управителят** (Пс. 103:19; Ис. 9:6), и **Краят** (Рим. 11:36), и Той е „**Изкупителят** на всички човешки чада“ (с позоваване на Ис. 53:6). След това, във втората част на проповедта си, Уесли показва как, според неговия текст, Христос е „вечен живот“. Христос е „**авторът на вечното спасение за всички, които Му се покоряват**“ (Евр. 5:9), Той е „**купувачът на този „венец на живота“**, който ще бъде даден на всички, които са „**верни до смърт**“ [Откр. 2:10]“. Това не се отнася само за бъдещото възкресение (Йоан 11:25; 1 Кор. 15:22; 1 Пет. 1:3-4), **но то започва сега** (1 Йоан 5:11-12). Тук оБиблията на Уесли е напълно тринитарно:

Този вечен живот започва, когато Отец благоволи да разкрие Сина си в сърцата ни; когато за първи път познаем Христос, бидейки способни да „**Го наречем Господ чрез Светия Дух**“ [1 Кор. 12:3]; когато можем да свидетелстваме, като нашата съвест ни свидетелства в Светия Дух [вж. Рим. 8:16; 1 Йоан 5:10], „**животът, който сега живее, живее го с вяра в Божия Син, Който ме възлюби и предаде Себе Си за мен**“ [Гал. 2:20]. И тогава започва щастието – истинско, солидно, съществено щастие. Тогава **се отваря небето в душата**, тогава започва истинското, небесно състояние, докато любовта към Бога, като обичаща ни, се излива в сърцето ни [Рим. 5:5], незабавно произвеждайки любов към цялото човечество: всеобща, **чиста доброжелателност**, заедно с нейните истински плодове, **смирение, кротост и търпение** [Еф. 4:2; Кол. 3:12], доволство във всяко състояние; цялостно, ясно, пълно съгласие с цялата Божия воля, което ни позволява „**да се радваме винаги и за всичко да благодарим**“ [1 Сол. 5:16-18].

Този молитвен завършек ме насърчава да се обърна, за последна демонстрация на тринитарното тълкуване на Уесли, към неговото тълкуване на молитвата „Отче наш“.

Господната молитва

Уесли обяснява молитвата „Отче наш“ като част от своята Шеста беседа върху Проповедта на планината на нашия Господ. Ето какво казва той там, относно името, което трябва да се освети:

Името на Бог е самият Бог – природата на Бога, доколкото тя може да бъде открита за човека. Следователно, името Му означава, заедно с Неговото съществуване, всички Негови качества или съвършенства – Неговата вечност, особено обозначена с Неговото велико и непроизносимо име Йехова, както го превежда апостол Йоан, „**Алфата и Омегата, Началото и Краят; Този, Който е, и Който беше, и Който ще дойде**“ [Откр. 1:8; 21:6]. Неговата „пълнота на обитаването“ [вж. Еф. 3:19; Кол. 2:9], обозначена с другото му велико име, „**Аз съм, Който съм**“ [Изм. 3:14]; Неговата вездесъщност (*способността Му да бъде навсякъде във всеки момент Д.Пр.*); неговото всемогъщество (*могъщество, което може да прави всичко, което пожелае и никой, и нищо не може да му попречи Д.Пр.*) – което наистина е единственият агент в материалния свят, като цялата материя е по същество скучна и неактивна и се движи само когато е задвижена от Божия пръст [вж. Изм. 8:19; Лука 11:20]. **И Той е изворът на действие във всяко създание, видимо и невидимо, което не би могло нито да действа, нито да съществува, без непрекъснатия приток и действие на Неговата всемогъща сила; – Неговата мъдрост, ясно изведена от нещата, които са видими** [вж. Рим.1:20], от добрия ред на вселената; Неговата Троица в Единство и Единство в Троица, открити ни още в първия ред на Неговото Писано Слово, *bara' elohim*, буквално „**боговете създаде**“, съществително в множествено число, съединено с глагол в единствено число, както и във всяка част от Неговите последващи откровения, дадени от устата на всичките Му свети пророци и апостоли; Неговата същностна чистота и святост; **и най-вече Неговата любов, която е самата яркост на Неговата слава** [вж. Евр. 1:3].

Тук стои умишленото твърдение на Уесли, че **Бог се саморазкрива като Троица** в цялото Писание.⁴⁵ То оформя оправданието за забележителният химн, който Уесли добавя към разглежданата проповед.⁴⁶

Текстът започва с три разгръщащи се строфи: „*Отче наш, Който си на небесата, да се свети Твоето име*“. Следващите две строфи напредват със следните две молби – „*Да дойде Твоето царство*“, „*Да бъде Твоята воля, както на небето, така и на земята*“ – с обръщане съответно към Христос, Синът на вечната любов на твоят Отец, и към Духът - Дух на благодат, здраве и сила. Шестата, седмата и осмата строфа съдържат останалите молби от „Отче наш“, според тринитарна последователност: молитвата за хляб (адресирана към Отца), молитвата за прошка (адресирана към „вечния, непорочен Божий Агнец“) и молитвата за предпазване от изкушение и избавление от злото (адресирана към „Даряващият и Господарят на живота“). Заклучителната славословеща строфа е адресирана съвместно към Триединия Бог. Следват строфите.

I

Отец на всичко, в Чийто мощен глас
призовах тази вселенска рамка,
над Чиито милости всички ликуват,
през безкрайни векове Ти си все същият:
чрез словото Си Ти поддържаш всички;
щедрата Ти любов към всички е показана;
Ти чуваш зовът на всяко Твое творение,
и изпълваш всяка уста с добро.

II

Ти царуваш в небето в светлина,
пространството на природата под Теб се простира;
пред Твоя поглед земя, въздух и море,
и дълбокият мрак на ада е открит.
Мъдростта, мощта и любовта са Твои;
пред Твоето лице падаме,
изповядваме Твоите божествени качества,
и приветстваме суверенния Господ на всички.

III

Нека всички да изповядат Тебе, суверенен Господи,
Който се движиш по земята, във въздуха или в небето,
почитайки Твоята сила и благославяйки Твоята доброта,
треперейки пред пронизващото Ти око;
всички вие, които Му дължите раждането си,
използвайте всеки час за хваление;
Йехова царува! Радвай се, о земьо,
и викайте от радост, вие, утринни звезди,

IV

Сине на вечната любов на Твоя Баща,
вземи при Себе Си могъщата Си сила;
нека всички земни синове докажат Твоята милост,
нека бъде обожавана цялата Твоя кървяща благодат.
Триумфите на Твоята любов се проявяват,
във всяко сърце царуваш само Ти,
докато всички Твои врагове не признаят Твоето господство,
и славата завърши това, което благодатта започна.

V

Дух на благодат, здраве и сила,
извор на светлина и любов долу,
навън да се излее Твоето лечебно влияние,
над всички народи нека тече.
Разпалвай сърцата ни със свършена любов,
изпълнявай в нас делото на вярата,
така че небесното войнство не се движи по-бързо,
отколкото ние на земята, изпълняваме Твоята воля.

VI

Отче, във всеки Твоя ден задоволявай
 нуждите на децата Си със свежо снабдяване;
 Ти обличаш полските лилии,
 и чуваш как грачат младите гарвани.
 На Теб възлагаме грижите си; ние живеем
 чрез Теб, Който знаеш всяка наша нужда;
 О, храни ни с Твоята благодат и дай
 днес на душите ни хлябът на живота.

VII

Вечен, неопетнен Агнец Божий,
 заклан преди основаването на света,
 пръскай ни винаги с Твоята кръв;
 О, очисти ни и ни пази винаги чисти!
 За всяка душа (цялата хвала за Теб).
 Нашите състрадателни сърца се трогват,
 и чрез това, цялото човечество може да види,
 че Бог е в нас - защото Бог е любов.

VIII

Дарител и Господар на живота, чиято сила
 и предпазваща грижа за всички е безплатна,
 в час на свирепо изкушение към Теб,
 нека бягаме от греха и Сатана;
 Твои сме, Господи и наш си Ти;
 в нас да се изяви цялата Твоя доброта,
 Ти обнови, разшири и изпълни сърцата ни
 с мир, радост, небе и с Бог.

IX

Благословение, почит, хвала и любов,
 съвсем равни, вечни Трима,
 на земята долу и на небето горе,
 чрез всички Ти дела да Ти се отдаде.
 Тройно свято е Твоето царството,
 всемогъщата е Твоята сила;
 и когато сътворената природа умира,
 Твоята непрестанна слава блести.

2

За Уеслианското тълкуване на Библията

от Робърт У. Уол

Неотдавна попитах друг уеслиански библеист, професор Ричард Хейс от богословското училище „Дюк“, дали смята за възможно да се изгради уеслианско тълкуване на Библията. Той отговори, като само ми пожела „късмет“, добавяйки, че веднъж бил помолен да прочете статия точно по тази тема, само за да се окаже в пълно отчаяние. Въпреки, че Хейс е допускал, че на теоретична основа възможността съществува, човек може да се чуди заедно със Стенли Фиш, дали „*денят на теорията умира и времето ѝ привършва*“.

Наистина подозирам, че това есе ще бъде прочетено от пост-модерни прагматици като Фиш, като пореден опит в последният момент да се изгради още един теоретичен модел, този път предполагащ възможността и важността на отличително уеслиански подход към Библията. Те може да се чудят, защо полагам усилията, които им се струват твърде тесногръди и остарели. За оправдание те могат дори да се позоват на проучването на Франк Спино, върху онези библейските учени, обслужващи уеслиански общности, което показва, че очевидно съществува слаба връзка между основните убеждения на тяхното уеслиански наследство и техните действителни тълкувателни заключения. С това доказателство, човек е

изкушен да се съгласи, че никое тълкуване на Библията не е и не може да бъде отличително като уеслианско, нито в методологично, нито в богословско значение.

Преди да отговоря на такъв песимистичен анализ, нека отбележа, че тази липса на връзка между теологията на Уесли и библейското тълкуване на Уесли е характерна за цялата съвременна академична общност. Повечето учени, изучаващи Библията, все още са ангажирани с различни описателни задачи, докато теолозите са оставени да уреждат нормативните претенции на вярата и свидетелството. Въпросът е, дали богословското размишление е вече методологичен интерес на съвременната библейска наука или дали предметът на библейското учение е полезен за богословско обсъждане. Според мен, повечето библейски учени остават до голяма степен разочаровани от човешките отношения и настоящата аудитория, и изглежда са по-загрижени за дисциплинарни задачи, които изглеждат приложими към текста като текст, отколкото за основните житейски въпроси, които са от богословски характер. Тогава не е малка изненадата, че резултатите от съвременната библейска наука не са много благоприятни за богословско размишление.

И все пак, особено неотдавнашната **поява** в посткритическата (в съвременната Д.Пр.) среда на канона като евристична (достигане до решение чрез използването на различни действия, а не чрез придържане към строги правила Д.Пр.) категория на библейско-богословското размишление **оспорва това статукво** на поне два различни фронта. На първо място, акцентът **върху истинността** на Библията концентрира неговата тема и окончателна форма като стандартна за всяко християнско изповедание и свидетелство за Бога (като погма погмата – като задължителен стандарт Д.Пр.): цялото Писание представлява определен компас за библейския народ. По самата природа на своя предмет като Божие Слово, Библията помага за очертаването на богословските граници на църквата и осигурява езика и граматиката на нормативната християнска вяра. Това ценно убеждение за авторитета на Библията като писмено „правило на християнската вяра“ твърди, че църковната колекция от свещени писания носи достоверно свидетелство за Святия Бог и съответно **трябва да получат нашето най-предано внимание**. В този смисъл ние непрекъснато се движим към и се позиционираме пред каноничните текстове като свещена земя, където очакваме да чуем „гласът“ на Всемогъщият Господ Бог.

И все пак, приемането като факт на „осезаемото“ свидетелство за Бога в цялостните канонични текстове не казва нищо за това, как религиозната общност извлича това свидетелство, за да подхранва своето богословско разбиране. Всъщност, вечните и достоверни истини на Библията, намират своя път в живота на общността, **само чрез всеки нов опит да се преосмисли тяхното значение за днес** – чрез „откривания на първоначалното значение, скрито досега“. Всъщност, истинността на Библията едновременно оправдава и изисква неговото тълкуване за вярващите **днес** (като висш стандарт). Понякога вярното тълкуване просто потвърждава вярата на нашите предци. По-често обаче талантливият тълкувател на Библията реагира на затруднението в тълкуването, когато самото Писание не успява да упражни каноничния си авторитет, **защото неговата общност от верни читатели намира учението му или за неразбираемо, или за неуместно**. Но „ето къде е проблемът“! Въпреки, че християнската Библия е одобреното средство за божествено откровение за църквата, тя въпреки това съдържа текстове, които остават сериозно несъвършени по два различни начина:

1. Много библейски текстове са интер-текстове (текст, в който се цитира друг текст Д.Пр.), съставени с други библейски текстове в ума и сърцето, и с още други текстове, непознати или непреднамерени от автора, които идват в ума на тълкувателя в каноничен контекст. Талантливият тълкувател се вслушва в ехото на други библейски текстове, колкото и ниски да са по обем и сила, и търси алюзии, колкото и слабо да е отражението, които свързват библейските текстове заедно, като едната допълва и подчертава значението на другата.

2. Остават и други пропуски в пълното значение на библейските текстове, в които тълкувателят се промъква, за да допълни значението на текста за настоящата религиозна общност. По този начин, ясният смисъл на всеки каноничен текст се разгръща през цялата му история, тъй като всеки талантлив тълкувател приспособява значението на текста към постоянно променящите се социални местоположения. Библейското тълкуване винаги преразглежда значението на Библията, както и на религиозната традиция на неговите читатели, с властта да променя думите на настоящата вяра и свидетелство под закрилата на Духа. Поради тази причина тълкуването е необходима, но обезпокоителна дейност, която предполага, че талантливият тълкувател **прави вечното винаги актуално** за определена общност от верни, но скептични читатели на Библията.

Обърнете внимание на важността на богословското местоположение като мълчалива, но критична характеристика на социалния контекст на тълкувателя: талантливият тълкувател е също и верен търговец. Ако вярата на тълкувателя е силно уеслианска, предаването на пълния смисъл на Библията задължително трябва да подчертава и разкроява (особено спасителните) акценти на уеслианската богословска традиция. Това е конкретната **празнина** в значението на Библията, която **се запълва от уеслианското тълкуване на Библията**. Това утвърждаване на определено богословско виждане, възплетено и изразено във важни тълкувания на Библията, би трябвало да има за цел да формира и дори да промени вярата на вярващите,

които не само принадлежат към същата религиозна традиция, но и са способни да запазят нейното богословско виждане. Вместо да се съмнява във важните тълкувания, като лишени от достатъчна „достоверност“, тогава църквата би трябвало да ги отстоява и насърчава, като израз на призванието на тълкувателя.

Разбира се, трябва да признаем, че всяка религиозна традиция по своята същност, е лишена от празнини. Следователно, търсенето на учения за уеслиански смисъл и значение на библейските текстове, не бива да бъде белязано от триумфализъм, който поставя под съмнение част от нашата работа в миналото. Нито пък трябва да ставаме жертва на романтизма, който не успява да изпълни важната задача. Уеслианското тълкуване на Библията, задължително трябва да позволява противодействащи акценти, които също са добре подкрепени от ясения смисъл на каноничното Писание, както и от други не-уеслиански тълкувателни традиции. Да се предполага едновременността между всяка религиозна традиция на цялото, без да се разпознава задоволително важноста на всяка от тях, подкопава цялостната природа на „единната свята, вселенска и апостолска църква“, като по този начин се изкривява пълното ѝ свидетелство за Бога.

Тоест, докато посланието на Библията за цялата църква със сигурност ще бъде изкривено без нейното уеслиански значение, така и неговото послание ще бъде изкривено, ако се разбира само по уеслиански начин. Взаимната критика, която ангажира и се учи от други тълкувателни традиции и от пълното свидетелство на Библията, само задълбочава значението на всяка част, която съставлява цялата църква и нейния библейски канон. Всички ние сме учени на Божията църква, които трябва да прегърнат вселенската задача и да превърнат богословското разбиране на вярващите в нашата грижа „*за изграждане на цялото тяло Христово, докато всички достигнем до единство на вярата и познаването на Божия Син*“ (Еф. 4:12-13).

Моята загриженост е за изложението за уеслиански подход към Библията и се стремя да предложа теоретична рамка за отправна точка, която да ръководи във формирането на християнската вяра и да принадлежи по важен начин на уеслианската традиция. Според мен, това е необходимо, в отговор на практическия неуспех на повечето уеслиански учени да създадат жизненоважна научна работа от и за уеслианската църковна общност. Казано по-ясно, ние бяхме твърде лесно опитомени от влиянията на съвременната академия (богословски методи) и на евангелския протестантизъм (богословски убеждения). Ако целта на библейското тълкуване за църквата е практиката, тогава модел на тълкуване, който включва уеслиански богословски прочит на библейските текстове, трябва да помогне за оформянето на богословското разбиране и на духовната жизненост на неговите уеслиански поддръжници. Само тогава уеслианският глас ще бъде запазен в следващото поколение за вселенската църква.

Уеслианско разбиране за Библията

Предлагам един такъв модел на уеслианско тълкуване на Библията, за да продължим разговора си заедно. Тъй като теоретичните модели имат определена структура, която след това осигурява предаването на богословските и методологичните интереси на тълкувателят, това което следва, е един опит за преосмисляне на избрани характерни черти, които съставляват уеслиански подход към тълкуването на Библията.

Припомнете си по-ранното ми наблюдение, че тълкувателите са търговци. Тоест, тълкувателите на Библията участват в специфични истории на тълкуване, състоящи се от методологични и богословски интереси, чието намерение е да запазят самоличността на определен народ в рамките на и за по-широката тълкувана общност. Изхождам от консервативното предположение, че уеслианското тълкуване участва в тълкувателната история, въведена от Уесли. Програмният модел на уеслианското обяснение, който продължава да подкрепя тази конкретна история, е изкован особено от Джон Уесли, чрез неговото разбиране и използване на Библията.

Преди да заста на раменете на другите, за да се ориентирам в този въпрос, нека се съглася с колегите си в Уеслианските изследвания, че основателят и създателят на нашата конкретна история самият той е бил ранен модерен тълкувател на християнските традиции, канонични и църковни (особено на основателите на църквата и англикански), чиито тълкувания са били повлияни от неговата собствена интелектуална култура и личен опит. Изглежда погрешно да приемаме тогава, че предметът на тълкуването на Библията от Уесли е по някакъв начин нормативен за съвременните уеслиански тълкуватели, фиксиран в неговото време за нашето време. По-скоро това, което остава от Уесли в ретроспекция, е основната идея за библейското тълкуване, колкото и неясна и понякога объркана да е на практика, която продължава да „филтрира“ уеслианското значение на Библията до онези, чиито случайни пътувания, културни и богословски, заплашват да подкопаят отличително уеслианското изповядване и възплъщение на Библейското нормативно свидетелство на Бога за днес. В това, което следва, искам да скицирам четири характеристики на представата на Уесли и на използването на Библията, които са от решаващо значение според мен за Уеслианския подход към библейското тълкуване днес.

1. Тайнството на Библията.

Всяка представа за авторитета на Библията, определя как се тълкува текстът. Възгледът на Уесли за Библията не е изключение. Както е добре известно, той е твърдял, че е homo unius libri (**човек на една книга**) (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Homo_unius_libri Д.Пр.) – твърдение, оправдано дори от бегъл прочит на неговите проповеди и други произведения, където първенството **и достатъчността** на Библията са ясни и сигурни. Уесли е разбирал истинското християнство **като библейска религия**. И все пак, Аутлер със сигурност е прав, като разграничава концепцията на Уесли за библейския авторитет от традицията sola Scriptura (само Библията) – виж https://en.wikipedia.org/wiki/Sola_scriptura Д.Пр.) на магистърската Реформация. Следователно, например, **никъде Уесли не се позовава на Библията като „непогрешимо“**, нито приема като факт Божието откровение да е изключително в твърденията на Библията, устно вдъхновени от Бога. Възражението на Уесли срещу фундаменталистката протестантска формулировка на библейския авторитет не е толкова, че ѝ липсват емпирични доказателства, **а че ѝ липсва теологична проникателност**. Не само изглежда, че това разбиране следва грешките на христологичния **докетизъм** (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Docetism> Д.Пр.), но и не успява да разбере правилно каноничността на Библията. Нека обясня това наблюдение от гледна точка на Уесли, която разглежда Библията като тайнство на божественото откровение и трябва да бъде свързана с мощното виждане на Уесли за Божията благодат.

Първо, възрожденският духовен характер, оформен от служението на Уесли, изместил ударението от „вярата, в която се вярва“ (fides quae creditur) към „**вярата, която вярва**“ (fides qua creditur). Резултатът едва ли е бил да се отхвърли тайнственият състав на истинската религия, наследен от Англиканската църква, **а по-скоро тя да се квалифицира**. Вместо просто да е изповед или потвърждение за мястото на вярващия сред Божия народ, тайнствата са via media (не златната среда, а посредникът (Христос), който свързва две противоположни неща (човека и Бога) (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Via_media Д.Пр.) на свещеното, които водят до **променящият човека** опит на спасението. В този смисъл, следователно, Уесли разглежда Библията като привилегировано средство за само-разкриване на Бога. Четенето и слушането на библейското слово в евангелското проповядване и пастирското поучение създават контекста, (*условията, средата* Д.Пр.) в който Божието слово се чува и разбира **като инструмент на предпазваща благодат**, като по този начин се възстановява човешката свобода и се дава възможност на Духът да води хората свободно към спасителна вяра и пламенна любов към Бога. Следователно, това е основната роля, която Библията изпълнява, и на тази основа зависи нейния авторитет. Бог „създава“ Библията не за да гарантира някаква грандиозна система от богословски идеи, които да водят хората в православното изповядване, а по-скоро **за да води грешните хора към благодарно поклонение на процаващия Господ**.

Въпреки реториката му за противното, има предостатъчно основание, представено особено от неговото проповедническо използване на Библията (виж по-долу), че Уесли **не е смятал**, че авторитетът на Библията е едностранен и абсолютен, а по-скоро е разговорен и е отношение между роднини. Вместо да принуждава вярата, **Библията възстановява човешката способност да отговаря на Бога свободно**. Привлекателността на Библията не е предимно интелектуална, а е чувствена и морална, и следователно етиката на неговото тълкуване е последователна. Тоест, Библията **кани изгубените да бъдат намерени**: бедните - да бъдат богати с вяра; страдащите - да изпитат състрадание; далечните - да намерят грижовна общност; **а този, който чува и е просветлен от поканата на Библията за нов живот, е отговорен да я приеме**.

Макар, че библейското обещание за преобразуване е сигурно, то е възможно и да се устои. Библията не налага съгласие, въпреки, че действителният му ефект е по-убедителен, отколкото ако то е издадено като указ. Тъй като Библията свидетелства за Бог, който приканва към съгласие **чрез любяща загриженост**, а не **чрез игра на власт**, неговата каноничност като тайнство на божественото откровение се разбира в крайна сметка по дълбоко разкриващ начин: Библията разкрива Бог, канейки **вяра в Бог-за-нас**, която след това **е потвърждавана** от нашето конкретно преживяване на Божията благодат.

Второ, даже когато тайнствата изискват свещеническо посредничество за своя благодатен ефект, така и Библията изисква човешко посредничество под закрилата на Духа и правилно разглеждане на други религиозни авторитети. **Нито Библията може да тълкува само себе си, нито може да съществува самостоятелно**. Следователно, актът на тълкуване е **съвместно начинание**, което гледа отгоре, наоколо и навътре в молитвена преданост и достига далеч назад към по-старата християнска мъдрост, която все още е налична. Богословското размишление върху Библията се осъществява в рамките на едно многообразно цяло, което включва цялото Писание и историята на неговото тълкуване, както и собственото положение на тълкувателят пред Бога и сред общността от близки.

Макар че ролята на силния тълкувател трябва да бъде подчертана според този модел, тайнственият възглед на Уесли за Библията не е свещенически – точка, още по-пълно vyplътена в популизма на американския методистки опит. В този ограничен смисъл, тълкуването на Уесли наистина е по-скоро протестантско, отколкото католическо. Авторитетът на тълкувателя **се дава като „дар“**, а не като

„длъжност“; призванието е за служение в общност от ученици, които също са надарени, а не за поддържане на свещеническа йерархия, която след това управлява духовното и богословско формиране на обикновените вярващи. Истинските пълномощия на тълкувателя са пълномощия на жизненоважно благочестие, пропито от учения, които след това се признават от събранието, което единствено дава правомощия на тълкувателя да го насочва към библейско разбиране.

2 Едновременността на Библията

Според мен, за Уесли, съществената характеристика на Библията е нейната **едновременност**. Според него, да се предполага едновременността между всяка част от цялото, без да се **разпознава** задоволително ясният смисъл на всяка от тях, подкопава интегралния характер на Библията **и изкривява** пълното му свидетелство за Бога. На тази основа може да се твърди, че важната цел на тълкуването, която успешно разкрива многообразието на Библията е, то, „*да събере текста отново по начин, който го прави достъпен в настоящето и в неговата (библейска) цялост – не само в миналото, а и под формата на исторически фрагменти, съобразени с днешното състояние.*“

Следователно, в този смисъл, **ясното значение** на отделни библейски текстове (напр. Рим. 3:23) или на цели библейски традиции (напр. на Павел), макар и основополагащо за тълкуването на Библията, **има стойност само в свързването му с общата цел**. Трябва да отбележим и да отпразнуваме фактът, че голяма част от богословските иновации на Уесли са отправени към не-Павлови писания заради библейското им оправдание. Всъщност, особено неговата представа за спасението, осъществено от Исус (**соматология**) е възможна само чрез творческото **интегриране** на по-дълбоката логика на Павловото учение (**което набляга на оправданието чрез вяра**) и на не-Павловото учение (което набляга на освещаването **чрез всеотдайност и непоколебимост**), които се намират **заедно** в Новия завет.

Може би Уесли настоява за по-цялостен прочит на Библията, **за да коригира** жалката тенденция на протестантското тълкуване - като цяло да дава предимство на Новия завет и в частност – на Посланията на Павел - пред останалата част от библейския канон. Капанът на протестантската тълкувателна традиция е нейната склонност към „**канон в рамките на Канона**“, **редукционизъм** (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Reductionism> Д.Пр.), който в най-лошата си форма се доближава до Библията подобно на църковна вечеря, където човек може в крайна сметка да намери нещо годно за консумация, ако е достатъчно гладен. Библейското тълкуване взема от Библията всичко, което се харесва на вкуса на читателя. Уесли ясно вярвал, **че всяко писание във всеки случай възплъщава ясно значение** (прост смисъл), който е в съответствие с останалата част от Библията (цялостност). По този начин, „**Библията на Стария и Новия Завет е най-солидната и ценна система от божествена истина. Всяка част е достойна за Бога и всички заедно са едно цяло тяло**“ („Предговор“ към Бележки, параграф 10).

Уесли със сигурност се съгласявал, че християнската Библия е църковното „правило на вярата“ (или „аналогия на вярата“), чрез което се очертават одобрени богословски и морални граници около изповядващата общност. Богословският предмет на правилното тълкуване на Библията никога няма да противоречи на предмета, за който вярващите винаги са свидетелствали и са изповядвали, **че то е истина за Бога, станал плът в Христос Исус, нашия Господ**. Въпреки, че това правило е основният член на православното тълкуване, което идва до нас от Иринея през Калвин до Уесли, конкретното съдържание на тази изповядвана „вяра“, отразяваща библейското учение, **се различава по важни начини** между религиозните традиции. Библейските тълкуватели, чиято вяра е оформена от акцентите на различни богословски традиции, ще намерят (и би трябвало) различни аналогични значения, съобразени с техните (конкретни) богословски и църковни местоположения.

Следователно, изглежда изключително важно за нас да опишем основните убеждения на тази „божествена истина“, **която обединява цялото Писание**. В случая на Уесли, големите теми, които съставляват тази „система от божествена истина, са тези истини, които оформят *ordo salutis* – **оправдание и освещение, Божия благодат чрез човешка вяра, дела, любов към Бога и към ближния, и свят живот.**“ Може би още по-уместно за нашата традиция е **да наречем това „път на спасение“**, тъй като, повече от „система от божествена истина“, **то е преживяване на божествена благодат**, което води до свят живот. Във всеки случай, всяка част от Библията, изучавана независимо (от цялото), свидетелства за същата тази реалност на спасението, независимо дали като обещание или като изпълнение. Т.е., подходът на Уесли към тълкуването на Библията ще търси и възстановява тези значения от всеки Библейски пасаж, който или призовава (свещеническа задача), или коригира (пророческа задача) за правилно разбиране на спасението сред уеслианските вярващи.

И последна забележка. Д. Якобсен твърди, че различните тълкувателни програми, са оформени от различни религиозни социологии и послания, които **са резултат от фундаментално различни възгледи** за авторитета и характера на Библията, дълбоко вкоренени във вярата и предадени на нейните тълкуватели. Той твърди, че социално-религиозното оформяне на традицията на Уесли естествено накланя нейните

тълкуватели на Библията към това, да гледат на задачата си като „отворена и разговорна“. Значенията, направени в Библията, са по-неясни и зависещи от контекста. Якобсен вярва, че това е така, защото Арминий (когото Уесли следва в този момент) (виж <https://www.modernreformation.org/resources/articles/arminian-theology> Д.Пр.) е разбрал авторитета на Библията във функционален план, независимо дали за да потвърди действителния опит на обръщане към Христос или за да тълкува святостта на живота в определена обстановка. Всъщност, едновременността на Библията свидетелства не само за едновременността на вселенската църква, но и за всяко преживяване под небето, което е преобразено от Божиата благодат. От друга страна, привържениците на калвинистките традиции са склонни да настояват за единно тълкуване на Библията и неговото единствено значение, което оправдава единна „православност“ – една книга, една вяра. Най-общо казано, достоверността на Библията се разглежда, за да се потвърди, че написаният текст, е vox Dei - Божието Слово.

3. Спасителната употреба на Библията

Според Уесли, правилното тълкуване на Библията, трябва да води хората към пътя и преживяването на спасението. В този смисъл, аналогията на Уесли за спасяващата вяра, че тя е богословска в съдържанието си, така че значението, придадено на всяко писание, изразява не само спасителните цели на Бога, но и предвиденият резултат от изпълнението на Библията също е спасителен, така че получателите на здравето тълкуване да бъдат освободени от греха им и от неговите разрушителни последици. Спасяващата форма на тълкуването на Уесли е едновременно богословска и приложима. В тази светлина функционалната роля на Библията е да улеснява спасителната вяра – както в преобразен живот, така и преобразяващата ѝ практика. За Уесли, най-доброто доказателство за авторитета на Библията е живеенето на преобразен живот, тъй като по-дълбоката логика на неговото богословско разбиране е, че здравето учение идва от и предоставя тълкуване на преживяването на Божиата благодат. В този смисъл, Библията подхранва не само богословско разбиране, но и видът на човека, който знае и откликва на Божието Слово.

Отново, възраждащият характер, който помогна за оформянето на разбирането на Уесли за спасението, също помогна и за оформянето на това предположение за полезността на Библията. Идеята за библейската святост предполага, че Библията работи, за да вдъхнови разбиране за святост, което позволява на благодатта да формира нова способност за свят живот в света, а не като законово споразумение с Бога, което само обезценява благодатта и позволява на греха и егоизма да останат. Богът на Библията на Уесли не е номинален (те. абстрактен Д.Пр.) (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Nominalism> Д.Пр.): Божиата благодат води до публично и историческо доказателство за Божиата спасителна дейност. Светостта е основната характеристика на преобразения живот, който не се оттегля от света, а пребивава там като светлина сред тъмнината. Нито пък Библията ни учи, че светостта е способност за благодат, дадена само на привилегирани малцина; по-скоро благодатта намира всички хора, независимо от техния клас или ранг. Библията също не свидетелства за тиха святост, която остава вътрешно доказателство за лично спасение. Библията формира разбиране за Божиата благодат, което е практично и включващо участие, овластявайки служението на вярващия към другите, в противовес на всичко и всеки, което се противопоставя на добрите намерения на Създателя, за всичко и за всеки.

Правейки тези наблюдения, аз отделям общоприетата реторика на Уесли за важността на Библията, от неговите основни убеждения за нейната практическа полезност, които са били предимно пастирски и евангелски. Библейското тълкуване се занимава със събуждането на вяра отдаденост на Бога в настоящето, а не - с изследването на миналото, за да се оправдае православно придържане към кредото. Както отбелязаха някои, точно този акцент в Уесли, съответства богословски и методологично на пост-модерния интерес към освобождението на човека. Подозирам, че и тук има доста силно тълкувателно съгласие, особено в разбирането на ролята на тълкувателя в улесняването на динамичния диалог между текста и контекста, относно къде се намира Божието слово и къде предпочитаното значение на библейския текст води до спасителна вяра в тези, които го чуват и му откликват. Консервативното протестантско възражение срещу контекстуалния състав на тълкуването за освобождение, което се движи от външни събития, лица или теми, нуждаещи се от освобождение, към библейския текст за надежда и насока, се корени в мълчаливия позитивизъм на авторитетната Реформация и нейния принцип sola Scriptura – единствено Библията (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Sola_scriptura Д.Пр.), който по-естествено се движи от библейските текстове към предвиденото от автора им значение и едва след това към външни събития, лица и теми. Това изглежда подобно на мълчаливото възражение на Уесли, срещу протестантското тълкуване, практикувано от основното духовенство на Англиканската църква.

4. Проповедническо тълкуване на Библията

Нека започна тази последна точка с едно ясно формулирано впечатление. Тълкуването на Уесли е по-скоро „no credenta“, отколкото разсъждаващо, по-скоро следвайки принципите на еврейските и

християнските тълкуватели **преди 17-я век**, отколкото принципите на протестантските тълкуватели на Библията. В това отношение ми се струва важно това, че Уесли **не е оставил** след себе си систематизирано разглеждане на текста на Библията, никакви строги правила, които да бъдат следват при тълкуването на неговото значение. По-скоро неговата „истинска“ (не риторична) представа за Библията се появява, **когато той проповядва**. Всъщност, самият Уесли вероятно би оспорил стойността на моята теоретична конструкция и би ни инструктирал да го чуем отново **какво проповядва!** Отличителните черти на незаписаното тълкуване на Уесли, **са изпълнени в неговите проповеди**, където той следва методите на онези, които за пръв път са размишлявали върху благата вест в Христос, в контекста на собствените си Писания и на религиозните си общности.

Признавайки ограничението на използването на един модел (еврейското тълкуване) за присаждането му към друг модел (тълкуването на Уесли), нека посоча две характеристики на **омилетиката** - публичното еврейско проповядване и тълкуване (*виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Homiletics> и <https://en.wikipedia.org/wiki/Midrash> Д.Пр.*), които според мен съвпадат с използването на Библията от Уесли в неговото проповедническо служение. По-специално, омилетичното тълкуване е вид съвременно тълкуване, което е подходящо за тайнствен поглед към Библията, който предполага, че тълкувателите **посредничат** между Божието Слово и собствените си светове. Цялата истина, която принадлежи на Бога, **е скрита в Библията и чака да бъде открита** в подходящия момент **от назначения тълкувател**. **Не може да има** единствен, оригинален смисъл на многовалентното Писание, който да може ефективно да предоставя Божието Слово на всеки Божи народ по всяко време. **Значенията се променят според времето и мястото**. Следователно, еврейското тълкуване **не търси смисъл, като кон с капаци на очите**, а с предварително разбиране на онези исторически условия или богословски ангажименти, които биха могли да застрашат вярата на общността. **Целта** на библейския коментар **никога не е** просто да изясни значението на библейския текст **сам по себе си**, а по-скоро да изясни, как текстът шифрира посланието си към обстоятелствата, в които се намират читателите му, **за да ги освободи от веригите на тези обстоятелства**. Тълкуването на текста не е толкова коментар на текста, а е най-вече, коментар на начинът на живеене. Следователно, „помазанието“ на тълкувателя се разкрива **както чрез познаването му на аудиторията, така и чрез познаването му на библейския текст**.

Самите автори на Библията, са имали усета за известна свобода да коригират своите собствени свещени текстове, било то чрез цитиране или чрез загатвания, така че са съобщавали Божието Слово **за новата криза на вярата** по възможно най-ясния начин. В този смисъл, **съществува съответствие между текст и начин на живот**, а не между текст и текст: логичната причина на общността да се подчини на своята Библия като свой закон, е по-малко свързана с постоянството на нейните твърдения **и повече с нейната приспособимост към променящите се изисквания**, които заплашват законността на нашата християнска вяра. Освен това, самите автори на Библията са тълкували Библията си по начини, които са разрешавали определено разбиране на вярата и живота на тяхната общност; свещеният текст, който е бил цитиран или за който се е загатвало, **е ставал Божият коментар върху контекста**. Мидрашкото тълкуване на Библията подчертава важността на ситуацията на вярата, която живеят Бог продължава да разглежда чрез Библията на общността. Властта ѝ не само се разбира от гледна точка на приложимостта на текста за текущия контекст на вярата (а не от гледна точка например, на предложеното сходство), но сегашното църковното тълкуване на Библията се контролира от това, колко добре тълкуването представя текста по начини, които имат значение за контекста.

Литературната структура на омилетичното мидрашко тълкуване подчертава това, тъй като обикновено началният коментар върху библейските текстове е само средство за заключителен призив към публиката да има по-силна вяра (напр. в Месията) (*виж https://en.wikipedia.org/wiki/Messiah_in_Judaism Д.Пр.*) (както е в хагадическия мидрашим) или по-послушен (напр. подчиняващ се на Тората) живот (както е в халахическия мидрашим). Формата на проповедите на Уесли **е поразително подобна**. Тълкуването на подходящ текст от Библията около определена тема, води по етапно до призив за самоанализ, **завършващ с призив за свят начин на живот**.

Второ, това, което контролира мидрашкото тълкуване, **за да го поддържа актуално**, е неговата богословска тема и нейният духовен резултат. По този начин, тълкуването на един текст с помощта на друг текст от Библията, следва убеждението, че цялото Писание се сплотява около само-последователен набор от теми (вижте по-горе под „Едновременност на Библията“). В този случай, проповедите на Уесли били фокусирани около великите теми на **ordo salutis – редът на спасението** (*виж https://en.wikipedia.org/wiki/Ordo_salutis – Д.Пр.*) и се превърнали в богословски коментари за това, как Божието спасение **е свързано с неговата аудитория по практичен начин**. Освен това, заключителните призови на Уесли предполагат **трансформиращ резултат** в повярвалите в Христос. Проповядването на Библията има за цел определени резултати - обръщане във вярата, покаяние, променен живот, морални действия, по-дълбока преданост, изграждане на общност. Уесли никога не е измервал православноста на една проповед само по богословския критерий, **а и по практическия резултат**. Всъщност, праведността на библейското богословие

винаги трябва да води до **ортопракси – правилно поведение** (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Orthopraxy> - Д.Пр.) на християнското съвършенство.

Заклучение

В заключение, аз се чувствам още по-нерешителен относно проекта за изясняване на начините на тълкуване на Уесли, отколкото когато започнах. Прав ли съм обаче, да предполагам, че от Уесли ние имаме специфично виждане за Библията и че това виждане, от своя страна, изковава онези предпоставки за нейното тълкуване, които помагат да се оформи по-убедителен начин, **какво означава за уеслианците да бъдат църква и да действат така, както църквата трябва да действа за Божията слава?** Прав ли съм да подкрепям тълкуването, чиято цел е да ретрибализира (*т.е да превърне отново в племе Д.Пр.*) последователите на Уесли, за да подхранва и **дори да реформира богословското разбиране и практика на цялата църква?** **Мисля, че да.** Освен това, уеслианският тълкувател има първична лоялност към уеслианските общности на вярващите, като пророк или свещеник. В това отношение уеслианският тълкувател трябва да представи библейското значение/теология по начин, който позволява на нашия специфичен облак от християнски свидетели **да разбере и въплъти по-пълноценно** една отличително уеслианска форма на спасение.

3

Вдъхновено въображение – Представата на Джон Уесли за Библейското вдъхновение и литература – Критически изследвания – от Ричард П. Томпсън

Бакалавърският клас, който водех по синоптичните евангелия, използваше като един от своите учебници, книгата на Мери Ан Толбърт „*Сеене на Евангелието: Светът на Марк в литературно-историческа перспектива*“. Естествено беше, че някои студенти изпитваха затруднения с уводните понятия, намиращи се там. Следното твърдение обаче предизвика не малко въпроси и дори враждебни реакции: „*Литературната критика разбира библейския текст като измислица, резултат от литературно въображение, а не от фотографски спомени.*“ След като димът от последвалият оживен дебат се разсея, стана съвсем очевидно, че в съзнанието на някои от тези млади жени и мъже, литературно-критическият подход към Библията е несъвместим с разбирането(ята) за нея, което им е внушило тяхното Уеслианско и свято възпитание.

Въпросът, който се отнася до съвместимостта на определени методологични подходи в библейските изследвания с идеите на Уесли за Библията, е уместен. Много от тях, сред които пастори и учени, са повдигали подобни въпроси, относно други скорошни тенденции в библейските изследвания; някои дори са се стремели (пряко или косвено) да им отговорят! Тъй като учените все повече прилагат **интердисциплинарни** (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Interdisciplinarity> Д.Пр.) методи при работа с библейски текстове, естествено възникват нови въпроси относно тези тенденции и тяхното потенциално въздействие върху библейските изследвания. Литературно-критическите подходи (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Literary_criticism Д.Пр.), поради неотдавнашната си поява в рамките на библейските изследвания, са сред юношите в методологичното семейство на библейските изследвания. Подобно на юношите, те често са неразбрани от по-възрастните и по-мъдри членове на това семейство, но въпреки това, имат уникален и потенциално значим принос към това семейство. По този начин, точно както учените са размишлявали върху потенциалната роля, която литературно-критическите методи могат да имат в библейските изследвания, подобно проучване и диалог, особено от гледната точка на Уесли, са естествени и необходими развития, тъй като хората в рамките на Уеслианската традиция се стремят, заедно с Джон Уесли, **да утвърдят Библията** като основен източник на авторитет за църквата.

Следователно, целта на това есе е да изследва приемливите приноси на литературно-критическата методология към библейските изследвания в уеслианската традиция на святостта. Предложена е хипотезата, че възгледите на Джон Уесли относно вдъхновението, могат да осигурят идейна връзка между уеслианската традиция и уместността на използването на литературно-критическа методология в библейското тълкуване. Това есе се състои от три части. **Първо**, Библията на Джон Уесли и неговите тълкуватели се разглеждат, за да се очертае идеята на Уесли за вдъхновението. **Второ**, разглеждат се основни въпроси при използването на литературно-критически методи в библейските изследвания, като се обръща особено внимание на два общи въпроса, свързани с идеята на Уесли за вдъхновението. **Трето**, идеята за „вдъхновено въображение“ се предлага като една жизнено-важна точка на съвместимост и пресечна точка между уеслианската традиция и литературно-критическите подходи към Библията.

Идеята за вдъхновението на Джон Уесли

Джон Уесли смятал Библията за основен авторитетен източник на християнските учения и доктрина.

Той заявил: „*Писаното Слово е цялото и единствено правило на тяхната [на протестантите] вяра, както и практика.*“ Такава увереност в достатъчността на Библията по тези въпроси, произтичала от възгледите на Уесли, за божественото вдъхновение на Библията. Проблемите обаче, не възникват при разпознаването на възгледа на Уесли, че написването на библейските текстове е било по някакъв начин божествено вдъхновено. По-скоро проблемите възникват при подреждането **на разпръснатите коментари на Уесли за Библията и вдъхновението**, тъй като неговата пастирска загриженост **не се е поддала** на систематичното описание на неговите богословски възгледи. Все пак, като се разгледа това, което Уесли е заявил в Библията си, могат да се открият три акцента, като особено важни за неговата идея за вдъхновението.

1. Продукт на Божествено Вдъхновение. Един от акцентите в Библията на Уесли е, че Библията е продукт на вдъхновението или „*помощта*“ на Светия Дух, която се е случила, когато човешките автори са писали съответните текстове. Той заявил: „*Следователно Библията, което е било предоставено от божествено вдъхновени хора, е правило, достатъчно само по себе си.* Уесли признавал човешкото участие в написването на съответните текстове; той обаче **определял Библията като учения или думи, дошли директно от Бога.** Две уводни бележки към различни публикации отразяват това убеждение на Уесли. В предговора към книгата си „Проповеди“ той написал: „*Искам да знам едно нещо - пътят към небето... [Бог] го е написал в книга.*“ Уесли също написал следното в предговора към книгата си „Обяснителни бележки върху Новия завет“:

„В езика на свещените писания можем да наблюдаваме най-голяма дълбочина, заедно с най-голяма лекота. Цялата елегантност на човешкото самообладание потъва в нищото пред него: Бог говори не като човек, а като Бог. Мислите Му са много дълбоки и оттам думите Му са с неизчерпаема добродетел. И езикът на Неговите пратеници също е точен в най-висша степен: защото думите, които им били дадени, точно отговаряли на впечатлението, направено върху умовете им.“

Уесли **определил Бога като източник на всичко**, което Библията съдържа, така че цялата колекция от библейски текстове заедно, предоставя Божието откровение за човечеството. Така той заявил:

„Що се отнася до Библията като цяло, може да бъде отбелязано, че словото на живия Бог, което е ръководило първите патриарси, по времето на Моисей също е било дадено, за да бъде написано. Към това били добавени, в няколко следващи поколения, вдъхновените писания на другите пророци. После онова, което Божият Син е проповядвал и Светият Дух е говорил чрез апостолите, е било написано от апостолите и евангелистите.... Следователно, Библията на Стария и Новия Завет е най-солидната и ценна система на Божията истина. Всяка нейна част е достойна за Бога; и всички заедно са едно цяло, в което няма недостатък, няма излишък.“

Други препратки ясно показват, че Уесли е разбирал Библията като директните Божии думи, които, макар и дадени на човешките същества като проводници на Божието послание, са били вярно предадени от тези писатели. По този начин, разбирането на Уесли за Божието участие в написването на библейските текстове, **а не въпросите за непогрешимостта**, е акцентът в неговото твърдение, че „*ако има някакви грешки в Библията, може да има и хиляда. Ако има една лъжа в тази книга, тя не е дошла от Богът на истината.*“ Следователно, трябва да внимаваме, че тези въпроси за непогрешимостта **не трябва да се тълкуват** в светлината на съвременните дебати за непогрешимостта във фундаменталистките кръгове. По-скоро човек трябва да се съсредоточи върху основния акцент на самият Уесли – **че Бог разкрива Божията воля чрез Библията.**

Въпреки, че Уесли подчертава божествения елемент на вдъхновението в коментарите си върху Библията, той не пренебрегва човешката страна на уравнението. Коментарите, отразяващи някои от мислите на Уесли за ролята на човешкия автор, осигуряват известна степен на балансиране на неговите твърдения за Божията „диктовка“ към тези писатели. В бележките си върху 1Коринтяни 7:25, Уесли прави разлика между два текста, стимулирани от божественото вдъхновение: **този** текст, който е написан поради „определено откровение“ от Бога, и **онзи**, който е написан „от божествената светлина, която пребивава с тях, постоянното съкровище на Божия Дух“. Въпреки, че Уесли предполага, че чрез вдъхновението на библейските писатели, „*тяхното знание надхвърля това, което може да бъде известно само чрез емпиричен опит или извод*“, той също така потвърждава, че нормалните човешки преценки са оставени непокътнати. В коментарите си върху 1Коринтяни 14:32 Уесли отбелязва, **че вдъхновеният човек е оставен да използва личната си преценка** по въпроси като, кога, какво и колко дълго да говори, както и как най-добре да предаде това послание. С други думи, според Уесли **няма нищо непоследователно или несъвместимо** между божественото вдъхновение и присвояването на човешката преценка; посланието идва от Бога, но неговият израз често идва от проникателността и творческата способност на вдъхновения човек.

Един коментар, по-специално подчертава това, което изглежда, е възприемането на Уесли както за божествените, така и за човешките елементи във вдъхновеното написване на библейските текстове. В

предговора към „Обяснителни бележки“ върху Стария завет, Уесли заявил:

„Тези книги [от Исус Навин до Естир]...[са написани] от пророци, мъже, божествено вдъхновени. Всъщност е вероятно те да са били събирачи на автентичните записи на нацията, за които някои от пророците са били божествено ръководени и подпомогнати да съберат. Изглежда, че съдържанието на няколко истории е било написано под божествено ръководство, когато събитията току-що са се случили, и дълго след това е написано във формата, в която е сега, може би всички те от една и съща ръка“.

Тук Уесли идентифицира ролята на божественото вдъхновение или ръководство в повече от едно ниво на процеса на писане. Тоест, Уесли не е ограничил разбирането си за вдъхновението до буквална устна диктовка. Той приел, че библейските текстове са продукт на сътрудничеството както на Бога, така и на човешките автори. В резултат на това, Уесли възприемал Библията като точно предаване на Божието послание; писменият текст едновременно разкрива това вдъхновено послание и отразява преценките и изразите на човешкия автор. (Следователно можем да кажем, че Бог говори само истината, а ако в Библията има някои неточности, те са грешки на писателите. Д.Пр.)

2. Събития на писане и четене. Втори акцент в Библията на Уесли е, че вдъхновението включва не само „събитието на писане“ на библейските текстове, но и „събитието на четене“ на тези текстове. Уесли подчертава, че вдъхновяващата дейност на Духа не е ограничена до времето на писане; Духът е активен и за да вдъхнови вярващия да чете Библията. Неговият коментар върху 2Тимотей 3:16 в „Обяснителни бележки върху Новия завет“ предоставя най-ясно изявление на това двойно разбиране за вдъхновението: „Божият Дух не само веднъж е вдъхновил онези, които са го написали, но и непрекъснато вдъхновява и свръхестествено помага на онези, които го четат с усърдна молитва“ [курсивът е добавен]. Тази вдъхновяваща дейност на Светия Дух не е била за Уесли незадължителен елемент в задачата за библейско тълкуване. Той подчертава, че читателят може да тълкува божествено вдъхновеното послание на библейския текст само чрез продължаващата вдъхновяваща дейност на Светия Дух. Уесли настоявал, че читателите „се нуждаят от същия Дух, за да разберат Библията, който е дал възможност на светите мъже от древността да го напишат“.

Според Уесли, вдъхновяващото дело на Духа е било съществено, за да може човек да чете и разбира Библията, и е било несполучливо човек да чете или слуша тези текстове без това дело. Неговата обосновка била, че човек не може да разпознава духовни или божествени въпроси само с естествените си сетива; по-скоро Уесли заключил, че човек трябва да притежава и духовни сетива, за да има „слушащото ухо и виждащото око“. Разбира се, това разбиране на вдъхновението не е заместител на способностите за разсъждение. Уесли твърдял, че вдъхновяващата дейност на Духа допълва или просветлява разсъждаващите способности на човека, така че читателят, чрез вдъхновяващата помощ на Духа в процеса на четене, може да изследва и разбере до известна степен „дълбоките неща на Бога“. По този начин, както заявява Ранди Мадокс: „Окончателното откровение за Бога може да дойде при нас чрез Библията, но пак да стане незабавно, защото Духът, който първоначално се е обърнал към духовните сетива на писателите, ще отвори и нашите духовни сетива, за да възприемем и да свидетелстваме за истината, която те са изявили.“

Тази идея за вдъхновяващата дейност на Духа в процеса на четене предполага, че според Уесли, библейският текст сам по себе си не предава посланието на Бога, което човешкият читател може напълно да разбере. Необходимо е вдъхновението от Божия Дух, дейност, която стимулира способността на човешкия разум да мисли за Божията воля така, както тя е разкрита чрез Библията. В това разбиране, читателят не участва пасивно в събитието на четене, а функционира като гъба, която просто попива думите и фактите от библейските текстове. Нито пък Уесли е вярвал, че библейските текстове сами по себе си могат да диктуват реакцията на своите читатели. Уесли заявил: „Знаем, че няма присъща сила в думите, които се изговарят в молитва, в прочетената буква на Библията, в звука им който се чува... но че само Бог е дарителят на всеки добър дар и е авторът на всяка благодат.“ По-скоро мисълта на верния читател, се пресича с библейския текст, като е подпомаган от Духа и така открива потенциалното послание на този текст. Уводният коментар на Уесли към неговите „Обяснителни бележки върху Стария завет“ предполага такова разбиране: „Но не е част от моят план да спася нито учените, нито неучените хора от грижата да мислят... Напротив, моето намерение е да ги накарам да мислят и да им помогна да мислят. Това е начинът да се разберат Божиите неща.“ По този начин, Уесли ясно подчертава необходимостта от вдъхновяващата дейност на Духа при четенето на Библията, но разбира тази дейност като потенциален подтик на верния читател да открие Божията воля чрез библейските текстове.

3. Целта на спасението. Трети акцент в Библията на Уесли относно вдъхновението и Библията се фокусира върху целта на тези текстове. Уесли разбирал Библията както спасително, както вече са отбелязали учените в уеслианската традиция. Уесли заявил просто: „В Негово присъствие отварям, чета Неговата

книга; *за да намеря пътя към небето.*“ Той смятал вярата и спасението за същността или „*костният мозък... на цялото Писание*“. Коментарите на Уесли в „Обяснителни бележки върху Новия завет“ разкриват неговата увереност в спасителната цел на библейските текстове. Тази цел зависела **от отговорът на читателя** на благодатта, предоставена от Бог чрез библейския текст. (*Тъжно е да гледам, как у нас хората се стремят към мир, добър живот, здраве и щастие, а пропускат най-важното – спасението си. Почти никой не говори за второто идване на Христос на земята и каква е целта на това идване. Д.Пр.*) Фокусът на мислите на Уесли бил върху „*духовно преобразуващото намерение*“ на Библията, което той разбирал както като доверие в Бог, така и като праведен живот.

Очакваната спасителна цел на Библията, оформила подхода на Уесли към други въпроси, които можели да бъдат зададени относно теологията или библейското послание. В съзнанието на Уесли другите въпроси били от по-маловажно значение. Така, както отбелязва Мадокс, „*Когато Уесли се е заел с въпроси в Христологията*“ (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Christology> Д.Пр.), *фокусът му определено не е бил върху „Исус в историята“*... Той е бил върху Исус **като Христос, Спасителят на света.**“ Отговори на въпроси за науката и физическия свят, от които се е интересувал Уесли, не са били търсени от библейските текстове. Отговорите на богословски въпроси на основата на библейските текстове не са били толкова важни за Уесли, **колкото загрижеността му за спасението.**

Дори отбелязвайки несъответствията между родословията, открити в Матей и Лука, Уесли подчертал **съответната цел на тези разкази**, а не потенциалните проблеми с историческата точност. Той заявил:

„*Ако е имало някакви трудности в това родословие или в онова, дадено от Свети Лука, които не биха могли лесно да бъдат отстранени, те били по-скоро повлияли на еврейската таблица (за родословието Д.Пр.), отколкото на доверието към евангелистите; защото те действат само като историци, написвайки тези родословия такива, каквито са били в тези публични и разрешени записи. Следователно, те е трябвало да ги приемат такива, каквито са ги намерили. Нито пък е било необходимо те да поправят грешките, ако е имало такива. Защото тези разкази **достатъчно добре служат на целта**, за която са разказани. Те безспорно доказват **голямата гледна точка**, че Исус е от семейството, от което е трябвало да произлезе обещаното Потомство. И те имали по-голяма тежест пред евреите за тази цел, отколкото ако промените бяха направени от самото вдъхновение.*“ (Когато се фокусираме в дребните неща, ние обикновено пропускаме важните неща. Заради желанието си да изгорим бълхата, ние изгаряме юргана. Най-важната цел е спасението, а не щастливият и богат живот. Д.Пр.)

Разбира се, думите на Уесли тук отразяват известна степен на несигурност в начина, по който той борави с тези пасажии. Въпреки това, това виждане **за спасителната цел на Библията**, която Уесли разбирал, че идва от вдъхновението на Духа, му осигурявало идейната основа, чрез която да тълкува подобни проблемни текстове и въпроси.

Въпреки, че Уесли не формулирал систематично разбиране за вдъхновението, неговите разпръснати коментари и твърдения предполагат, че трите акцента, включени тук, са били централни за неговото разбиране за вдъхновението. Тези три акцента относно вдъхновението – в процеса на писане, в процеса на четене и **с цел спасителен отговор** – предоставят някои потенциално полезни точки на съвпадение с литературните подходи към Библията - точки на съвпадение, към които ще се върнем скоро.

Два главни въпроси при използването на литературно-критичните подходи към Библията

Много въпроси, които са съпътствали появата на литературно-критически изследвания на Библията, са свързани, поне отчасти, с разликата в това, което човек определя като фокус на своето изследване. Историко-критическите методи са се концентрирали до голяма степен върху „*светът зад текста*“, а литературно-критическите методи, макар и да не пренебрегват историческите съображения, се фокусират върху „*светът в текста*“ и/или „*света пред текста*“. С тази значителна промяна в изучаването на библейските текстове, човек трябва да преоцени методологичните подходи към тази област на изследване, не само като се вземат предвид установените практики, но и като се има предвид собствената му богословска традиция. Тъй като критичното изучаване на Библията и на твърденията на вярата, свързани с него, са припокриващи се категории, оценката на методологичните въпроси става още по-важна. Следователно, за настоящите цели ще бъдат очертани два главни фокуса за подход към Библията и по-конкретно, новозаветните разкази от литературно-критическа гледна точка. Тези два фокуса – литературният текст и **аудиторията или читателят на този текст** – представляват два от трите основни елемента на комуникативния акт, които са особено приложими за литературната критика и имат известно съответствие с мисленето на Уесли.

Както подсказва обозначението „*литературна критика*“, самият библейски текст е фокусът на критичното размишление и анализ като литературен текст. Историческата критика е склонна да фрагментира текста и по този начин да нарушава целостта на цялото литературно произведение. Често пъти историко-критическите подходи са се опитвали да извлекат теология от текстове като Евангелията и Деянията и не са ги разглеждали адекватно като разказвателни текстове. Да се подходи към библейския

текст от литературна гледна точка обаче, означава да се възприема текстът едновременно като творение на някакъв автор и като средство за комуникация между този автор и някакъв читател. По този начин, литературната критика признава, че всички текстове функционират реторично и че дори историческият разказвателен текст е съставен с цел да въздейства върху своята аудитория или читатели. Различните евангелия се разглеждат като описателни текстове с различни реторични цели. Следователно, литературната критика изследва не просто какво библейският текст сякаш предава (или неговото съдържание, т.е. историята), а как съставеният текст предава тази история (т.е. неговото говорене) и как целият текст, с различните му текстови елементи, може да бъде тълкуван или преживян в светлината на такива реторични възможности.

Литературно-критическите подходи към библейските изследвания признават, че разказвателният текст е продукт на творческата работа на автора. Разказвателният текст не просто описва или разказва какво се е случило. По-скоро може да се определи ролята на литературното въображение в редица важни литературни елементи, включително сюжета, гледната точка(и), подбората, подредбата и композицията. Това, което библейският разказ представя, е „*въображаем*“ свят; разказът е съставен творчески и е представен така, че читателите му да могат да си представят този свят, сякаш те са част от него: да „*видят*“ героите, да „*чуят*“ диалога, да се включат толкова много, че дори чувствата им да бъдат развълнувани. В никакъв случай не бива да се възприема определената роля на творчеството или въображението като подкопаваща историческата цялост на тези библейски разказвателни текстове. Древните и съвременните критици отбелязват, че цялото писание включва в различна степен въображаемия или творческия принос на автора. Въпреки това, читателят е поканен в този разказван свят, а не в друг, и има достъп до него само чрез творческото представяне на разказвания текст. Тези въображаеми елементи, взети заедно, за да създадат целия разказван текст, потенциално насочват читателя към отговор.

Зад доказателството, че библейският разказан текст представя въображаем свят, който потенциално би създал отговори у своите читатели, стои предположението, че е имало читатели или публика, поне в идеалния случай, които биха имали необходимите представи, знания и възприемащи способности, да тълкуват различните елементи на текста. Литературните критици определят такива хора като „*подразбираща се аудитория*“ или „*подразбиращи се читатели*“. За разлика от това, историческата критика се е опитала да определи историческата аудитория или общност, до която е писал конкретен библейски автор. Тъй като разказвателният текст не се обръща директно към света на своите читатели, а създава въображаем свят, в който те могат да участват, е съмнително, че може да се нарисова подходяща картина на първоначалните получатели на който и да е разказан текст. Въпреки това, текстът наистина предполага голяма част от това, което читателите би трябвало да знаят, ако искат да осмислят този разказ. Макар че точното определение на „*подразбиран читател*“ варира, критиците приемат, че подразбираните очакванията на читателите са вградени в текста и често включват познаване на Библията, на географията, на културните идеали, на религиозни обичаи и т.н. По този начин, разказваната критика се опитва да даде възможност на читателите да преживеят тези въображаеми текстове по начини, които са в съответствие с текстово вградените очаквания на подразбиращия читател.

Това, което би трябвало да е очевидно на този етап, е, че съществува неразривна връзка между литературния текст като един елемент от комуникативния акт и читателя на този текст. Един от значимите приноси на литературната критика и по-конкретно на критиката на читателския отклик, е възстановяването на интереса на читателя към изучаването на библейските текстове. Това предлага важна корекция на ролята или мястото, което често е било отреждано на читателя, просто като „*ограничен читател*“ в традиционното евангелско изследване. Една от причините за ограничаването на читателя, може да се намери в историческото развитие на грамотността, при което: (1) писменият текст се отделя от речевия акт; (2) развиващата се еднородност на печатния език потенциално води до възприятието, че езикът е нещо като контейнер, който съдържа смисъл; и (3) значението или съдържанието на текста се разпознава като това, което може да бъде извлечено от този литературен контейнер. В този исторически процес, читателите стават незначителни за конкретния, статичен текст. „*Завръщането на читателя*“ въвежда отново четенето на текста като времево преживяване, в което смисълът се появява в сливането на текста и читателя. Някои оцелели текстове по темата за древната литературна мисъл, отразяват разбирането за това преживяване като нещо, което създава резултат и отговор – често отговор чрез действие. По този начин, читателят няма пасивна или несъществуваща роля в литературно-критическите подходи към Библията; по-точно това методологично семейство се фокусира, както върху литературните аспекти на библейския текст, така и върху взаимодействието между библейския текст и читателя.

Завръщането на читателя, съответства на нарастващото признание в литературните изследвания, че всички текстове, включително библейските текстове, се нуждаят от читател, за да оживеят. След като авторът предаде текста, текстът зависи от своите читатели за самия му живот и значение. Както древните, така и съвременните разбирания за разказваните текстове, разпознават аудиторията или читателя като най-

важният компонент в осъществяването на потенциалните цели на текста. Един аспект от приноса на читателя към процеса на четене, е в очакването и хвърлянето на поглед към миналото, които съпътстват този процес. Читателят, който напредва в четенето на разказа, гледа напред и назад, като едновременно прави преценки относно прочетеното и след това ги преразглежда въз основа на това, което среща впоследствие в текста. Друг аспект от приноса на читателя към процеса на четене, е попълването както на празнините, така и на непълнотите, които възникват при четенето на текста, тъй като цялата информация, необходима за разбирането на текста, никога не се предоставя. Тези празнини и други неясноти функционират като стимули за въображението на читателя, който се бори с това, което текстът не казва, но същият текст също така, принуждава читателя да попълни липсващото по начин, който е в съответствие с казаното. И двата аспекта на приносът на читателя към процеса на четене, са необходими, ако наистина човек се стреми да изпълни ролята на подразбраният читател. Тази въображаема дейност се случва в процеса на четене, когато литературният текст и читателят се сближават. Според Волфганг Изер, това сближаване „създава литературното произведение“.

Това разбиране за събитието на четене, съответства на древното разбиране за красноречието и литературата, като имащи социални и емоционални цели.

Въпреки, че това сближаване на библейския текст и читателя в процеса на четене съживява мъртвите букви на този текст, нито текстът, нито неговият автор могат да контролират процеса на тълкуването. Макар че текстът насочва въображението на читателя чрез различните си литературни елементи (като текстови кодове, директни изявления на разказвача, повтарящи се теми, алюзии и др.), както членовете на аудиторията от 1-ви век, така и тези сред читателите от 21-ви век, могат да стигнат до различни заключения относно значението на текста и до подходящият съпътстващ отговор. Литературно-критическите подходи към Библията признават това, което човек открива както в срещите си с професионални библейски учени, така и в повечето библейски обучения на миряни в местните църкви: различните читатели често произвеждат различни тълкувания, тъй като те неизбежно ще наблегнат на различни елементи от библейския текст или ще запълнят празнините и непълнотите в познанието си по различен начин, докато се опитват да осмислят цялото. Мнозина се въздържат да нарекат тези различни четения нещо друго, освен грешни четения, защото усещането е, че човек просто кара текста да каже това, което ме иска докаже. Робърт Танехил обаче предполага, че наличието на различни четения е съпоставимо с възможността за различни четения или тълкувания от подразбираща се аудитория при четенето на Евангелието на Лука. Според Танехил, тези различни четения могат да възникнат, поради различните виждания, които вероятно са съществували в такава група, която той определя като група с разнообразен социален състав. Такива полезни прозрения за потенциалните четения на тези библейски текстове предполагат, че не е необходимо човек да ограничава четенето като подразбиращ се читател до едно тълкуване, ефект или отговор, при условие че четенето му има смисъл в целия текст. По-скоро, литературно-критическите методи са отворили възможността за множество тълкувания на някои библейски текст. Това начало обяснява въображаемия принос на читателя - тълкувания, които са продукт на сближаването на литературния текст и различните читатели.

Следователно, литературният подход към Библията разглежда както характеристиките на литературния текст, така и неговите читатели, като участници в процеса на четене. Разказвателният текст предоставя насоки на читателя чрез различни литературни елементи, като по този начин му позволява да се стреми да изпълни ролята на предполагаемият читател и да си представи описания разказван свят. Въпреки това, тази среща с библейския текст оставя много на въображението на читателя, което е провокирано в този момент. По този начин текстът не контролира и не може да контролира тълкуването; с четенето идва както свободата, така и отговорността за тези тълкувателни отговори.

„Вдъхновено въображение“ като пресечна точка между подходите на Уесли и литературно-критичните подходи към библейските изследвания

Предишните две части на тази статия се фокусираха върху избрани акценти в идеята на Уесли за вдъхновение и върху общи въпроси при използването на литературно-критически подходи към библейските изследвания. Макар, че твърдението тук не е, че идеята на Уесли за вдъхновение е предоставила идейната рамка за неговото мислене и писания, може да се твърди, че тази идея предоставя правдоподобна отправна точка за изследване на потенциални области на съвместимост и пресечна точка между разбирането на Уесли за Библията и нововъзникващите приноси на литературно-критическата методология.

Да бъдеш Уеслианец, означава да се самоопределиш с идеалите и акцентите на Джон Уесли, което също отваря прозорци и врати, през които може да се присвои свежестта на новите подходи. Това, което човек има предвид, за да бъде определян като Уеслианец, обаче не е задължително да се ограничава до онова, което Уесли е направил, или точно до онова, което той е заявил за Библията. Някои предполагат, че каноничната критика най-добре отразява доминиращата загриженост на Уесли да разбере даден пасаж **V**

рамката на „цялото Писане“. Въпреки че този метод е подходящ за уеслианските тълкувания на Библията, други методи или подходи не е нужно да бъдат пренебрегвани, защото Уесли не ги е защитавал или присвоявал. С други думи, традицията на Уесли не е нужно да се опитва да се превърне в нещо като съвременен имитатор на Уесли от 18-тия век. Джордж Лайънс казва: „*Както противниците, така и поддръжниците на сложни хора (като Уесли) са склонни да се справят с тях, като ги сплескват, свеждайки ги до едномерни фигури. Всъщност е по-лесно да се справим с едноразмерния [Уесли], по-лесно е да го поставим на мястото му и да го държим там, под контрол.*“ Да се самоопределяме като част от уеслианската традиция, не изисква от нас, ако Уесли е казал или направил нещо, ние задължително да вярваме в това нещо и това урежда всичко. Нито пък трябва да заключаваме, че Уесли няма какво да ни каже в това ново хилядолетие. И двете крайности – превръщането на Уесли в „свещена крава“ или „бял слон“ (виж https://en.wikipedia.org/wiki/White_elephant Д.Пр.) – са проблематични. Разнообразието, което човек открива в мисленето на Уесли за Библията, открива други обещаващи възможности за съответствие с последните методологични развития в библейските изследвания, каквито се откриват в литературната критика.

Основните взаимозависимости между идеята на Уесли за вдъхновението и литературно-критическите подходи към Библията, са очевидни в това, което беше разгледано по-горе. Разбира се, Уесли не е бил литературен критик и нито неговото тълкование, нито използването му на Библията, отразяват много от безпокойствата на литературния подход. Не бива да се правят опити да се облеche Уесли в одеждите на съвременната литературна теория и методи. Въпреки това, може да се определят три основни области на взаимна връзка, които се намират в процесът на четене, който е подчертаван от литературните критици.

Една обща черта се крие в природата на библейския текст. Както Уесли, така и литературните критици признават реторичните цели на такива текстове. Тези писания не просто предават информация; тези текстове потенциално насочват читателя към отговор. Втора обща черта се крие в ролята на читателя. Уесли и литературните критици признават, че библейският текст няма резултатна стойност, освен ако читателят не е ангажиран, и че приносът на читателя към този процес на четене не може да бъде пренебрегван. Трета обща черта се крие в признанието, че библейските текстове не съдържат смисъл, но че те стават смислени, когато читателят активно се ангажира с тези текстове. Тези посочени взаимозависимости не изчерпват други възможни връзки между идеята на Уесли за вдъхновение и литературно-критическите подходи към Библията. Въпреки това, тези взаимозависимости предоставят общо ръководство за по-внимателно разглеждане на потенциалния принос на такива библейски подходи в контекста на Уесли.

Нека започнем с разглеждане на самите библейски текстове. Уесли би могъл да попита: „*Какво говори това на читателя на Библията?*“ Отговорът на този въпрос често се фокусира върху историческата точност на Библията. Не малък процент от хората в рамките на Уеслианската традиция на святостта, посочват доказателствата за божествено вдъхновение в историческата достоверност на Библията. Разбира се, твърденията на Уесли за Библията като безгрешна са били пренасяни през вековете и по този начин са били погрешно разбирани. Обаче, по-голямата загриженост на Уесли е била за целта на тези писания и тази загриженост е осигурила фокуса, докато той е изразявал мислите си по въпроси като вдъхновението. Няма нищо присъщо антиуеслианско в признаването на реторичната природа на библейските текстове. Това, което можем да признаем заедно с Уесли е, че историческият факт сам по себе си няма присъща сила да убеди читателя в каквото и да било. Нивото на разказ в текста като исторически точна информация не убеждава читателя в неговата валидност, нито предоставя доказателства за божествено вдъхновение в процеса на писането.

Три точки подкрепят това твърдение. Първо, може да се предположи, че вероятно е имало хора, които са били свидетели на събитията от живота на Исус, които биха могли и може би са написали точни разкази за него, но тези текстове не са били запазени (по каквито и да е причини) като продукти на божествено вдъхновение. Второ, смесената реакция на тези, които са се противопоставяли на Исус и други, както е представено в Евангелията и Деянията на апостолите, подсказва, че дори достъпът от първа ръка до исторически факти не е имал силата да създаде положителен отговор от всички членове на аудиторията. Трето, включването на четири различни Евангелия в Новия Завет предполага, че тези текстове „са били ценени за нещо друго, освен за способността им да представят исторически точен Исус“. Вероятното заключение следователно е, че библейските текстове не „говорят“ на читателя просто заради исторически точните представяния на събития и личности.

Какво тогава може да самоопредели човека от уеслианската традиция в библейския текст като личност, което му позволява да „говори“ на своите читатели? Какво открива човек, което изразява посланието на Бог, което е божествено вдъхновено? Това, което може да се предложи като най-вероятен отговор на този въпрос е, че нивото на говоренето му, а не нивото на историята, отразява емоционалните и реторичните елементи на библейския текст. Тоест, начинът, по който текстът представя нещо, е от

решаващо значение за това, как то може потенциално да повлияе на своите читатели. Този аспект на текста отразява творческия или въображаемия принос на автора. В същото време именно тук, в творческия или въображаем състав на библейския текст, могат да се намерят индикации за ролята на божественото вдъхновение, **така както го разбирал Уесли**. Евангелистите, например, са направили повече от това да съберат колекции от случайни, безцветни истории. По-скоро, тези автори **разпознават Бога в действие в събитията и живота на Исус** и след това въображаемо представят селекция от събития в разказвателна форма, която потенциално би насочила подразбиращата се аудитория да направи подобни заключения **и тя да реагира на това, което е преживяла**. Ако божественото вдъхновение на библейските писатели включва откровението за Бога чрез текста, тогава този елемент на вдъхновение ще се открие във въображаемите елементи на този текст. Това сближаване на божественото вдъхновение и на човешкото въображение при писането на това, което в крайна сметка ще стане част от християнската Библия, може да се определи като „вдъхновено въображение“. Ако вдъхновеното въображение е правдоподобна представа, която е в съответствие с наследството на Уесли, тогава литературно-критическите подходи предоставят особено полезни методологични средства, чрез които **да се четат и присвояват** библейските текстове.

Ограничаването на вдъхновеното въображение до процеса на писане и писмения текст обаче, не само би представило **частично разбиране** на идеята на Уесли за вдъхновение, но и би пренебрегнало ролята на читателя, която както Уесли, така и литературните критици, признават. Докато библейският текст, като продукт на вдъхновено въображение, насочва и призовава читателя в определен разказван свят, процесът на четене не се контролира от този текст. Приносът на читателя всъщност играе важна роля в това, което човек преживява и разпознава чрез този процес. Този принос се създава, когато въображението на читателя е провокирано от въображаемите елементи на писането. Въпреки това, никой текст не може да диктува на читателя **как да запълни** всички текстови неопределености, които възникват от конкретното четене, нито пък този текст може да предприеме отговор за този читател. Истинският читател, дори и да поема ролята на подразбрения читател със съпътстващите го очаквания за осмисляне на библейския текст, **все пак трябва и прави преценки**, които **въображаемо осигуряват съгласуваност** на това, което текстът не заявява.

Именно тук – в тази въображаема дейност, която се случва в процеса на четене – човек може да намери това, което Уесли подчертава като вдъхновение на читателя на Библията. Такъв елемент на вдъхновение в процеса на четене, би допринесъл за въображението на читателя в опита му да създаде съгласуваност на библейския текст. Да открием тук някой аспект на вдъхновението **не отрича** други приноси на читателя. Например, трябва да отбележим, че възможността **вдъхновението да работи заедно с въображението** на читателя при четенето на библейския текст, **също зависи от читателя** – зависимост, която самият Уесли е признал. Потенциалът за многократно четене на текста все още съществува. Въпреки това, уеслианското разбиране за вдъхновението в процеса на четене, би било съвместимо с признанието на литературните критици, че библейският текст сам по себе си не контролира този процес – т.е., **че нещо се случва вътре в читателя**, когато той се сблъсква с текста. Следователно, разпознаването на вдъхновеното въображение в читателя, позволява на хората, които са в уеслианската традиция, **да възприемат това сближаване** на библейския текст и читателя **като нещо повече** от просто четене на Библията „като литература“. Ако разпознаем Библията като сборник от текстове, **които разкриват спасителната Божия воля**, както подчертава Уесли, тогава вдъхновеното въображение на читателя потенциално ще бъде стимулирано да чете и да реагира по подходящ начин. Тъй като тази въображаема дейност се случва **във взаимодействието** между библейския текст и читателя, ние не откриваме нито манипулация на текста от страна на читателя, нито текстов контрол над неговия читател. По-скоро работата на вдъхновеното въображение на читателя **ще търси съгласуваност** в библейски текст, който сам по себе си е продукт на вдъхновено въображение на различно ниво.

Разпознаването на ролята на вдъхновеното въображение както в процеса на писането, така и в процеса на четенето **съвпада** с двойното подчертаване на Уесли на божественото вдъхновение на Библията. Настояването на Уесли, че читателите „се нуждаят от същия Дух, за да разберат Библията, Който е дал възможност на светите мъже от древността да го напишат“, не би открило съществено различни акценти в идеята, представена тук като вдъхновено въображение. Тази идея **не настоява**, че един аспект на вдъхновеното въображение контролира или доминира процеса на четене. Но, заедно с Уесли, ние можем да потвърдим, че ако тези текстове разкриват **Божии цели за спасение на човечеството**, Духът, който е вдъхновил писането, може също да вдъхнови тези, които го четат, **да преживеят и възприемат тези цели** и потенциално да реагират по начини, подходящи за тези четения. Литературните подходи към Библията могат да ни помогнат в такива четения – четения, които се извършват в общностите на вярващите в уеслианската традиция на святостта.

В това ново хилядолетие не е изненадващо, че се повдигат въпроси относно нашата самоличност и отличителност като членове на това, което наричаме уеслианска традиция на святостта в християнството. Често се стремим да подчертаем нашите отличителни учения, нашето отличително тълкувание и/или

нашите отличителни ритуали и практики. Понякога дори се стремим да намерим отличително уеслиански прочит на Библията. Но възможно ли е, в опитите си да определим какво ни прави отличителни, да отричаме това, което наистина е отличително за нас като уеслианци? Като се опитваме да ограничим четенето си на Библията до методите на Уесли или до специфичен подход към Библията, следваме ли буквата на Уесли, но не и неговия дух? Това есе се опитва да покаже, че пресечната точка на идеята на Уесли за вдъхновение и литературно-критическите подходи към Библията – тази идея за вдъхновено въображение – може би ни кара да преоценим подобни начинания. Възможно е това, което е отличително за Уеслианския контекст и неговото разбиране на Библията – вдъхновеното въображение – да включва и богатството на многобройните четения на библейски текстове, които ще провокират творчески диалог в рамките на общността на вярата. Четенията от този контекст, ще признаят вдъхновяващата роля на Божия Дух и ще доведат **до разнообразие от възможни отговори** на спасителната воля на Бога. По този начин, нито питащите студенти, нито ние трябва да се страхуваме от това, което литературните критически подходи към Библията могат да направят на нашите уеслиански възгледи относно Библията. По-скоро такива подходи могат по-подходящо да ни разкрият като читатели на това, **което Бог, чрез тези текстове, се стреми да направи в нас.**

4

Тълкуването в интерактивен баланс – авторитетът на Библията според Джон Уесли – от Доналд А. Д. Торсен

Може би най-трайният принос на Джон Уесли към богословския метод, произтича от неговата загриженост за **католичността** (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Catholicity> Д.Пр.), (т.е. за това, че християнството е наследник на апостолската вяра. Д.Пр.), включваща, заедно с Библията и опита, традицията и разума, като истински източници на религиозна авторитет. Макар, че поддържал върховенството на Библията, Уесли работел с динамично взаимодействие на източници при тълкуването, осветяването, обогатяването и съобщаването на библейските истини. Той усещал **богословската свобода да търси истината прагматично** чрез разбиране на нашите преживявания. Но го правел, **без да се поддава** на последиците от един изцяло прагматичен подход, който свежда истината само до това, което е свързано с нейната практическа стойност в нашите житейски преживявания.

Въпреки това, Уесли гледал на своите богословски начинания **колебливо**; тоест, той оставаше отворен за нови прозрения, които биха могли да бъдат разкрити чрез интегриране и след това взаимодействие с Библията, традицията, разума и опита. Той изрично заявил тази отвореност в предговора към своите „Проповеди по няколко случая“ – неговият основен богословски справочник.

„Но някои могат да кажат, че самият аз съм сбъркал пътя, въпреки че се съм се заел да го преподавам на други. Вероятно е мнозина да си помислят така; и е много възможно да съм го направил. Но аз вярвам, че където и да съм сбъркал, **умът ми е отворен за убеждение**. Искрено желая да бъда по-добре информиран. Казвам на Бога и на човека: „Това, което не знам, **научи ме ти.**“

Смирението, демонстрирано в тази уводна бележка към неговите проповеди, отразява повече от качеството на вътрешния характер на Уесли. То отразява и неговия богословски характер – по-специално, неговия методологичен подход към библейската истина и други истини, присъстващи в света. Уесли осъзнавал, че човек трябва смирено да подходи към експерименталната задача да размишлява върху теологията. С други думи, ние трябва да останем отворени за богатството от прозрения, които Бог **може да ни разкрие** чрез различни източници за нас самите, **нашия свят и нашата връзка с Него**. Всяко фокусиране в религиозния авторитет прави уникален принос за разкриването на истината и за формулирането на идеи за учението. За да разберем и оценим приносът, който Уесли очаква от различните източници на религиозния авторитет, ние трябва да изследваме всеки от тях поотделно. По този начин научаваме повече за **богословския гешалт** (че **цялото е различно от сбора на съставните му части** Д.Пр.), който е резултат от интегрирането на Библията, традицията, разума и опита.

Трябва да започнем с разглеждане на Библията. Можем да разгледаме другите компоненти в произволен ред, без да замъгляваме съответните им роли за неговата методология, тъй като Уесли **никога не е писал нищо конкретно** за връзката между традицията, разума и опита. Всъщност има основателни причини да поставим който и да е от тях след Библията. И все пак, нашата интуиция ни подсказва как Уесли може би е искал те да бъдат подредени в едно научна обсъждане. Добре е да разгледаме формулата, която най-често се използва, когато се говори за популярната идея за четириъгълника на Уесли: **Библия, традиция, разум и опит.**

Приоритетът на авторитетът на Библията е безспорен. И все пак, поставяне на традицията на второ място зад Библията притежава интуитивен ред на важност в теологията на Уесли. Особено, както се среща в

класическото православие на християнската древност, традицията е осигурявала истинска същност на нашите вярвания. Уесли се колебаел да каже, че разумът или опитът добавят същност към нашите вярвания, но традицията служи за запълване на празнините в учението, които не са конкретно разгледани в Библията. **Канонизацията** (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Canonization> Д.Пр.) на Новия завет и доктриналните резюмета на вселенските събори предлагат най-добрите примери за съществен принос към учението на Библията. Така, традицията заслужава второто място сред четирите източника на религиозен авторитет.

Става по-малко ясно, дали разумът или опитът трябва бъде поставен на следващото място. „Книгата на дисциплината за Обединената методистка църква“, посочва опита преди разума, но твърди, че „богословското размишление може да намери своята отправна точка в традицията, „опита“ или разумния анализ.“ От наша гледна точка, разумът или опитът биха могли уместно да бъдат поставени на следващото място. Но от нашето изследване на Уесли и на популярния модел на четириъгълника, **разумът** изглежда е източникът на религиозен авторитет, към който Уесли се е обръщал най-често при формулирането и защитата на своята теология. Или поради собственото му уважение към важността на разума, или защото е знаел, че неговата теология трябва да бъде добре обмислена от гледна точка на разума, Уесли е смятал разума за неразривно свързан с истините на Библията и следователно е заслужавал специално признание. Това не омаловажава важността на опита. Въпросът е, че кой богословски метод не е завършен без истинско цялостно разглеждане на всички претенденти за историческия авторитет при размишляване и формулиране на теологията.

Първенството на Библията

Ясно е, че за Уесли, Библията е била източник на религиозен авторитет, различен и превъзхождащ всеки друг авторитет. Неговата теология е произлязла от Божието саморазкриване, както то е намерено в Библията. Цялата теология и всички преживявания „*трябва да бъдат изпитани чрез по-нататъшно правило, за да бъдат доведени до единствения истински тест – Законът и Свидетелството.*“ В писмо до Джеймс Хърви, Уесли написал: „*Не признавам никакво друго правило, независимо дали е на вярата или на практиката, освен Библията.*“ От загриженост за продължаващата вяра на методистите, той написал: „*Това, което всяка вечер желая, е всички вие да се придържате близо до Библията. Не бъдете мъдри над това, което е написано. Не забранявайте нищо, което Библията не забранява ясно.*“ Въпреки, че Уесли е бил готов да се учи от други хора и дори от други религиозни традиции, те трябвало да демонстрират твърденията си „*чрез ясни доказателства от Библията*“. Не само Библията, като „*Божии оракули*“, служила като „*основа на истинската религия*“ но и тя действала като вид Теория на познанието, за защита на границите на истинската религия, основаваща се на опита

Уесли бил съгласен с по-големия акцент на Реформацията и на Англиканската църква върху върховенството на авторитетът на Библията. По-конкретно, той смятал, че Англиканската църква е „*по-близо до библейския план от която и да е друга*“ църква в Англия или Европа, което до голяма степен е причината, поради която, той никога не искал да се отдели от Англиканската църква. Библията е служила като единственият достатъчен източник, общодостъпен за хората, за да изследват природата на Бога и на живота. Тъй като Библията е приложима както за теологията, така и за целия живот, Уесли смятал традицията, разума и опита, за жизнеспособни източници, които помагат за разбирането и предаването на истините на Библията.

Наред с богословското си уважение към Библията, Уесли ѝ отдавал специална роля в личния си живот. Съвременните опити да се открият предшественици на либералния протестантизъм от 19-ти век в Уесли, не успели да отдадат дължимото на неговото дълбоко доверие и увереност в Библията, че тя служи като избрано от Бога средство за саморазбулване на отделните хора и на човечеството като цяло. Уесли не просто четял Библията; той слушал Бога, който му е говорел лично от нейните страници. Библията представлявала живите думи на Бога: „*Основата на истинската религия стои върху Божиите оракули. Тя е изградена върху пророците и апостолите, като самият Исус Христос е главният ѝ крайъгълен камък.*“ Сега, каква превъзходна полза е разумът, ако искаме или да разберем себе си, или да обясним на другите тези живи оракули! Той вярвал, че ние можем да се поставим в такава връзка с Библията, **че Бог да ни говори чрез нея**. Затова той се вълнувал много, когато говорел за Библията: „*О, дайте ми тази книга! На всяка цена, дайте ми книгата на Бога!*“ За Уесли било жизнено важно да притежава Библията и да я приема за основно правило в живота си. Четенето и след това, покорното слушане на Библията действа по същия начин като слушането на Бога. Бог не само е вдъхновил написването на Библията, но и продължава да озарява онези, които я четат. Разбира се, самото изучаване на Библията не води до необходимото прозрение или вдъхновение, за да станете християнин. За да влезе в спасителна връзка с Исус Христос, човек трябва да бъде подпомогнат от вътрешното действие на Светия Дух.

Коментирайки вдъхновението на Библията в „Бележки върху Новия завет“, Уесли говори за продължаващата нужда от вдъхновение или озарение от Светия Дух, който служи като водач за онези, които

подхождат към четенето на Библията в контекста на молитвата.

Цялата Библията е вдъхновена от Бога – Божият Дух не само веднъж е вдъхновил тези, които са я написали, но и непрекъснато вдъхновява и свръхестествено помага на онези, които я четат с искрена молитва. От това следва, че тя е толкова полезна за учение, за наставление на невежите, за порицание или осъждане на онези, които грешат, за поправяне или изменение на всичко, което е нередно, и за наставляване или обучение на Божиите деца във всяка праведност.

Някои теолози биха могли да нарекат това богословско разбиране „теорията за двойното вдъхновение“, когато божественото вдъхновение се случва както в автора, така и в читателя на Библията. Уесли не разработил официално подобно учение, но твърдо вярвал в непрекъснатото вдъхновение или просветление от Светия Дух, което е достъпно за онези, които търсят Божиата помощ в слушането на Бога.

Въпреки, че се нуждаем от непрекъснатото присъствие на Светия Дух, за да ни води, Библията остава надежден източник на Божието саморазкриване. Тя не замества Светия Дух, но Бог е избрал да я направи достатъчно средство по въпросите на религиозната вяра и практика. По този начин Уесли смятал, че Библията служи толкова за управление на живота ни, колкото Божият Дух служи за напътствие в живота ни.

Защото, макар Духът да е нашият главен водач, Той все пак не е изобщо нашето правило; Библията е правилото, чрез което Той ни води към цялата истина. Затова говорете само добрия английски език, наричайте Духът наш „водач“, което означава интелигентно същество, а Библията – наше „правило“, което означава нещо, използвано от интелигентно същество, и всичко е просто и ясно.

Библията и Светият Дух не са в конфликт. Вместо това, те служат като перфектно допълнение в предаването на това, което Уесли обичал да описва като сърдечна религия, религия, в която знанието и жизнената благочестивост се съчетават перфектно в живота на вярващия.

Вдъхновението на Библията

Вярата в Библията произтича от вярата в Бога, а не обратното. Уесли не е приел вдъхновението на Библията, без първо да се бил ангажирал, поне временно, с вярата в Бога. И все пак, развитието на вярването в Бога е дошло чрез четенето на Библията и откриването на нейната надеждност като източник на божествено откровение за Бога и за спасението чрез Исус Христос. Възниква почти диалектическо (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Dialectic> Д.Пр.) взаимодействие между четенето на Библията, доказването на опита и разумното осмислено прозрение, което е резултат от обвързването с Библията, като саморазкриване на Бога. Диалектическият процес включва активно разбиране на известни неща, чрез които човек придобива обективно знание за Бога и спасението, което може да изглежда скрито за онези, които не желаят да се обвържат с Бога.

Уесли се ангажирал поне до 1730 г. – 8 години преди добре познатото му преживяване в Олдърсгейт (виж <https://www.moumethodist.org/newsdetail/the-meaning-of-the-aldergate-experience-11412869> Д.Пр.) - да направи Библията основен източник на авторитет за живота му. И все пак, понякога той се съмнявал в истинността на Библията, например относно мигновената природа на обръщането към Бога чрез вяра. Той не бил изпитвал увереност в личното му обръщане и познавал малцина, които са имали това обръщане. Въпреки, че желаел такава увереност, че се е обърнал към Бога, той сериозно се съмнявал, дали някога той би могъл да има това преживяване. Петер Бюлер и други го окуражавали, като го запознали с хора, които са преживели мигновено обръщане. Тези свидетелства, съчетани с подобни видове обръщания към Бога, описани в Библията, довели Уесли до момента на повярването му в Бога, когато и той самият изпитвал чувство на лична увереност в спасението си. Това го довело и до по-голяма дълбочина на отдаденост и готовност да участва в други истини, споменати в Библията, например, възможността да живее свят живот чрез осветяващата Божия благодат.

Преди това, Уесли попитал Бюлер дали трябва да продължи да проповядва, въпреки усещането си, че е „напълно убеден в личното си неверие, в липсата на онази вяра, чрез която единствено ние сме спасявани“. Бюлер му отговорил: „Проповядвайте вяра, докато я имате; и тогава, понеже я имате, вие ще проповядвате вяра.“ Този донякъде парадоксален коментар на Бюлер разкрива участието в начинът, по който ние едновременно вярваме и знаем. Без лично да се ангажираме с нещо или някого като истинско, ние няма да разберем напълно дълбочината на истината, нито ще изпитаме увереността в нейната истинност.

От католическите мистици, Уесли знаел за подобни мотиви за участие, чрез това, което е чел, но именно откритието му на такива истини в Библията и трогателното му преживяване на лична увереност (преживяването му в Олдърсгейт през 1738 Д.Пр.), в крайна сметка го довело до допълнителната увереност във вдъхновението на Библията. Той вярвал, че „цялата Библията е дадена чрез вдъхновение от Бога“ – твърдение, което се намира както в Библията, така и във формулярите на Англиканската църква. Това твърдение представлявало ангажимент към вярата, който Уесли използвал, за да разграничи себе си и методисткото движение от „евреи, турци и неверници“. Той също така вярвал, че „Библията е единственото и достатъчно правило, както за християнската вяра, така и за начина на християнския

живот; и по това ние сме фундаментално разграничени от вярата и начина на живот на Римокатолическата църква.“

Както видяхме, потвърждението на вярата на Уесли в Библията дошло поне отчасти от личния му опит за нейната истинност за спасение и от непрекъснатото свидетелство на Светия Дух. Той напълно очаквал Божият Свети Дух да свидетелства за вдъхновението на Библията, така че човек лично да изпита усещането за увереност в нейната истинност. Но освен Божието потвърждение, което усещаме, Уесли се позовава на няколко други аргументи, които според него ще накарат хората да повярват във вдъхновението на Библията. В „Ясна и кратка демонстрация на божественото вдъхновение на Светото Писание“ Уесли използва опитни и рационални аргументи. Първо, той твърди, че опитните факти, които обграждат Библията, ни принуждават да вярваме в нейното вдъхновение. „Има четири грандиозни и мощни аргументи, които силно ни карат да вярваме, че Библията трябва да е от Бога; а именно, чудеса, пророчества, добротата на учението и моралният характер на авторите ѝ. Всички чудеса произтичат от божествена сила; всички пророчества – от божествено разбиране; от добротата на учението, от божествената доброта; а моралният характер на авторите ѝ, - от божествената святост.“

Четири аргументи – божествена сила, разбиране, доброта и святост, които Уесли нарича „четирите големи стълба“ за Бога – предполагат вече наличието на съществуваща представа за Бога в човека и Уесли разпознава това логическо ограничение. Въпреки това, аргументите служели за потвърждаване на фундаментална вяра в Бога и на характеристики за него, които правят вярата във вдъхновението на Библията възможно най-правдоподобна. Само след като се срещнем с живия Бог с вяра, ние можем да схванем основните истини на християнството. В известен смисъл, тези аргументи предоставят начин, по който вярващият ум може да формира разумно разбиране за вдъхновението.

Втори разумен аргумент, използван от Уесли, се състои от логически проблем за необходимия източник на вдъхновение. Тук той предлага три предложения за възможни мотивации при написването на Библията и как е логично да вярваме, че Бог е вдъхновил Библията.

Моля за позволение да предложа кратък, ясен и силен аргумент, за да докажа Божието вдъхновение на Светото писание. Библията трябва да е изобретение или на добри хора, или на ангели, на лоши хора, или на дяволи, или на Бога.

1. Тя не може да е изобретение на добри хора или ангели; защото те нито биха искали, нито биха могли да създадат книга и да лъжат през цялото време, когато я пишат, казвайки: „Така казва Господ“, когато тя е тяхно собствено изобретение.

2. Тя не може да е изобретение на лоши хора или дяволи; защото те не биха създали книга, която заповядва всички покорства, забранява всички грехове и осъжда душите им на ада за цяла вечност.

3. Следователно, аз стигам до следното заключение, че Библията трябва да е дадена чрез божествено вдъхновение.

Този аргумент наподобява популярните аргументи, които все още се използват от съвременни автори като К. С. Луис. В книгата си „Обикновено християнство“ (Превел съм тази книга. Можете да я намерите на <https://methodist.bg/%d0%ba%d0%bd%d0%b8%d0%b3%d0%b8//> Д.Пр.) Луис твърди, че ние имаме три възможности в нашия възглед за Исус Христос. Ние трябва или да Го смятаме, че е лъжец, или че е лунатик или че е Господ на вселената.

Разбира се, възможностите, предоставени както от Луис, така и от Уесли, са твърде прости, за да разгледаме всички възможни подходи към темата. В този случай намерението на Уесли да говори ad populum (на народа Д.Пр.) става съвсем очевидно, защото неговият основателен подход към вдъхновението на Библията е имал смисъл само за онези, които вече са вярвали. В крайния анализ, Уесли изисква емоционално измерение на свидетелството на Светия Дух, за да гарантира вдъхновението на Библията. И все пак, можем да разглеждаме горните аргументи като начини за размишление върху вдъхновението, а не като начини за предоставяне на разумни доказателства за вдъхновението.

Уесли никога не е защитавал разумната представа за религията (т.е. че до религията се стига чрез разума Д.Пр.), но той непрекъснато е защитавал представата за религия, която е разумна. Като такава, целта на обсъждането на Уесли не е била да открие разумни и обективни доказателства за вдъхновението, в които след това трябва да вярваме чрез вяра. Вдъхновението е било разкривано за първи път в опита чрез лична среща с Бога. Целта на богословските размисли на Уесли е била да разбере в дълбочина природата на това вдъхновение. Това размишление допринася за чувството на увереност на християнина относно божественото вдъхновение – увереност, изпитвана както в главата, така и в сърцето.

Колин Уилямс наемква, че Уесли е защитавал теоретично вдъхновението на Библията от гледна точка на статичен и механичен библейски буквализъм. Например, Уилямс твърди, че „тълкуването на Уесли на изразът „Така каза Господ“... е механично гледане, което не успява да отдаде дължимото на динамиката на срещата на човека с Бога“ Но той смекчава тълкуването си, като отбелязва, че представата за вдъхновението, което Уесли е поддържал на практика, отразявала как „библейското тълкуване е било

свързано с традицията, разума и опита по такъв начин, че той [Уесли] е бил освободен от опасностите на статичния и механичен буквализъм.“ Това уточнено тълкуване обаче, отдава много малко заслуги на Уесли за сложността на неговата теология и разбирането му за езика. От една страна, Уесли казал: „Езикът на неговите пратеници също е точен в най-висока степен: защото думите, които са им били дадени, отговаряли точно на впечатлението, направено върху умовете им; и затова Лутер казва: „Божествеността не е нищо друго освен граматика на езика на Светия Дух.“

От друга страна, Уесли не е работил с наивно разбиране на езика, когато говори за природата и делото на Бога. В своята проповед „Свидетелството на Духа“, той използва същия вид терминология за впечатление, която четем по-горе, когато говори за увереност. И все пак, той признава ограниченията на целия език в Библията на Бога и в неговото саморазкриване.

Трудно е да се намерят думи в човешкия език, за да се обяснят „дълбоките неща на Бога“. Всъщност няма такива думи, които адекватно да изразят това, което Божиите деца преживяват. Но може би някой би могъл да каже (желайки всеки, който е научен от Бога, да поправи, смекчи или засили израза), „Свидетелството на Духа е вътрешно впечатление в душата, чрез което Божият Дух директно свидетелства на моят дух, че съм Божието дете.“

Уесли показвал голяма увереност в непрекъснатото духовно присъствие и дело на Бога в живота на вярващите, както в миналото, така и в настоящето. Но той нямал наивен или опростенчески подход към това, което включва тази увереност. Той е смятал, че религиозните преживявания осигуряват обективно познание за Бога, а не просто субективно, но въпреки, че ни дава обективни впечатления за божественото, нашето познание – поради нашата човечност – остава частично. Това напомня на думите на Павел в 1 Коринтяни 13:9-12: „*Ние знаем отчасти и пророкуваме отчасти... Сега виждаме само беден отпечатък [на начина, по който стоят нещата].*“

Въпреки че Уесли е живял преди времето на историко-критическите въпроси за Библията, той въпреки това, е имал известна изтънченост по отношение на границите на езика и разума. Дори на теория не бива да свеждаме разбирането му до нивото на статичен и механичен буквализъм. Той е вярвал във вдъхновението на Библията, защото то се е оказало достатъчно за спасение и за растеж в християнския живот. Библията станала действително авторитетна за Уесли, преди той да формулира своето учение за Библията. Всъщност, от негова гледна точка, всички идейни формулировки запазват хипотетично или предварително качество, което смекчава просто статичните или механични възгледи за вдъхновението и авторитета на Библията.

До обхвата, до който той е утвърждавал Библията като основен авторитет на християнската религия, Уесли се е съгласявал с класическият протестантски възглед за авторитета на Библията. В своята проповед „За вярата, Евр. 11:6“, той изрично се е присъединил към протестантската позиция относно Библията: „*Вярата на протестантите, като цяло обхваща само онези истини, необходими за спасението, които са ясно разкрити в Божиите оракули... Те вярват нито повече, нито по-малко от това, което е явно съдържащо се в и доказуемо от Светите Писания... Писаното слово е цялото и единствено правило на тяхната вяра, както и на тяхното живеене.*“

Въпреки, че Уесли напълно се е придържал към протестантското християнство, той не се е задоволявал да използва единствено първоизточникът на Библията по начин, който изключва други източници на религиозен авторитет. В съответствие със своето англиканско наследство, той не се страхувал да въведе извън-библейски авторитети в метода си на подхождане към теологията и Библията. Цялата богословска задача е била твърде сложна и взаимосвързана с други източници на религиозен авторитет, за да се пренебрегва как те допринасят за осветяването, оживяването и организирането на евангелското послание.

Целта и авторитетът на Библията

В Джон Уесли откриваме, че основната цел на Библията е да предаде цялото евангелско послание за спасение – спасение, което произвежда както оправдание, така и освещение във вярващите. Библията съдържа достоверен запис за това, как Бог е осигурил път за спасение, особено както е разкрит чрез личността и делото на Исус Христос. По този начин Библията представя „*пътят на спасението*“.

Уесли формулира този начин в проповедите си, като „*Библейско християнство*“, „*Библейският път на спасението*“ и „*Да изработваме собственото ни спасение*“. Ако искаме да бъдем спасени, но не знаем как, Библията ни показва „*стъпките, които... ни насочват да направим, в изработването на нашето собствено спасение*“. По този начин Уесли винаги смятал, че Библията остава животоспасяващо важна за намирането на пътя на спасението.

Подчертаването на реда на спасението (ordo salutis), намиращ се в Библията, улеснява предназначението на Библията. Уесли разпознал това практическо приложение на теологията и затова се опитал няколко пъти да очертае всеки етап от пътя на спасението. Някои учени предполагат, че редът на

Уесли е едно от най-систематичните му богословски начинания. Всъщност, Уесли като цяло смятал **реда на спасението за ядрото** на своята теология. Харолд Линдстрьом представя цялостно проучване на различните опити на Уесли да формулира този ред. От тези опити, Линдстрьом разгледал проповедта му от 1765 г., озаглавена „Пътят на спасението в Библията“, за да предостави преобладаващите фактори, които Уесли е поставил в **реда на спасението** *ordo salutis*: „(1) Действието на предотвратяващата благодат; (2) Покаяние, предшествашо оправданието; (3) Оправдание или прошка; (4) Новорождение; (5) Покаяние след оправданието и постепенно напредващото дело на освещаване; и (6) Цялостно освещаване.“

Лари Шелтън отбелязва, че според Уесли, Библията действа тайнствено. Чрез тайнствено използване Шелтън обяснява: „Когато средствата на Библията са фокусирани върху нуждата от спасение, нейната цел е изпълнена... Бог действа непогрешимо чрез средствата на Библията, за да донесе спасение.“ Според Уесли, Библията е предоставила средства, чрез които Бог извършва действие на благодат, съответстващо на завършеното и продължаващо дело на Христос в нашия живот на спасение. Той описва „**средствата на благодатта**“ като „**външни знаци, думи или действия, предопределени от Бога и назначени за тази цел, за да бъдат обичайните канали, чрез които Той може да предава на хората, предотвратявайки, оправдавайки или освещавайки благодатта.**“ Той приложил този принцип на тайнството към Библията, като казал: „**Всички, които желаят Божията благодат, трябва да я чакат, като изследват Библията.**“ Въпреки, че Уесли не е описал официалното молитвеното изучаване и размишление върху Библията като тайнство, той със сигурност го е възприемал като канал на благодат.

Доколкото Уесли е твърдял, че е човек на една книга, той е потвърдил призива на Реформацията към авторитетния принцип *sola Scriptura* – **единствено Библията**. Но неговото утвърждаване на Библията като първична се е появило в контекста на непреодолимо желание за спасение, а не в традиционната форма, поне на континенталното реформаторско мислене. Тъй като авторитетът на Библията произтичал от нейната ефикасност при довеждането на човека до преживяването на лично спасение, той не се основавал на доказване на вдъхновението или надеждността ѝ. По-късно в своето служение Уесли заявил, **че Библията не съдържа лъжа**. Но по-рано той е възприемал авторитета на Библията, **основан повече на нейната функция да улеснява спасението**, отколкото на нейната фактическа, историческа или богословска надеждност.

Без съмнение Уесли утвърждавал авторитета на Библията с по-голяма ревност след прочутото му трогателно преживяване в Олдърсгейт. По това време, Библията утвърждавала в него своето върховенство както никога преди това. Но той е трябвало да научи това експериментално от контекста на своя опит - дори и в началото да е бил само мълчаливо или подсъзнателно наясно с процеса на обучение. Както бе споменато по-рано, Уесли се чудел преди Олдърсгейт, дали човек може да бъде спасен мигновено. Той знаел, че Библията съдържа разкази за хора, които са били обърнати по този начин, но не е можел да се застави да повярва в това. След като разговарял с Петер Бюлер и размишлявал допълнително върху думите на Библията, Уесли могъл само да възкликне: „**Тук свърши спорът ми. Сега можеш само да извикаш: „Господи, помогни на моето неверие!**“ (Дотогава той вярвал в Бога, но не вярвал, че е Божие дете. Д.Пр.) Едва по-късно, Уесли развил попълно разбиране на Библията, което включвало и описание на нейната авторитетност.

Това, което Уесли преживял като истина, той очаквал да го намери потвърдено под експерименталния контрол на индуктивното изследване, което включвало изучаването на Библията, както и всички житейски преживявания. Неговото формулиране на „четирите велики и мощни аргументи“ – чудеса, пророчества, добротата на учението и моралния характер на авторите – дошло много години след неговото обръщане във вярата и след като движението за възраждане достигнало своя връх. По това време Уесли имал свободното време да размишлява богословски върху природата и авторитета на Библията. Подобно на казаното в монографията му „Учението за първородния грях“, той възприел индуктивен подход, изискващ емпирични факти, логическа аргументация и „ясна и сбита демонстрация... която силно (би) ни накарала да повярваме, че Библията трябва да е от Бога“. Религиозните вярвания останали основополагащи за установяване на авторитета на Библията, но Уесли очаквал хората да бъдат убедени в нейната авторитетност чрез натрупване на аргументи.

Относно това, Алберт Аутлер отбелязва: „**Великите протестантски пароли sola fide (единствено вяра) и sola Scriptura (единствено Библията) всъщност са били фундаментални за формулирането на учението за библейския авторитет от Уесли. Но в началото и в края на кариерата му, Уесли тълкувал solus като „предимно“, а не „единствено“ или „изключително.“** В подкрепа на това твърдение, Аутлер цитира от „Протоколите от няколко разговора“, където Уесли казва в отговор на онези, които казвали, че четат само Библията: „**Това е отявлен ентузиазъм. Ако не ви е нужна друга книга освен Библията, вие сте над Свети Павел. Той искал да се четат и други книги. „Донесете книгите“, казвал той, „но особено пергаментите“, тези (книги), написани на пергамент. „Но аз нямам вкус за четене“. Придобийте вкус към него чрез употреба или се върнете към занаята си.**“

Утвърждаването на авторитета на Библията от страна на Уесли не изключил интереса му през целия му живот и към използването на много други книги, особено книгите с богословско значение. 50-томната

„Християнска библиотека“, която Уесли редактирал, ясно свидетелства за неговата загриженост да предостави на всеки човек разнообразие от интелектуални и религиозни източници на християнска вяра – източници, притежаващи известна степен на авторитетност, дори и от произведен и допълнителен характер.

Но нищо никога не могло да замени Библията, като основен религиозен източник на авторитет в Библията на Уесли. Той никога не искал да стане нещо друго, освен библейски богослов. По думите на Томас Лангфорд: *„Уесли възнамерявал да бъде библейски богослов. Библията била основният източник на неговото богословско изразяване; всяко учение трябвало да бъде измервано спрямо стандарта, представен в Библията... Следователно, двата основни източници, които Уесли оставил на своите последователи за тяхното богословско ръководство, са неговите проповеди и неговите „Бележки върху Новия завет“.*

Използването на Библията от Уесли произлизло естествено от устата и перото му. Той не просто проповядвал Библията; тя станала част от него. Неговите думи, модели на мислене и грижи, преживявани на практика, отразявали начинът, по който Библията станала вътрешна в него. Аутлер заявява, че Уесли познавал Библията *„толкова почти наизуст, че дори естественото му говорене е библейско“*. В своите „Бележки върху Стария завет“ Уесли казал: *„Не е достатъчно да имаме Библии, но трябва да ги използваме, да, да ги използваме ежедневно. Душите ни трябва да имат постоянна храна от тази манна, която, ако бъде добре усвоена, ще им осигури истинска храна и сила“*.

Принципи на тълкуването

Уесли не е използвал Библията лекомислено, нито по законически или коректурен начин. Неговото използване на Библията произтича от святото разбиране и вяра в нейната достатъчност да *„ви направи мъдри“* за спасение и за живеене на свят живот. Той може не винаги да е проявявал най-даровитите си умения да тълкува, но е успявал да улови святото разбиране на християнските истини, което надхвърляло неговите научни постижения. Изглеждал е особено способен да схване и предаде жизненоважния и динамичен характер на християнската вяра, който се отразява на всеки аспект от живота на вярващия. В същото време, той се е стремил да интегрира идейното ѝ съдържание в основата и вътъка на своята теология и служение.

Не бива да очакваме да открием в Уесли високоразвито и изтънчено разбиране за тълкуването на Библията. Въпреки, че от времето на патриарсите, християните системно размишлявали върху тълкуването и въпреки, че ранната библейска критика започнала през векът преди Уесли, той предшествовал повечето от историко-критическите теми от 19-ти век и нататък. В англиканския контекст, на Уесли (*Той е бил член на Англиканската църква Д.Пр.*) не се наложило да развива апологетика за своето учение за Библията или за тълкуването на Библията. Не можем да определим как Уесли би реагирал на многото важни исторически въпроси, които все още ни предизвикват днес. Например, Уесли не се е занимавал с въпроси за автентичността, авторство и т.н. И все пак, той не е подминавал трудни пасажии в Библията, сякаш не са съществували проблеми. Той разпознал, че всички хора се борят да разберат тайните на разкритата, както и на естествената религия, поради *„нашето невежество и неспособност да проумеем неговите [Божии] съвети“*.

Интересно е, че Уесли е обмислял възможността, религиозните знания, предадени от Ной и неговите деца и децата на неговите деца, да са били засегнати от добавянето на безброй измислици. Можем също така основателно да предположим, че някои следи от знание, както по отношение на невидимия, така и на вечния свят, са били предадени от Ной и неговите деца, както на техните непосредствени, така и на далечни потомци. И колкото и те да са били замъглени или прикрити от добавянето на безброй измислици, все пак нещо от истината все още е било примесено с тях и тези лъчи светлина са предотвратявали пълната тъмнина. Въпреки, че Уесли не е размишлявал, доколко подобни измислици са повлияли на Библията, той е допускал, че хората могат да замъгляват и прикриват дори религиозни истини, предадени от предците.

Що се отнася до понякога мистериозните аспекти на Библията, Уесли казал: *„Дори сред нас, които сме благодетелствани далеч над тези - на които са поверени Божиите пророчества, чието слово е фенер за нашите крака и светлина във всичките ни пътеки – все още има много обстоятелства в Неговите заповеди, които са по-високо от нашето разбиране.“* Притежаването на Библията само по себе си не гарантира пълното разбиране на Божията истина, въпреки че винаги е оставало нещо достатъчно, за да води хората към спасение и да предоставя насоки за свят живот.

Томас Лангфорд твърди, че Уесли, в неговите „Бележки върху Новия Завет“, е следвал примера на видни учени от своето време, като Хуго Гроций и особено Йоханес Албрех Бенгел, чиито писания до голяма степен са послужили като основа за коментара на Уесли. Лангфорд пише: *„Неговото [на Уесли] намерение не беше толкова да направи някое тълкуване окончателно, колкото да постави като централен библейския източник. Той отразяваше тази откритост във всичките си произведения, като се опитваше да съчетае истинското благочестие със солидното познание.“* Учени като Милдред Бангс Уинкуп описваха любовта като богословско обяснение зад библейското тълкуване на Уесли. Лари Шелтън признава,

че тази любов е мотивира изследването на Уесли на Библията, но предполага, че „неговата методология е предимно индуктивна, исторически буквална и сотериологично мотивирана.“

Индуктивният характер

Индуктивният характер на богословския метод на Уесли се простира до неговото тълкуване на Библията, а Шелтън предоставя полезно проучване за това, как Уесли е подхождал към тълкувателните въпроси. Първо, Шелтън отбелязва, че в предговора към „Бележки върху Стария завет“ Уесли е развил индуктивните характеристики на своя подход към изучаването на Библията. В края на предговора си, Уесли обобщава 6 религиозни стъпки за изучаването на Библията.

Първо, ако искаме да четете Библията по начин, който най-ефективно постига тази цел (да разберем нещата, свързани с Бога), няма ли да е препоръчително:

- (1) да отделяме малко време, ако можем, всяка сутрин и вечер за тази цел?
- (2) Всеки път, ако имаме свободно време, да прочитаме по една глава от Стария и една от Новия завет; а ако не можем да направим това, да прочетем по една глава или част от нея?
- (3) да прочетем това набързо, за да узнаем цялата Божия воля и с твърда решителност да я изпълним?
- (4) За да узнаем Неговата воля, трябва да следим постоянно за аналогията на вярата, връзката и хармонията, която съществува между следните велики и основни учения: първородният грях, оправданието чрез вяра, новородението, и вътрешната и външната святост.
- (5) Сериозната и искрена молитва трябва да бъде използвана постоянно, преди да се консултираме с Божиите оракули, разбирайки че „*Библията може да бъде разбрана само чрез същия Дух, чрез който тя ни е била дадена...*“

- (6) Може да е полезно, докато четем, често да спиране и да се **самоизследваме** чрез това, което четем.

Тези предложения били дадени като подготовка за по-сериозно изучаване на Библията. Но дори на нивото на молитва, Уесли бил загрижен, християните **възприемчиво** изучават Библията сами.

Второ, Шелтън отбелязва, че Уесли е подчертавал първенството на Библията в буквалния смисъл. Той заявява, че Уесли не е препоръчвал самия буквализъм, а е препоръчвал методът, следван от Лутер и другите реформатори, при който алегоричният смисъл на Библията е бил коригиран чрез „*простата граматика и синтаксис, [който] придават смисъла на всяко твърдение, без да се прибегва до трудно разбираеми одухотворявания*“. Като последица от историческите и тълкувателните техники, Шелтън посочва, че Уесли е използвал това, което той описва като аналогия на вярата, под която „*той има предвид общите теми на Библията, както са правилно тълкувани*“. По подобен начин, Ауслер описва използването от Уесли на аналогията на вярата като „*нечие чувство за цялото*“, чрез което тълкувателят на Библията е способен да схване смисловото разбиране на истините на Библията, което замества робската зависимост от буквалните думи.

При по-внимателно разглеждане ние откриваме, че Уесли винаги е започвал с подчертаване на буквалния смисъл на текста. Но въпреки това, той не е подхождал към него опростено или без внимателното използване на разума и, където е възможно - чрез потвърдението или изясняването на опита. Той винаги проявявал отвореността, да преосмисли тълкуването си на Библията, когато е получавал прозрения от разума и опита.

Накрая, Шелтън отбелязва **фокусирането в спасението**, което е очевидно във всички произведения на Уесли – фокусиране, мотивирано от това, което Уинкуп описва като Уеслианско тълкуване на любовта. Шелтън твърди, че въпреки, че е бил мотивиран от любовта, „*основният подход на Уесли към тълкуването и към авторитета на Библията, е било твърдо в историко-буквалното, съобразено с традиционното тълкуване на отците на църквата и на реформацията*“. Той е считал, че вярата и спасението „*включват същността на цялата Библия и така да се каже, са сърцевината на цялото Писание*.“ Уесли подреждал всичките си богословски изследвания около централния фокус на спасението, което е *raison d'être* (причина да бъде) за методисткото движение.

Описвайки подходът на Уесли към Библията като възприемащ, ние не го откриваме като систематично или формално използване такъв подход във всичките му писания. Всъщност може да се твърди, че дедуктивният (основаващ се на логиката и умозаключението) подход преобладава в подхода му към библейската тълкуване. Например, Едуард Съгдън обръща внимание на факта, че Уесли „*първо е разработил своята теология чрез строг логичен извод от Библията; и след това е коригирал заключенията си чрез проверката на действителния опит. Неговите класни събирания в църквата са били лаборатория, в която той е проверявал или променял своите предположения*“. Човек може да счете, че Уесли просто е вземал богословски идеи от Библията, под чийто авторитет той се е поставял изцяло и безпрекословно. Но дори Съгдън не искал да каже това, защото дори той осъзнавал, че Уесли действа, като сякаш използва научен метод за изследване на предположение, особено когато проверява правилността на своите богословски заключения. Вярно е, че Уесли вярвал, че Библията е напълно достоверна, но също така

вярвал, че тя установява своя авторитет чрез изпитанието на разумното и опитно тестване.

Верен на Аристотеловата традиция на логиката, на която се възхищавал и присвоявал, идеалът на Уесли е била дедуктивната наука. Дедуктивната наука логически изхожда от общи библейски истини към конкретни истини на житейския опит, показвайки, че частните случаи по необходимост следват от общото. Но Уесли разбирал, че въпреки, че предпоставките логически предшестват заключенията, в действителност не е задължително ние да опознаваме нещата в този ред. Нашето познание започва от сетивния опит (включващ както физическите, така и духовните сетива) – т.е. от частните неща – и там то открива общото. По този начин ние разсъждаваме възприемащо, процес, който има за цел дедуктивна наука и който включва както възприемане, така и логическо разсъждение, като методологични съставки.

Това е начинът на Уесли, да работи за идеалът за демонстративна богословска наука. Например, ако той изглеждал библейски дедуктивен в проповедите си или други богословски писания, това било резултат от изследвания на частни случаи, които потвърждавали неговите общи идеи, или от убеждението, че такива идеи ще издържат проверката на индуктивното изследване и потвърждение.

Процесът на тълкуване: Разпознаване на контекста.

При тълкуването на Библията, Уесли започва с изучаване на самите текстове. Въпреки че не се занимава с по-висши важни въпроси, които стават модни през следващия век, Уесли разбирал необходимостта да тълкува Библията отвъд нейното просто и буквално значение. Библейското тълкуване включва изследване на контекста. Уесли предупреждавал, че *„всеки пасаж лесно се изопачава, като се чете поотделно, без нито един от предходните или следващите стихове. По този начин той често може да изглежда, че има един смисъл, а после ще стане ясно, чрез разглеждане на това, което е преди и какво следва, че всъщност смисълът е точно обратен.“*

Пасажите от Библията трябва да бъдат подлагани на внимателно и критично разглеждане на други пасажите от Библията, за да се изясни значението на цялото. Както Уесли казал: *„Следователно, най-добрият начин да разберем Библията е, като внимателно да сравним Библията с Библията и по този начин да научим истинското ѝ значение.“* В „Обръщение към духовенството“ Уесли добавил: *„Не по-малко необходимо е познаването на Библията, които ни учат как да учим другите; да, познаване на всички Писания; разбирайки, че Библията тълкува Библията, като една част определя смисъла на другата част.“*

Използването на Библията за тълкуване на Библията е важен, категоричен принцип на тълкуването на Уесли, въпреки че може би ни се иска, той да е бил по-последователен в прилагането му. Без съмнение той е позволил на опита си и на загрижеността си за спасението и съпътстващия го свят живот да оформят неговото тълкуване и обяснение на Библията. Но слабостта произтича не толкова от лоша методология, отколкото от липсата на стриктно прилагане от самия него на установените от него правила за библейско тълкуване.

Процесът на тълкуване: Опит.

В допълнение към аналогията на вярата, Уесли разчитал на опита да помогне за тълкуването на Библията. Той използвал опита, за да потвърди истините, открити в нея. Той твърдял, че дори не би повярвал на буквалното тълкуване на Библията, освен ако то не е потвърдено от опита. Можем да илюстрираме това чрез разговор между Уесли и Питър Бюлер: *„Когато срещнах Питър Бюлер отново, той се съгласи да обсъдим въпроса, който имах, а именно - Библията и опита. Първо се консултирах с Библията. Но когато оставих настрана гласовете на хората и просто разгледах Божиите думи, сравнявайки ги заедно, опитвайки се да илюстрирам неясното с по-ясните пасаж, аз открих, че всички те са насочени срещу мен и бях принуден да се оттегля към последното си твърдение, че „опитът никога не би се съгласил с буквалното тълкуване на тези стихове от Библията“. Следователно, аз не можех да позволя това да е истина, докато не намеря някои живи свидетели за това.“*

Поради това, Уесли настоявал, че спорните тълкувания на Библията и последващите формулировки на учението, трябва да бъдат „потвърдени от вашият и моят опит“.

Тъй като очаквал опитът да потвърди Библията, Уесли също така допускал възможността опитът да изясни значението на Библията, когато то е неясно или, по-точно, да изясни нашето нейно тълкуване. Уилям Арнет отбелязва, че тази „корективна стойност“ на опита, наистина е действала в тълкуването на Уесли на Библията. Отличен пример може да се намери в библейското разбиране на Уесли за цялостното осветление. Някои учени, занимаващи се с Уесли, предполагат, че неговото учение за цялостното осветление е произлязло предимно от наблюдение на християни, преживяли от опит Божията осветяваща благодат в живота си. Разбира се, наблюдението на тези преживявания е потвърдило това, което Уесли вече е установил, че е вярно в Библията.

Свързан пример включва отговорът на Уесли на въпроса, дали грехът остава в човека след неговото

или нейното цялостно осветление. Поне хипотетично, Уесли допускал възможността **опитът да коригира** това, което може да изглежда като ясно и очевидно значение на Библията:

Въпрос. Но какво означава това, дали някой го е постигнал (дали грехът остава в човек след неговото или нейното цялостно осветление) или не, виждайки толкова много стихове в Библията, които свидетелстват за това?

Отговор. Ако бях убеден, че някой в Англия е постигнал това, което е било толкова ясно и силно проповядвано от толкова много проповедници, на толкова много места и за толкова дълго време, аз щях да съм ясно убеден, че всички ние сме сбъркали значението на тези стихове в Библията; и следователно, за времето, което предстои, аз също трябва да уча, че „**грехът ще остане до смъртта**“.

Разбира се, Уесли не очаквал опитът някога да противоречи на Библията. Въпреки това, той очаквал, че доказателствата, събрани от житейски преживявания, ще подобрят решаващо правилното тълкуване и последващото излагане и приложение на Библията.

Процесът на тълкуване: Разум.

Наред с опита, разумът играе жизненоважна роля в тълкуването на Уесли на Библията. Според Уесли, разумът улеснява целия мисловен процес, без който човек не би могъл да се надява или даже да започне да тълкува Библията. Разумът представлява „ценен дар от Бога... [Той е] „светилникът на Господа“, който Той е поставил в душите ни за отлични цели.“ Греховността на човечеството може да е заличила моралния образ на Бога в отделните хора, но не е заличила напълно техният естествения образ. Разумът, или разбирането, функционира като част от този естествен образ и е дадена от Бога способност, на която можем да разчитаме във важния процес на тълкуване на Библията.

Освен това, чрез разума, Бог „ни дава възможност до известна степен да разберем Неговия метод за справяне с човешките деца.“ Разумът ни води в разбирането и откликването на важните християнски идеи за покаянието, вярата, оправданието, за новото раждане и святостта. Подчертавайки заслужаващото доверие на разума, Уесли казал: „Във всички тези отношения и във всички задължения на ежедневието, Бог ни е дал разума ни за водач. И само като действаме според неговите нареждания, като използваме цялото разбиране, което Бог ни е дал, ние можем да имаме съвест, която е чиста от обиди към Бога и към човека.“ Тъй като са такива, християните не трябва да „презират или подценяват разума, знанието или човешкото учение.“ По-скоро, християните могат успешно да използват разума в своите библейски и богословски изследвания.

Уесли дори смятал ръководството на Светия Дух за съвместимо с нашите разумни способности. Разбира се, разумът има своите граници; той не е по-голям от Библията като източник на религиозен авторитет. Но разумът остава съществен в целия тълкувателен процес на обяснение, изложение и приложение на Библията.

Обобщение на правилата

Всички тези източници на авторитет се допълват взаимно в методологичния подход, който Джон Уесли използвал в своите библейски и богословски изследвания. Макар и да не формулирал систематичен подход, Уесли следвал основни насоки в тълкуването си на Библията и тези насоки са различни. Арнет извежда 6 общи правила за библейско тълкуване, характерни за Уесли. Въпреки, че вече видяхме същността на тези правила в нашата дискусия, Арнет предоставя удобно обобщение:

Първо, буквалният смисъл на текста е подчертан.

Второ, Уесли настоява за важността на контекста.

Трето, сравняването на различните текстове в Библията е важно.

Четвърто, Уесли подчертава важността на християнския опит при тълкуването на Библията. Християнският опит има както потвърждаваща, така и коригираща стойност.

Пето, разумът трябва да бъде използван като „*служиня на вярата и като слуга на откровението*“.

Шесто, ние спазваме правилото за „практичността“. Уесли е бил до голяма степен, апостол на обикновените и неграмотни хора. Следователно, той се стремил да премахва сложното, елегантното и ораторското.

В увода си към две-вековното издание на Съчиненията, Аутлер предлага подобно обобщение на правилата на Уесли за тълкуване. Той изброява 5 правила:

Първото е, че вярващите трябва да свикнат с библейския език и по този начин с „общия смисъл“ на Библията като цяло... Това води до

Второто правило, приспособено от древните Отци, а също и от Реформаторите: че Библията трябва да се чете като едно цяло, с очакването, че на по-ясните текстове може да се разчита, че те ще осветлят по-неясните... Това цялостно усещане за библейско вдъхновение предполага неговото

Трето тълкувателно правило: тълкуването на човека трябва да се ръководи, винаги на първо място, от

буквалния смисъл на текста, освен ако това не изглежда да води до последствия, които са или нелогични, или недостойни за Божия морален характер като „чиста и безгранична любов“.

Четвърто тълкувателно правило следва от неговото учение за благодатта и за свободната воля: че всички морални заповеди в Библията са също „покрити обещания“, тъй като Бог никога не заповядва невъзможното и неговата благодат е винаги ефикасна във всяка вярна воля.

Петото му правило всъщност е вариация на англиканското разбиране на Стария Винсентиов канон, че историческият опит на църквата, макар и да е погрешен, е по-добрият съдия за значенията на Библията като цяло, отколкото по-късните тълкуватели вероятно ще бъдат, особено ако тълкуват самостоятелно. По този начин, крайната новост трябва да се избягва по принцип.

Важното нещо, което трябва да се отбележи, относно правилата или принципите на Уесли за библейското тълкуване, е неговата откритост да изследва повече отколкото простото, буквално значение на който и да е текст. Уесли показва готовност да изследва алтернативни тълкувания, когато текстът или доказателствата от Библията изглеждат „противоречиви на някои други текстове“, или са „неясни“, или „подразбират някакъв абсурд“. Джералд Р. Краг потвърждава, че Уесли не е бил робски буквалист, защото „се позовавал на разума, традицията и опита, за да изясни значението на неясните пасажии“. Други учени са съгласни. Съгдън твърди, че „Уесли е бил критик, както от по-висок, така и от по-нисък ранг, преди тези много погрешно разбирани думи да бъдат измислени“. В подкрепа на това, Съгдън цитира предговора към „Бележки върху Новия завет“: „Различните четива, които имат огромно мнозинство от древни копия и преводи, аз без колебание ги включих в текста; като разделих всичките, според съдържанието на темата, която има.“ Съгдън допълнително предполага, че в предговора към Книгата на Исус Навин, Уесли е заявил почти точно съвременния критичен възглед. Уесли написал: „Наистина е вероятно те [книгите от Исус Навин до Естир] да са били сборници от автентичните записи на нацията, които някои от пророците са били божествено ръководени и подпомогнати да съберат.“ Изглежда, че съдържанието на различните истории е било написано под божествено ръководство, когато събитията току-що са се случили, и дълго след това е било приведено във вида, в който са сега, може би всички от една и съща ръка.“

В същия дух, Джордж К. Сел твърди, че Уесли може да не е възприел на теория съвременната критична позиция по отношение на Библията, но със сигурност я е възприел на практика. Колин Уилямс цитира няколко примера за това, как Уесли е приемал критиката на текстовете, отказвайки да подхожда опростено към доктриналните изследвания. Аутлер е съгласен, че Уесли не е бил „доказател на истинността на текста“, въпреки че е разглеждал цялото Писание авторитетно като „цялостно и събрано откровение“.

Други учени не са съгласни относно сложността на тълкуването на Уесли. Въпреки опитите на Уесли да включи критична наука в своите писания, той не е подхождал към библейските изследвания като професионален учен. Неговите принципи на тълкуване не са били нито новаторски, нито последователни. Но тъй като никога той не е възнамерявал да проправя нови пътеки в библейската наука, не бива да бъдем твърде критични. Дори критици на тълкуването на Уесли, като Уилбър Мълън, признават, че както и да се анализира методологията на Уесли, „крайният резултат от неговото тълкуване е бил фантастично успешен... независимо дали ще издържи изпитанието на тълкувателния анализ на ХХ-я век“.

В заключение, широтата на откритостта на Уесли към всички исторически претенденти за религиозен авторитет показва, че индуктивният характер на неговия богословски метод се е простирал отвъд теологията, за да включи и библейското тълкуване. Разбира се, той не е подчертал изрично този индуктивен процес, нито в своите библейски изследвания, нито в своята теология, нито Уесли винаги е бил толкова строг, колкото бихме искали, в следването на такава методология. И все пак, индуктивният характер на работата на Уесли може да се различи в неговите библейски изследвания, въпреки че той може би не е използвал методологията по начина на професионален учен. Като разпознаваме индуктивните характеристики в неговите библейски изследвания, ние разбираме по-добре всеобхватността и последователността на използването на подобна методология от Уесли в неговия подход към теологията като цяло.

Граници на тълкуването

5

Улесняване на бъдещата роля на Библията сред Уеслианите от Робърт Уол

Състоянието и бъдещето на Библейските изследвания

Битката за Библията в древността, в рамките на гилдията на библейските науки се води до голяма степен около тълкувателните въпроси. Протоколите и предварителните изисквания на библейската гилдия и на спонсориращата я академия помагат за изграждането на възходящи професионални кариери, но отделят малко време за различните изисквания на свещеното призвание, чиито методологични интереси са по-църковни. Библейските изследвания са склонни да бъдат финансирани от тълкувателни стратегии, които не успяват да привилегират сегашната религиозна общност като нормативно място на значението на Библията или отричат значението на духовната зрялост, като важна характеристика на силния тълкувател. Такъв провал или отричане, всъщност насърчава, макар и неволно, един вид библейски изследвания, до голяма степен неподходящи за формирането на богословско разбиране и така - на жизненоважно благочестие.

Аз твърдя, че ако библейските изследвания искат да оцелеят на атаката на модерността и да постигнат това, заради което църквата е създала Библията да прави, единствената цел на богословското образование е да помогне на църквата да бъде църквата. В името на академичната чистота и в съпротива срещу това потясно определение за богословско образование, някои в света на академичната библейска наука дори наричат църквата неин „Вавилон“ и призовават нейните практикуващи да „излязат от нея, за да не участват в греховете ѝ, за да не споделят нейните язви“.⁵ Критичното подозрение на съвременния тълкувател, насочено към Библията, съчетано със стратегии за четене, които се стремят към оригинални значения или обслужват политическа идеология, независимо дали е либерална или консервативна, просто не успяват да четат Библията, според първоначалното намерение, заради което тя е създадена (което е да подхранва богословското разбиране и да ръководи моралното практикуване на Божия народ). Тогава, не би трябвало да е изненадващо, че в голяма част от църквата на древността, където Библията е загубила практическия си авторитет да говори Божието Слово на Божия народ, християнското образование е ставало все по-заинтересовано от светската идеология, отколкото от християнското богословие, от пастирските грижи и растежа на църквата повече, отколкото от строгите библейски и богословски изследвания и от литургичната форма повече, отколкото от библейското изложение. Тревожният резултат, поне в масовата църква, е библейски неграмотно духовенство, сериозен проблем, който само се утежнява от липсата на педагогика, която да им позволява да използват Библията ефективно, за да „поучават, порищават, поправят и обучават“ своите паства към партньорство с нашия Господ към смелото дело на свят живот в един несвят свят.

Онова, което един текст е позволено или не е позволено да се казва от библейската критика, рядко информира вече проповедническите и учителските служби на масовата църква. По-скоро, под огромното подозрение и скептицизъм, все още изисквани от посланията на Просвещението към църковното ръководство, едното е изложено на риск от другото. Казано по-ясно, повечето тълкувания, които целят академично изучаване на Библията, дори когато са изпълнявани от вярващи, просто не предоставят нито суров материал или, нито нужния стимул, необходими за солидно християнско богословско размишление. Въпреки силните и упорити оплаквания от обикновените вярващи, че библейските изследвания не успяват да предложат смислено или дори разбираемо тълкуване на Библията за днешната религиозна общност, пропастта между публичната църква и академичните среди продължава да се разширява.

Сега преминавам към конструктивно предложение. Няма по-стратегически битка за спечелване от битката, която се води за самата идея за Библията. Преценките на тълкувателите за Библията определят по решителен начин какъв подход и какви резултати се очакват от библейското тълкуване. Ако ученият приеме, че Библията е нормативното правило на вярата (или „канон“) на църквата, чийто предмет е Бог и чието изпълнение е насочено към християнско формиране, тогава подходът към Библията няма да предполага, че тя е просто сборник на древно литературно изкуство, запис на исторически събития или хранилище на универсална мъдрост. По-скоро, силният тълкувател ще подходи към библейския текст по настоящия му адрес, който е цялата християнска Библия (Стар и Нов Завет) и ще го прави в светлината на настоящата му църковна роля, която е да свидетелства за Божието слово и дело в историята и по този начин да формира богословското разбиране на онези, които с вяра се подчиняват на Библията като „словото на Господа Всеомогъщия“ за днешния ден. Нека разкрия 4 следствия от тази стратегическа инициатива.

Първо следствие

Предвиденото значение на един библейски текст не е собственост на неговия автор, а на църквата, към която принадлежи Библията. Хегемонията на критичния подход към библейското тълкуване в рамките на съвременната гилдия на библейските учени, която е склонна да държи Библията в плен, за да служи на академична, а не на свещена цел, силно е възпрепятствала формиращото влияние на Библията сред съвременните вярващи като тяхно правило на вярата. Според мен, единствената надежда за Библията е да я спасим от гилдията на библейските учени за да служи тя в богословското разбиране на църквата. В тази

светлина, днешните велики цитадели на богословското образование, трябва да възстановят предвидената роля на Библията, **като църковна Библия** и да обучават своите студенти да използват Библията като тайнство на Божията благодат за формирането на вярващи, които търсят по-точно и самокритично разбиране на Бога, за да се подчиняват на Божията воля. Тази гледна точка беше изразена с други думи в Оксфордския институт за методистки изследвания през 1997 г. След пленарното му обръщение, Хосе Мигес Бонино беше попитан, **каква е мисията на църквата**. Просто казано, отговорът му беше: „**Да обърнем света към Христос**.“ Но след кратка пауза и с усмивка, Мигес добави: „**Проблемът е, разбира се, в това, към кой Христос?**“ Не е ли първата задача на библейското тълкуване да опише с критична прецизност Христос, за Когото свидетелства цялата Библия, Христос, Когото призоваваме за нашето спасение и Когото след това следваме като Негови ученици?

Нормативното значение на Библията е не само църковно, **а не авторско**, но и нейната отправна точка е богословска, а не историческа. Библията **насочва своя читател към Бога**, а не към социалния или литературния свят на нейните автори и първи читатели/слушатели. Само леко преувеличение е да кажем, че празнините в по-точното историческо разбиране за света зад библейския текст, които след това се запълват от компетентни исторически критици, **обикновено допринасят малко**, което е от съществено значение за представянето на Библията като Божие Слово. Това, което тълкувателят трябва да знае за целевата аудитория на даден текст, за обстоятелствата, които са довели до неговото написване, за реакцията на автора към него, и за социално-историческата рамка на текста, са детайли, които обикновено се намират в самия библейско текст и са достъпни за внимателния тълкувател. Моята гледна точка е следната: *Ако целта на библейското тълкуване е богословско разбиране, а не историческото му преустройство или литературното разчленяване на съставните му части, **тестът за добро тълкуване е дали това оживява библейския текст със значение, което има смисъл и дава ли то днес възможност за живот за Бога?***

В този смисъл, библейското тълкуване изяснява Божието Слово, което след това трябва да бъде пригодно и изпълнено в реалния живот. Когато едно тълкуване на Библията е в съответствие с намеренията на църквата за Библията, **то ще възпроизведе в живота** на своята църковна аудитория публично и отличително **християнска мъдрост и свидетелство** (виж 2 Тим. 3:15-17). Започвайки даже преди да са били написани библейските текстове и после продължавайки днес, верните тълкуватели се стремят да предоставят Библията **като Божието слово за своите религиозни общности**, за да могат те по-добре да разберат какво означава да бъдем и да правим това, което Божият народ трябва да прави.

Второ следствие

Авторитетът на Библията в църквата е застрашен, когато вярващите усещат, че Библията няма приложимост в съвременния им живот или значението ѝ е неразбираемо. Когато такава ситуация продължава, вярващите ще пренебрегнат библейското слово и житейската им неграмотност неизбежно ще доведе до сериозно изкривяване на християнската им вяра и изопачаване на свидетелството им в света за Христос. Когато Библията не изпълнява предназначенията си **роля като правило на вярата на общността**, някакво друго правило (обикновено светско) ще заеме нейното място, за да очертае богословските и моралните граници на църквата.

Акът на правилно тълкуване, когато е провокирано от тази богословска криза, има за цел да демонстрира авторитета на Библията за определена група читатели, като първо изясни какво всъщност казва текстът (обяснение, фокусирано върху текста), а след това да възстанови по смислен начин от текста онова конкретно значение, което е насочено към богословското обръкване или моралната дилема на църковната аудитория. Разбира се, легитимността на всяко библейско тълкуване не се определя само от неговата приложимост за един читател, **а от неговото съгласие** с това, което Божият народ винаги е изповядвал за истина, според нашето правило на вярата, **което е изпълненото Слово, Исус Христос**. С други думи, границите на правилното тълкуване не се определят от критичната православноост на тълкувателя, а от богословската православноост на тълкуването, **независимо дали то е съгласно с правилото на вярата на църквата**.

Освен това, работата на Библията в рамките на една дълбоко разнообразна религиозна общност, която редовно трябва да разглежда нови и различни въпроси, които оспорват вярата ѝ в Бога, изисква многовалентен текст, чиято способност да разкрива Божието Слово произтича от „*присъща дълбочина на двусмислие*“, както го нарича Джеймс Сандърс. Това, че текстът на Библията събира около себе си общност от значения, всяко от които е богословски православно и в определен момент е приложимо за християнското формиране на една или друга общност от читатели, лесно се илюстрира от историята на библейското тълкуване. В своето непрекъснато тълкуване, библейските текстове имат ефекта да стават авторитетни винаги, когато бъдат вземани отново и отново от различни тълкуватели, които се стремят да изяснят новото им значение, за да „*утешат страдащите*“ или „*наскърбят утешените*“. В ръцете на верни тълкуватели, минали и настоящи, се откриват многобройните значения на един библейски текст, винаги с

богословска цел да се формират хора, които се покланят и свидетелстват за словото на единственият истински Бог.

Трето следствие

Дисциплината на библейските изследвания зависи от разумните решения, взети от талантливия тълкувател. Но проблемът е по-скоро на характера и по-малко на техниката, с по-малък акцент върху авторитета на автора и повече върху авторитета на настоящия тълкувател – и този авторитет се основава на характера, както и на умната и информирана техника. Трябва да се запитаме какво характеризира талантливия тълкувател, чиито обяснителни и тълкувателни решения намират смисъл в библейски текстове, които служат на богословската цел на Библията? Въпросът за авторитета на тълкувателя да тълкува смислено Библията, се основава на две качества. Първото е разбирането на тълкувателя за предмета на Библията, включително разбирането му на способността в различните тълкувателни стратегии, които улесняват подхода към библейските изследвания, ориентирани към текста, и задълбоченото му познаване на историята на библейското тълкуване. Второ, макар че това информирано познание за учението и тълкуването на Библията би трябвало да бъде очакваният резултат от формално богословско образование, тълкувателят трябва да бъде и духовно зрял, тъй като библейските изследвания трябва да служат преди всичко на призиването на църквата за християнско формиране. Казано по-просто, ако библейското тълкуване е вяра, търсеца християнско разбиране, тогава то е както тайнствена, така и интелектуална дейност; и подходящото му местоположение е светилището, както и библиотеката. Доколкото верният тълкувател се радва на дълбока и жизненоважна връзка с Бога, която се довежда до зрялост предимно чрез поклонение на Бога, този тълкувател ще бъде по-способен да възстанови онези значения от Библията, които допринасят за духовното формиране на настоящата му аудитория.

Ако актът на добро тълкуване приспособява Библията към живота, талантливият тълкувател също обръща голямо внимание на социалното и религиозно местоположение на настоящата аудитория. Спецификата на значението на Библията произтича от спецификата на нейната настояща аудитория, към коя религиозна традиция принадлежи и каква духовна криза заплашва по-силно вяра в Бога. Тоест, статусът на вярващите в определена обстановка изисква разпознаване на тяхната духовна криза, така че Библията да може да бъде използвана от тълкувателя, за да „нарани утешените“ (пророческо значение) или да „утеши страдащите“ (пастирско значение). Освен това, религиозното местоположение на определена аудитория също определя богословският акцент, който се чува. Например, вярващите, които търсят богословско разбиране като членове на уеслианско общение, естествено ще засият значението на „отговорната благодат“, използвайки изразът на Ранди Мадокс за ориентиращата грижа на уеслианското богословие. Здравото тълкуване работи отвътре на религиозната традиция, за да съживи нейния специфичен принос за целия Божи народ.

Четвърто следствие

Тази реформация на богословското образование ще се противопостави на методологичната относителност, който в момента измъчва академията. Тя ще привилегирова фокусирани в текста тълкувателни стратегии, които се стремят да опишат с критична прецизност богословския материал на библейския текст в неговата окончателна литературна (т.е. канонична) форма. Защо? По практически и богословски причини. Каноничният текст не само е авторизираната среда на божествено откровение за църквата, но за разлика от някое реконструирано авторско значение, ние действително имаме текста пред себе си, за да го изучаваме заедно – след като библейските учени са поставили редица текстово-критични и преводни въпроси, което може би е по-лесно да се каже, отколкото да се направи.

Освен това, историята на тълкуването на библейския текст трябва да бъде внимателно проучена, за да се предвиди обхватът или границите на нормативното или пълното значение на текста. Тъй като библейското писание е описателно, внимателният ученик може да научи повече за тълкувателната стратегия, използвана от библейския автор, която от своя страна се използва за тълкуване на нейните текстове. Критичното изследване на начинът, по който авторите са използвали тяхната Библия, осветлява тъканта на техните писания. Този по-исторически-критичен вид интертекстуалност допринася, но в крайна сметка е различен от литературния интерес към разглеждането на цялата Библия като отделен свят от значения, където различни текстове повтарят подобни фрази или идеи и са свързвани от тълкувателя, за да подчертаят смисъла на цялото.

Според мен най-дълбоката загуба в академичното изучаване на Библията е пренебрегването на дисциплината на библейското богословие. Съкращаването на съвременните библейски изследвания, които разделят Старото от Новото, на еврейското от християнското и след това изследва значението само на избрани части от цялата християнска Библия, често по начини, които са враждебни на другите ѝ части, е направил трудно, ако не и невъзможно, да се мисли за истинско „библейско богословие“. Повечето

съвременни критици са стигнали до заключението, че различните теологии на Библията не могат да бъдат оформени в едно цяло, тъй като няма единна библейска тематична или теологична конструкция, която да обясни всички различни теологии на Библията.

Всъщност, съвременните библейски изследвания са придобили подобие на Хъмпти Дъмпти, като учените играят ролята на царски хора, които нямат интерес да сглобяват отново парчетата на бедния Хъмпти Дъмпти. На този фон, реформацията на библейските изследвания би приела едновременността на Библията по принцип и тълкувателните стратегии за сглобяване на тези парчета отново, не чрез изкуствено хармонизиране на различните богословски концепции на Библията или чрез третиране на подобни езикови или тематични изрази като задължително носещи еднакъв богословски товар, а по-скоро чрез разглеждане на всяко богословие като неразделна от и допълваща част от цялото библейско свидетелство. Всъщност, съгласуваността и единството на богословския предмет на Библията може би ни принуждават да се върнем към пред-критическото схващане, че Библията е книга, написана окончателно от единствения истински и свят Бог и се чете най-добре от гледна точка на Божието намерение, и следователно ни води към края на цялото ни осветение.

Връщане на „Уеслианството“ в Библейските изследвания

В много отношения, Оксфордският институт за методистки изследвания през 1997 г. беше вълнуващо, дори мъчително преживяване за повечето от нас в работната група по библейски изследвания. Институтът е сред малкото останали срещи, където библейски учени се събират като изповядващи християни, за да придават богословски смисъл на Библията, служейки в църквите си. Тук имаше истинска международна общност от добре обучени мъже и жени, някои от Азия и Африка, а други от Латинска Америка, Европа, Обединеното кралство и Северна Америка, всички от които чувстваха дълбок призив да бъдат обучени на и за различни методистки общини на вярващите. Нашето общо оплакване беше и е, че ни липсва опит, за да правим това добре; и нашите неловки, дори изкуствени опити да преминем от критично тълкуване към конструктивна теология през двете ни седмици заедно, разкриха както важността, така и липсата на критична методология, която би ни позволила да направим това с отличителния език на уеслианската богословска традиция.

Част от оплакването на тази група, понякога чуто най-силно от всички е, че образователните институции на методизма в първия свят са се справяли зле, поне в сравнение с нашите реформирани протестантски или римокатолическите колеги, в създаването на компетентна и богословски чувствителна библейска наука за и на църквата. Един колега дори се зачуди на глас, дали има нещо дълбоко в уеслианската традиция, когато тя се разглежда като експериментална религия, което всъщност работи срещу библейските изследвания. Като доказателство, друг колега спомена, че работната група по библейски изследвания е създадена в края на историята на института – на 8-мото му заседание през 1982 г. – и дори на 10-тото събиране на методистки учени, 15 години по-късно, всички са съгласили, че Библията рядко е била използвана от някоя от останалите 10 работни групи, когато размишлявали върху темата на института „Троица, Общност и Власт“. Наистина странна тишина. Библейските учени понякога били карани да се чувстват като нежелани гости, дори на годишните събрания на Уеслианското богословско дружество. Всъщност, ако групата от библейски учени, които тълкуват Библията в светлината на Уеслианската богословска идея, иска да има влиятелен глас в живота на църквата, ние трябва не само да насърчаваме онези духовни дисциплини, които ще ни направят истински хора на една книга, но и да дадем по-видно място в нашите образователни учебни програми и научни срещи на ролята, която библейските изследвания играят в оформянето на разбирането на нашата църква за Божия закон и евангелие.

Каква е нашата отпавна точка? Вярвам, че трябва да започнем, като работим съвместно върху стратегии за четене, които могат да свържат богословския предмет на Библията с уеслианската традиция по убедителен начин. Нека накратко да скицирам работещ модел на една такава стратегия, като разговорна част, преди да завърша с призив, такъв разговор да бъде възможно най-интердисциплинарен. Всъщност, единственият начин да преодолеем пропастта между библейските изследвания и теологията, е библейските учени да започнат да говорят с теолози по тези въпроси от общ интерес и загриженост за целия Божи народ.

Джеймс Сандърс твърди, че актът на тълкуване трябва напълно да осъзнае тези три основни фактори на каноничния процес в преследване на смисъла на библейските текстове: самият текст, духовната криза на аудиторията, към която той е насочени, и тълкуването на сравнителния midrash, тълкуване на текст (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Midrash> Д.Пр), чрез която древният тълкувател е „накарал“ свещената традиция да тълкува и да отговаря на кризата на вярата на народа в Бог. Чрез динамична аналогия, текстът, подет отново и цитиран от библейски автор, отразява и осветява духовната криза, на която този автор е отговарял. Сандърс нарича това „*инструментът на триъгълника*“ - трите точки, които са: библейският текст, социалният контекст и богословската традиция, чрез която се използват незаписаните тълкувания на библейските автори и която може да бъде разпозната от техните читатели. Образът на триъгълник напомня

на тълкувателя за „необходимата“ и съществена взаимосвързаност“ на тези три фактора, когато свещената традиция се приспособи към живота. Настоящото ми предложение ще приспособи този теоретичен инструмент на триъгълника, като дефинира в общи линии тълкувателната стратегия за уеслианските тълкуватели на Библията.

Централно място в този тълкувателен модел заема самият библейски текст, винаги когато е призоваван, рецитиран или споменаван като Божие Слово за днес. Със сигурност всяка критична стратегия е Божи дар в подходящото време, когато се използва с цел изясняване на богословското значение на самия текст. Най-важни за това тълкувателно начинание обаче, са онези литературни и езикови стратегии, които са фокусирани в текста и се стремят да свържат даден текст с неговия по-широк композиционен и още по-широк каноничен контекст. Вече споменах стойността на комплексния анализ в това отношение. Също важно е изучаването на историята на въздействието на даден текст върху неговите читатели. В нашия случай, представянето на даден текст сред уеслиански читатели и читатели на святостта е характеристика на неговия текстов анализ. Например, уеслианското четене на книгата Деяния трябва да вземе предвид как тази книга са били използвани в проповядването за святост през 19-ти век; образованието на библейския тълкувател трябва да включва и как Библията е подредена в нашите сборници с цитати от Библията и как те се четат в християнското богослужение днес.

Връзката между представянето на Библията като Божие Слово се осигурява от взаимодействието на библейския текст и социалния контекст; това е мястото, където Божият Дух действа, вдъхновявайки библейските текстове да функционират по вдъхновяващи начини. Всъщност, значението на даден текст се създава от определено социално място. По думите на Северино Кроато, „това, което е наистина уместно, не е „зад“ даден текст, а неговото „напред“, неговото „предизвикване“ – *това, което той предлага като уместно послание за живота на този, който го получава или търси.*“ В този смисъл библейското богословие е разновидност на контекстуалното богословие, тъй като точката на отпътуване на текста е конкретно преживяване от някакъв вид в някакво пространство и в даден момент. Библейското слово произтича от историческо събитие и се стреми да тълкува значението му за определена общност от своите читатели. Не само самият библейски текст е отговор на някакво древно събитие или разказ за събития, но и препрочитането на текста като Божие Слово се случва в определен социален контекст, където настоящият му тълкувател се стреми да направи посланието на Библията разбираемо за новите му читатели и слушатели в светлината на настоящите им преживявания.

Това наблюдение предполага, че внимателното преустройство на древната социална обстановка и разпознаването на духовната криза на аудитория на автора са важни изследвания; но значението на това взаимодействие между текста и древния исторически контекст се разгръща напълно, когато тълкувателят въображаемо и аналогично свързва древната и съвременната обстановка, и авторската и каноничната аудитория. По-специално, местоположението на уеслианските читатели на Библията трябва да бъде разширено, за да включва и техният опит с Божията преобразяваща и освещаваща благодат.

Накрая, „незаписаното тълкуване, която се намира във и между всички редове на библейските текстове“, разкрива стратегическата важност теологичните ангажименти на тълкувателя, когато Библията е приспособена към живия контекст на вярата. Свидетелството на Библията за Бога е разглеждано и анализирано като аналогично на собственото правило на вярата на тълкувателят. Никоя тълкувателна стратегия не трябва да бъде богословски неутрална; „да се практикува богословие, винаги означава да се практикува определена богословие.“ Божие слово, за което свидетелства Библията, е аналогично на правилото на вярата, изповядвано и изразявано по различен начин от конкретни и различни богословски традиции. По този начин, самокритичният уеслиански тълкувател търси смисъл в библейските текстове и истории, който съвпада с отличителните теми и по-дълбоката логика на уеслианския символизъм на Божието Слово, без да отрича, че същите тези текстове и истории, могат да дадат други значения на други тълкуватели от други богословски традиции.

Съществена характеристика на социалното местоположение на тълкувателя е богословската. Тоест, конкретните начини, по които живеем живота си на вяра, са формирани и оправдани от традициите на конкретни общности на вярата. Начинът, по който тълкувателят оформя богословското значение на Библията или как тя е свързана с онези вярващи в определена социална обстановка или духовна криза, се подхранва в рамките на отделна богословска траектория, независимо дали чрез формално обучение или чрез неформално преживяване. Например, разбирането на Уесли за Библията като тайнство на Божията благодат, влияе върху по-функционалния поглед върху неговото вдъхновение и авторитет. Отново, представата на общността за Божието спасение, нейният опит и нейната идея, възпроизвежда определена представа за богословско православие, която тълкувателите се стремят да поддържат чрез значенията, които правят от Библията.

Когато говоря за уеслиански прочит на Библията, тогава аз нямам предвид, че уеслианците просто приемат като нормативно някое конкретното прочитане на Библията от Уесли или се връщат към груба,

безкритична версия на доказателствения текст. По-скоро, специфичността на незаписаното тълкуване на уеслианската траектория се придобива по по-фини начини, на първо място, чрез живот и поклонение в общност от методисти, които се стремят да запазят и дори да привилегируют: уеслианското виждане за авторитета на Библията; уеслианския символизъм на *via salutis*, (виж <https://search.abv.bg/search.php?q=+via+salutis+-+meaning&c=google&s=3> Д.Пр.) който поставя акцент върху вярването в осветяващите човешки отговори на Божията оправдаваща благодат; върху уеслианска разновидност на християнската духовност, която е по-развиваща и емоционална; върху социална справедливост, която привилегира нашето служение на бедните и безсилните; върху обвързана с дълг съпротива срещу „почти християнство“ и в подкрепа на „практическа божественост“; и т.н. В този смисъл, уеслианската среда за четене на Библията трябва да търси онези специфични значения, които се появяват като естествен и логичен резултат от участието в общност от вярващи, чието учение и живот се ръководят от правило на вярата, съставено в отличително уеслианският контекст на наследството.

Този по-позитивен вид уеслиански „племенен“ подход, който не е нито защитаващ по интерес, нито е победоносен по тон, би трябвало също да подпомага по-самокритични и целенасочени четения на Библията, чиято цел е работа за хора и за тази конкретна религиозна традиция. Ако ролята на тълкуването е да предоставя суровия материал, който улеснява богословското размишление и християнското формиране, тогава библейските изследвания в уеслиански идиом би трябвало да разсъждават върху значението на Библията по начини, които по-тясно информират и по този начин формират уеслианско общение на вярващите. Независимо дали за да огорчат нашите утешени, или за да утешат нашите страдащи, ориентиращата грижа на уеслианските библейски изследвания би трябвало да се стреми към подхранване на разбиране за това, което Библията ни учи да бъдем уеслианци и да правим това, което уеслианците трябва да правят. Аз питам, къде се случва това в момента? Освен ако не направим това и не го направим добре, сериозните библейски изследвания нямат бъдеще в рамките на продължаващата уеслианска традиция.

Заклучителен призив

Както го описвах, тълкувателният проект пред библейските учени на уеслианското наследство е напълно интердисциплинарен. За да се случи това, настоящите дисциплинарни граници трябва да станат относителни. Всеки жизнен елемент от предложената стратегия за четене, изисква работата на други: контекстуални теолози от всяко социално място трябва да бъдат наети, за да помогнат на библейските учени да тълкуват теченията на съвременното общество; и систематични теолози трябва да бъдат събрани, за да помогнат на уеслианските библейски учени да разберат каква конкретна подредба на християнските вярвания лежи в епицентъра на уеслианската богословска традиция. Със сигурност, ако целта на уеслианската библейска наука е формирането на свят народ, активно ангажиран със свято дело, по-практичните проблеми на педагогиката и проповядването също трябва да имат гласове в тази общност на обяснение. Всъщност, ако се използва всеки един методологичен интерес на библейската наука, за да служи на целта на уеслианското богословско разбиране и на живеенето с вяра, той трябва да бъде активен сътрудник в това свещено обсъждане.

Вече няма теолог или библеист, няма академични или религиозни четения на Библията, няма критични или посткритични интереси към Библията, няма християнско духовенство или верни учени, защото всички са едно в Христос Исус.

6

Имали ли там съвременно Уеслианско тълкуване? от Джоел Грийн

В края на своя щателен анализ на книгата на Джон Уесли „Представа и употреба на Библията“, Скот Джоунс пише с надежда за обещанието за истински уеслиански поглед върху Библията, формулирано за нашето време. Първият белег на такъв подход, отбелязва Джоунс, би бил неговото високо възприятие за авторитета и вдъхновението на Библията. Това е очевидно дори за обикновения читател на Уесли, който може да бъде изумен от това, колко свободно Уесли е бил готов да приеме подигравателните етикети, насочени към него и неговото движение: библейски фанатици, библейски молци и подобни; и колко опростени могат да изглеждат неговите обръщения към Библията: „*Дайте ми ясно, библейско доказателство за твърдението си, иначе не мога да го позволя.*“ Колкото по-високо е възприемането на Библията обаче, толкова по-важен е въпросът за тълкуването – всъщност, толкова по-важни са двата въпроса: за валидността и приложимостта в тълкуването. Общностите, където се утвърждава авторитетът

на Библията, са непременно загрижени за валидността на тълкуването. На фона на подчертаванията на Уесли за авторитета на Библията, неговото обясняващо мото - „*обикновена истина за обикновени хора*“ - е с повишено значение.

Възможно ли е да се говори за Уеслианско тълкуване, за начин на четене на Библията, който е свойствен за онези, които намират своята идентичност в Уеслианската традиция? От една страна, самият въпрос представлява проблем за онези от нас, които са били отгледани с „научен метод“. Отвикнали от историческа критика, ние можем с основание да предположим, че самоличността на тълкувателят - независимо дали е Уеслианец, градски, испанец или какъвто и да е - **е без значение** за задачата на тълкуването. От една страна, тогава ние сме били научени да си поставяме за цел безпристрастни, незаинтересовани четения на Библията. „Какво означава това?“ – това е решаващият въпрос в съвременната ера на библейските изследвания – **той трябва да бъде отделен от, а не да бъде замърсен**, от нашето социално местоположение или богословските ни ангажименти.

От друга страна, въпреки официално позволените опити за изключване на читателските пристрастия, и анекдоти, отнасящи се до практиката на Уеслианското тълкуване, са лесни за документирание. Например, по времето, когато пишех докторската си работа, следдипломният семинар по Новия завет в Университета в Абърдийн прекара няколко месеца в четене на Посланието до Римляните. За мой късмет, семинарът беше воден от проф. И. Хауърд Маршал (*виж <https://www.thegospelcoalition.org/article/i-howard-marshall-new-testament-scholar-dies-at-81/> Д.Пр.*), убеден критик на редакциите и британски методист, който, може би несъзнателно, **се погрижи калвинистките тълкувания на Павел по въпроси, свързани с изкуплението или избирането, да бъдат спрени**. Това, разбира се, беше за голям ужас на калвинистите сред нас, които сигурно превъзхождаха уеслианците с разлика 7:1! Дори онези, които избягваха съвременните набези в тълкувателните отговори на читателите, се оказват привлечени от някои четива, вместо от други.

В същото време можем да се съгласим, че често е по-лесно да се забележи някое място на уеслиански прочит на Библията, **отколкото да се формулира тълкувание, което е отличително уеслианско**. Може би го познаваме, когато го видим, но как да формулираме това? Сегашната сцена в библейските и богословските изследвания предоставя възможност за празнуване и за свежо мислене по въпроси от този вид – въпроси относно практиката на библейските изследвания в рамките на и за религиозните общности. Всъщност, съвременните предложения за текстово-ориентирано, канонично-ориентирано, интердисциплинарно взаимодействие с Библията, които намират смисъл в свидетелството на Библията за Бога и за живота с вяра на Божия народ, подсказващ за тълкувание, която черпи дълбоко от кладенеца на собственото виждане на Уесли и за използването на Библията. Въпреки, че подчертавам важността на тези тълкувателни съображения, в това есе искам също да настоявам, че голяма част от това, което характеризира Уеслианското тълкувание, **трябва да е, че уеслианците го правят**. Казано по друг начин, уеслианският начин на тълкуване не може да се сведе до определен набор от техники; няма уеслиански апарат, в който да се хвърлят библейски текстове, да се завърти дръжката и от другата страна да се гарантира Уеслиански резултат. Това, което е необходимо, по-скоро е участие в библейското тълкуване на лица, формирани в Уеслиански общности.

Как тогава бихме могли да четем Библията като Уеслианци? Нека се опитам да придвижа мисленето си напред, като скицирам 4 тези.

Към съвременно Уеслианско четене на Библията

1. Да четем Библията като Уеслианци не означава да заемаме предкритична позиция по отношение на природата и тълкуването на Библията, а да намерим начини за критично отношение, които са в съответствие с характера на Библията като Библия. Характеристиките на библейските изследвания преди тектоничните промени в тълкувателните основи на 19-тия и началото на 20-тия век като „предкритични“, сега са многобройни. Реагирайки срещу средновековните начини на тълкуване, протестантските реформатори подчертавали единственото значение на Библията; тълковните наръчници разработвали критерии за одобрените четения – особено филологически, включително историческите изисквания, управляващи значението на думите. В началото на 19-тия век, нови акценти върху свързаните понятия за културен контекст и културна относителност принуждавали тълкувателите да подчертават разстоянието (*във времето и обстоятелствата Д.Пр.*) между текста и читателя и да тълкуват това разстояние предимно по исторически линии. Библейските изследвания започнали да посвещават енергията си на посредничеството на тази дистанция и това довело до различни форми на „висша критика“, характерни за историко-критическия образец, който доскоро държеше в хватката си академичните среди.

На фона на тези развития, ние не би трябвало да се изненадваме, ако чуем учениците на Уесли да казват за него, че в употребата си на Библията той „*не е бил критичен*“. Подобни обвинения обикновено оплакват факта, че Уесли е обърнал малко внимание на свещените крави на историко-критическия образец, особено на първоначалното значение на един Библейски текст, според (възстановения) исторически

контекст и/или (възстановеното) намерение на автора. Тогава човек може да предположи, че призивите за повторно присвояване на Уеслианското тълкуване може би най-добре обслужват дневния ред на един наивен примитивизъм, заинтересован от възстановяването на „предкритическите“ начини на тълкуване, или на тези, които се надяват да бъдат спасени от опасностите на съвременната, висша критика на Библията. Това не е така.

Тези, които оплакват предкритичния подход на Уесли към Библията и които биха си представили, че възстановявайки Уесли за библейските изследвания, означава ние да възприемем предкритични допускания и практики, грешат по поне 3 причини. Първо, самият термин „предкритичен“, когато се прилага към Уесли, е пренебрежителен анахронизъм, който е придобил силата си от предположението, че единственото легитимно четене на библейски текст е ориентирано към критични към традицията и исторически съображения. В сенките тук се крие заблудата на презентизма, на погрешното предположение, че нашите методи и състояние на знанието винаги еволюират в по-висши форми, така че начинът, по който се правят нещата в настоящето, е непременно по-добър от този в миналото. Но отхвърлянето на тълкуването на Уесли по този начин повдига важни въпроси относно целите на библейското тълкуване; по-специално, ако започнем от предположението, че поне една от целите на четенето на Библията е Библията да има формираща роля в онези общности, които се обръщат към нея като към Слово Божие, тогава бихме могли да заключим, че историческата критика не е била достатъчно „критична“!

Освен това, етикетирането на тълкуването на Уесли по този начин, пренебрегва степента, до която самият Уесли е участвал в проекта на Просвещението – отдавайки значение в своето богословско начинание на разума, ограничавайки авторитетния глас на Библията в отдаване подчинение на научните открития и дори - ангажирайки се с емпиричния метод на съвременната наука. Въпреки, че той се придържал към единството на Библията и е насочвал алтернативен курс на курсът на **действието** (*виж <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/deist> Д.Пр.*), неговата позиция не е била позиция на човек, хванат неподготвен, с глава, заровена в пясъка. За да вземем сериозно ангажираността на Уесли с Библията, това не бива да ни води до опростено приемане или отхвърляне, нито до защитна позиция спрямо науката.

Още по-голямо значение обаче има простата абсурдност да предположим, че единственият стил на четене, достоен за обозначението „критичен“, е историческата критика. Критическата традиция е много по-приобщаваща, отколкото хегемонията на историческата критика би могла да ни позволи да си представим. Някои четения са миметични (имитации на действителността) по теоретична ориентация, други са прагматични, трети са експресивни, а четвърти са обективни. Всяко от тях намира центъра на смисъла си на своето място – във „вселената“, в „произведението“, в „художника“ или в „публиката“ – и така, всяко по свой начин е критично, доколкото всяко се занимава както теоретично, така и изпълнителски с валидността на тълкуването. Библията е податлива на критично изследване по всеки от тези начини и, несъмнено, всеки има принос за нашето разбиране на тези текстове. Това обаче не означава, че всички са еднакво съвместими с нашето ангажиране с Библията като „книга на църквата“. Ако нашата цел обхваща религиозното значение на тези книги, какви начини на критично изследване са най-подходящи за нашата критична задача? По този въпрос, както ще разгледаме след малко, Уесли е полезен пътеводител.

Самият Уесли е бил способен да преценява конкуриращите се възгледи за библейските текстове в своята загриженост за валидността на тълкуването. Това, че той не е открил обосноваване в тълкуването в намерението на човешките автори на библейските книги, нито в света или традициите зад текста, не го прави некритичен или предкритичен. Нито пък е задължително да направи нас некритични или предкритични, нито да ни позволи да бъдем некритични или предкритични – тези от нас, които желаят да поемат нещо от уеслианската мантия на библейското тълкуване. Това, разбира се, повдига въпроса как Уесли се е включил в критичен начин на тълкуване? И това ни води до втората ни теза.

2. Правилно порицаната загриженост за „буквалното“ значение на Писанието позволява на Библията да предяви своите претенции към съвременните читатели и предоставя пространство за разнообразие в нашите стратегии за четене. Подобно на онези хора на протестантската Реформация преди него, Уесли отхвърля четирите смисъла на Библията (*какво казвам, в какво да вярвам, как да постъпя и на какво да се надявам. Д.Пр.*), характерни за голяма част от средновековното тълкуване, в полза на „простото, буквално“ значение. Той написал: „*Вие сте в опасност от ентузиазъм всеки час, ако се отклоните дори малко от Библията; да, или от простото, буквално значение на който и да е текст, взет във връзка с контекста.*“ Такъв акцент днес е изправен пред редица предизвикателства, две от които изискват незабавно внимание.

Първо, иновациите в тълкуването през 20-тия век са подчертали по-малко тълкуването като постигане на разбиране и повече като създаване на смисъл. Следователно, „Значението“ не е толкова за преследване и улавяне, колкото за култивиране, актуализиране и възплъщение. Едно от следствията на тази промяна обаче е, че тълкуването вече не може да се разглежда като обективно начинание и целият

тълкувателен процес се разглежда в някои среди като възплъщаващ в различна степен латентни идеологически ангажименти. В такава среда буквалното тълкуване намирихва на опити за игра на власт, насочена към маскиране на собствените ни ангажименти, докато те се представяни за Божии. Всъщност, хоризонтите на историята на тълкуването са помрачени от примери за използване на „буквалния смисъл на Библията“ за гнусни цели – ще назовем само 4 от тях - за да се подкрепи апартейдът в Южна Африка, класовото разделение във Великобритания, отношението към индианците в Съединените щати и почти глобалното пренебрегване на жените. Дори на такъв фон, въпреки това е спорно, дали може да се приеме правилно порицаното буквално тълкуване на Библията. Това би изисквало, първо, ние съзнателно да признаем реалността, че ние, уеслианците, не подходждаме към Библията по начин, който няма ценности, а го правим точно като уеслианци. Второ, трябва да си позволим, че въпреки че идваме с определени богословски, дори идеологически ангажименти към Библията, ние правим това за да „проникнем толкова дълбоко в текста, че дори тези предположения са поставени под въпрос, проверени са и са преразгледани от самия предмет [на Библията]“. С други думи, вниманието към буквалния смисъл на Библията за нас е едновременно с ангажимента към правото на Библията да говори против църквата.

Втората съществена пречка пред буквалното тълкуване на значението на Библията, е свързана с предизвикателството на всяко усилие днес да се разбере Библията по начин, който не дава привилегия на неговото историческо значение. Едно от наследствата от историко-критическата парадигма е, че основният акцент върху буквалното значение ще изглежда наивен за някои, неисторически или за други дори докетичен (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Docetism> - вярва, че Исус само привидно е бил човек Д.Пр.). Всъщност парадоксът, с който се сблъскваме като християни, четящи Библията, е по-сложен, отколкото е допускала историческата критика. За християните, Библията има за свой основен обект за разглеждане не „светът на събитията зад текста“ (както в стария историцизъм), а природата на Бога и живота пред Бога. Съответно, ние трябва да се даде предимство на текстово-ориентираните четения на библейското повествование. В същото време, християнската вяра е по съществува си възплътена, така че никога не можем да се задоволим с гностициращите тенденции (*стремежа да разберем всичко Д.Пр.*) на новите литературни четения на библейското повествование.

Разглеждано в тази светлина, буквалното четене на Библията не споделя с историческата критика ангажимента за намиране на значението зад текста. Нито пък можем да следваме Уесли и други от неговото поколение в стремежа си да установим значението, вложен от авторите на тези библейски текстове. Библията е съставена от самия текст, така че загрижеността за буквалното значение е свързано, така да се каже, преди всичко със значението, очаквано от текста. Съответно, „валидността в тълкуването“ би се измервала с това, как дадено тълкуване (а) обяснява текста в окончателната му форма; (б) обяснява текста като цяло и е съобразено с целия текст, без да маскира злощастни аспекти на текста, които продължават да преследват тълкувателя; (в) отчита културната вкорененост на езика, отхвърляйки обяснителният империализъм, който приема, че всички хора навсякъде и във всички времена са тълкували своя жизнен свят така, както ние; (г) е съобразено със себе си; и, за Уеслианските християни; и (д) е съгласувано с Правилото на вярата (виж по-долу).

А какво да кажем за историята и историзма в тълкуването? Като се фокусираме толкова изцяло върху текста, дори когато го разглеждаме като продукт на определен социокултурен контекст, не сме ли възприели начин на текстова ангажираност, който в най-добрия случай е наивен, а в най-лошия - докетичен? В отговор можем да се запитаме: Кое е по-наивно – предкритическото предположение, че всичко в Писанието се е случило точно по начина, по който е описано, или критичното предположение, че тълкуването може да бъде отрязана от събитията/фактите чрез прецизните инструменти на историко-критическата парадигма? Кое е по-наивно - историцизмът на Джон Уесли или историцизмът на научно начинание като днешния Семинар за Исус? Всъщност, както философите на историята твърдят от десетилетия, историческата критика ни е оставила да се хващаме за фалшиви алтернативи. Проверката и разказът неизбежно вървят заедно в истинската историография, така че всяко едно изречение носи със себе си както обясняваща, така и документална сила. Несъмнено именно тук, в борбата за нов историцизъм, е необходима още работа, но това не омаловажава реалността, че едно Уеслианско тълкуване на Библията не може да обхване нито стария историцизъм, който продължава да занимава много от нашите колеги, нито новия литературен формализъм, който възникна като негова противоположба.

Накрая, по отношение на интереса на Уесли към буквалното значение, е важно да помним, че за Уесли това разбиране за Библията е било основано не само на човешките автори, но още повече, в намерението на единствения автор на Библията, на Бога. Следователно, буквалното значение трябва да съвпада с общия тон на Библията – акцент, който ни въвежда в нашите последни две тези, едната, занимаваща се с „аналогията на вярата“, а другата - с „мялата Библия“.

3. За разлика от историко-критическия образец, която отдава привилегия на познавателните

цели, Уеслианското четене на Библията ще се характеризира със своите спасяващи цели. За Уесли, ясният смисъл на Библията би бил тълкуван във връзка с великата история на Библията. В действителност, тази история за Уесли не е била една, а две. От една страна, има всеобхватната история, преминаваща от сътворението към новото сътворение, която поставя своя отпечатък върху всеки библейски текст. Колкото и важно да е това, по-критичната история за Уесли е бил спасяващият напредък на човека, идващ към вярата и движещ се към съвършенство. По този начин, за Уесли, целта на библейското тълкуване е единствена: *Аз искам да знам едно нещо, пътят към небето - как да стъпя безопасно на този щастлив бряг. Самият Бог е благоволил да преподава пътя: точно за тази цел Той дойде от небето. Той го е записал в книга. О, дайте ми тази книга! На всяка цена, дайте ми Божията Книга! Имам я. Тук е знанието, което е достатъчно за мен. Нека бъде homo unius libri - „човек на една книга“* (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Homo_unius_libri Д.Пр. В Негово присъствие отварям и чета Неговата Книга; за тази цел, да намеря пътя към небето. Озадачаващо, колкото и обезпокоително е, че някой, толкова напълно е отдаден на социалната природа на християнската вяра, на съвещаването, т.е. на еклесиологията, на науката за църквата (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Ecclesiology> Д.Пр.), за която Уесли е заслужено прославен, е можал по този начин да подчертае практикуването на четене на Библията в самота и именно тук една съвременно Уеслианско тълкуване би могло да предложи коректив на собствената реторика на Уесли. Ключовият въпрос пред нас в този момент обаче, се крие другаде, по отношение на това, как мотивът за спасителното пътуване, толкова централен за Библейското тълкуване на Уесли, би могъл да стане действащ в едно съвременно тълкуване.

Първо, просто трябва да разберем, че приемайки като факт спасяващата цел за четенето на Библията, Уесли едва ли би могъл да се окаже по-не в крак с основния поток на библейското изследване, което скоро щяло да разцъфне. Различните начини за критика на традицията, които впоследствие били развити и практикувани, били ориентирани към противодействие на видит „заинтересовано“ тълкуване, който Уесли твърдял за себе си. За много учени-критици от 20-тия век, признаването на търсенето на съвременно значение е достатъчно, за да отрови водата. Не е изненадващо тогава, че гласовете, оплакващи неуместността на съвременната Библейска критика за богословската задача, за етичното разговоряне, за омилетиката, публичното проповядване (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Homiletics> Д.Пр.) и други подобни, станали толкова широко разпространени и все по-живи. Ако, както би казал Карл Барт, (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Karl_Barth Д.Пр.) систематичната теология „не пита какво са казали апостолите и пророците, а какво ние трябва да кажем въз основа на апостолите и пророците“, не е чудно, че систематичните богослови обикновено гледат подозрително на съвременната библейска наука. Ние, библейските учени, като цяло предоставяме малко достъп до „това, което са казали апостолите и пророците“, тъй като (а) библейската наука е приела прикритието на професия, отворена само за специалисти, ръководени от утвърдени процедури, и (б) съвременният модел на изследване е изобразил „странния свят на Библията“ като дълбоко отдалечен от нашия собствен свят, така че естеството и уместността на твърденията за истинност в Писанието са (почти?) невъзможни за обсъждане. Следователно, ако върнем „Уеслианското“ в библейските изследвания, ще се окажем, че плуваме много срещу течението.

Второ, за щастие, преоткриването на читателя във философското тълкуване, ни предоставя средство за плуване срещу точно такава течение. Както Волфганг Изер и Умберто Еко (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Umberto_Eco Д.Пр.) ни помогнаха да разберем, че текстовете не са само-тълкуващи се, семантично запечатани, машини за създаване на смисъл. Според Еко, текстове като тези в Библията, се характеризират с поканата към читателите „да вършат работата“ заедно с автора, така че текстовете да могат да постигнат жизненост, която не може да бъде сведена до познавателната област. По-скоро те се осмислят в лично и колективно изпълнение (на текстовете). Изер отбелязва, че разказните текстове – неспособни да очертаят всеки детайл, дори в сюжета – неизбежно се характеризират с празнини, които трябва да бъдат запълнени от читателите; дори ако текстът ръководи този процес на „запълване“, различните читатели ще пресъздадат нишките на текста по различни начини. Следователно, както за Еко, така и за Изер, текстовете са способни на набор (макар и не на безкраен брой) възможни, валидни значения, в зависимост от това, кой извършва четенето, от какви гледни точки чете, какви правила за четене предпочита и как по друг начин участва в създаването на значимост.

Как тези теоретични размисли са приложими за Уеслианското четене на Библията? Голяма част от това, което прави едно четене Уеслианско е, че тези, които четат, са възпитани в Уеслианската традиция да се дава привилегия на някои богословски категории пред други - например стремежът към святост и първенството на благодатта. За хора като Изер и Еко, в известен смисъл, вижданията за четенето, (а) показват абсурдността на четенето като „откриване на смисъла“, замествайки го с идеята за четене като текстово направлявано производство и изпълнение, и (б) показват как нашето четене на Библията е и може легитимно да бъде само-осъзнателно Уеслианско по отношение на целите на нашите обяснителни стратегии и навици. Както Мак Стоукс интуитивно е разбрал, нашето наследство като Уеслианци, оформя нашето

четене на Библията като Уеслианци. Ние четем **с постоянно око към „пътя на спасението на Библията“** и правим това по начини, ориентирани към непрекъснатото формиране на Божия народ в святост.

Това не означава, че нашите четения като Уеслианци са цялостни или че те са единствените възможни начини за тълкуване на текстовете, но показва как от различни общности на четене можем да чуем един и същ модел на думи в нови тоналности. Нито пък одобрява всяко четене като еднакво валидно, но показва по един важен начин, как различните видове четения на един и същ текст могат да претендират за легитимност.

4. Накрая, в своето занимание с Библията, Уеслианците вече **не могат да допускат зловните разделения**, които са определили нашата богословска карта; **разделения между библейските изследвания и систематичното богословие, между библейските изследвания и етиката, между библейските изследвания и проповядването и т.н. - такива стени трябва да бъдат разрушени**. Обаче, от гледна точка на Уеслианците, най-жалка е барикада, **която разделя изучаването на Стария завет от изучаването на Новия завет**. Подобно на разбирането на Уесли **за спасителната цел** на библейското тълкуване, така и неговият акцент върху **„цялата Библия“**, е добре документиран и широко признат. От една страна, тази фраза се отнася до **„единството на Библията“** според аналогията на вярата, чието ядро е святата любов. От друга страна, тя се отнася до неговата идея за единството на Библията — една Библия, два Завета. (*Както човека има два крака. Д.Пр.*) Въпреки, че би било анахронично да се разглежда Уесли като ранен поддръжник на каноничната критика, все пак може да се наблюдава, че този, който преминава толкова лесно от един Завет към друг и който намира свидетелство за Божията цел еднакво в Стария и Новия Завет, със сигурност би намерил много неща за критикуване към църква, която в толкова много области е доказала, че е дете на Маркион (*виж https://en.wikipedia.org/wiki/Marcion_of_Sinope Д.Пр.*) и на академия, **която толкова лесно приема за даденост, разделянето на библейските изследвания на заветни специализации**.

Аналогична критика несъмнено би възникнала от Уесли, пасторския теолог, относно лекотата, с която разделяме богословското образование, **сякаш изучаването на Библията естествено трябва да се извършва в относителна изолация** от изследването на социалното свидетелство на църквата, например. Човек би могъл да настоява, че богословското образование задължително изисква студентите да вършат работата по интеграция. Човек би могъл да твърди още, че нашите обучаващи се пастори трябва да знаят нещо за Библията, преди да са в състояние да я интегрират с изучаването и работата на пасторските грижи или духовното напътствие или богословската етика. Но този аргумент **изоставя собствения си, основополагащ ангажимент към определена епистемология (теория на познанието Д.Пр.) и педагогика**, които Уесли би намерил за изключително чужди. Той повдига въпроса дали вярното изучаване на Библията може да бъде нещо различно от размисъл върху пасторските грижи, духовното напътствие, богословската етика и т.н. Практиката на **интердисциплинарност** (*виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Interdisciplinarity> Д.Пр.*) е способна на концептуализация и практикуване по по-органични начини отколкото този.

Въпреки че Уесли не се е сблъсквал с подобни проблеми в своята историческа ситуация, все пак може да кажем, че той е осигурил път напред в нашата борба. Това е свързано с неговия ангажимент към „обсъждания“. Дори и да не можем да върнем часовника на академичната специализация, можем да намерим по-органични и динамични начини да се ангажираме в жизненоважна дискусия, дори през стените, които ни разделят в нашите дисциплинарни ангажименти и практики.

Заклучение

За тези, които имат очи да видят, съвременният пейзаж е затрупан с развалините на експеримента на Просвещението, който е проникнал в цялостния ни живот и в жизнения ни свят по начини, признати и непризнати. Сигурните резултати от съвременната наука са много по-несигурни и времето е узряло за тълкувателно размишление на нови фронтове. Ние откриваме, че годините, които ни разделят от Уесли, не във всеки случай са били благоприятни за нашето разбиране и ангажиране с Библията. Връщането към Уесли, сякаш 21-вия век може да бъде 18-ти, или сякаш 18-тия век не се нуждаел от корекции на тълкуването, които щели да дойдат, може да не е достоен стремеж, но това не изисква да изоставим представата и използването на Библията от Уесли, като експонати в музей. Ние живеем във време, изпълнено с нови възможности. В опитите си да реализираме обещанието на нашата епоха, би било добре да се поучим от някой, който е стоял при по-ранен извор, за да усвоим неговата мъдрост в това ново време. Размишлявайки върху библейското изучаване в духа на Уесли, ние сме призвани **да разхлабим хватката си**

върху традицията на съвременната библейска наука и **да разхладим нейната хватка** върху нас, за да можем да участваме във форми на библейско изучаване, които приемат с най-голяма сериозност нашето място в църквата, и по-точно - в рамките на Уеслианската традиция на църквата.

7

Борбата на евангелизма – познавателен казус- от Бари Л. Калън

За повечето християни, особено за консервативните протестанти, Библията е авторитетна отправна точка за определяне на православната същност на вярата. Съществува например **Уеслианският четириъгълник** - Библията, разума, традицията и християнския опит (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Wesleyan_Quadrilateral, Д.Пр.) , който Ранди Мадокс обяснява полезно като „*едностранно правило на Библията в рамките на тристранното тълкуване на разума, традицията и опита*“. ¹ Всички тълкуватели използват всички тези елементи в своите библейски препратки и разбирания, но в различна степен и начини.

Наличен е поучителен казус за подчертаване на важните въпроси за Библейския авторитет и тълкуването. Ранната преподавателска и писателска кариера на Кларк Х. Пинок (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Clark_Pinnock Д.Пр.) фокусира основно вниманието си върху тази значима област на библейския авторитет. От 70-те години на миналия век до днес той преминава от яростен защитник на реформирания фундаменталистки възглед за Библейското вдъхновение и авторитет до внимателно нюансиран, макар и все още вкоренен в откровението, възглед за Библията, напълно съвместим с Уеслианската богословска традиция. Неговата основна промяна **във виждането** добре подчертава една важна борба на съвременния евангелизъм.

Преход от техническият фундаментализъм

Между книгите си „Защита на библейската непогрешимост“ от 1967 г. и „Принципът на Библията“ от 1984 г., Кларк Пинок очевидно е бил на пътешествие по отношение **на разбирането си за точната природа на разкритата истина**. Както в началото, така и по-късно, по време на това пътуване, той се е грижил дълбоко и е говорил убедено за реалността на Библейското откровение като централен принцип, върху който почива християнската вяра. Обаче той направил значителни корекции в собственото си мислене по пътя, корекции, които намирал за оправдани и важни, такива, които някои от неговите евангелски колеги сметнали за съмнителни и дори неприемливи. Той винаги се считал за отдаден и лоялен евангелист. Накрая се очертал като самопровъзгласил се миротворец по спорната тема за природата на авторитета и тълкуването на Библията. Неговият път по тази тема хвърля светлина върху съвременния евангелизъм и ключовата роля, която Уеслианските начини на четене на Библията имат и биха могли да играят.

От особено значение за Пинок е „*скептичното отношение към уникалния авторитет и уместност на Библията*“. В тази област на безпокойство, той смело стъпвал, първоначално готов да защити приетата за доказана техническа, фундаменталистка и откровенска цялост на Библията срещу всички новодошли. По-късно той установил, че преразглежда критично някои твърдения за природата на собствената му енергична защита и за мотивациите за нейната интензивност. Влиятелното периодично издание „**Christianity Today**“ (виж <https://www.christianitytoday.com/> Д.Пр.) помогнало безпогрешността да се превърне в белег на евангелската автентичност, дори когато Франсис Шефер (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Francis_Schaeffer Д.Пр.) (превел съм книгата му „*Той е там и Той не мълчи*“. Можете да я намерите на <https://methodist.bg/%d0%ba%d0%bd%d0%b8%d0%b3%d0%b8/> Д.Пр.) настоявал, че това е вододелът на евангелската вяроност. Това периодично издание някога възхвалявало непоколебимата вяроност на Пинок, заявявайки, че неговото „*безкомпромисно предизвикателство към водещите настоящи богословски идеи ще бъде приветствано от хора, които притежават, но не могат адекватно да изразят презрение към ирационалните абстракции, обхванали църковната интелигенция*“. По-късно, това списание щяло да предприеме много по-предпазлив подход към стойността на приносите на Пинок, сякаш оценявайки „*ревизирания*“ Пинок по начин, подобен на заключението на Хенри Холومان през 1986 г. В „*Journal of the Evangelical Theological Society*“ Холومان похвалил Пинок за умелата му критика към „*либералната теологична ревизия*“ с неговото „*категорично отричане на принципа на Библията в класическия смисъл*“, но въпреки това настоявал, че „*за съжаление предложението от Пинок принцип на Библията с неговия много снизходителен възглед за непогрешимостта, не предлага на евангелистите Библейски обоснована и логически последователна позиция, за да стабилизира християнската вяра и да устоява на атаките на разрушителната Библейска критика*“.

Пътят на Пинок към обновление в евангелското разбиране на Библейския авторитет го отвел, за да използваме собствените му термини, от „*философски библейзъм*“ към „*прост библейзъм*“. Тази пост-модерна промяна започнала с ранна загриженост за проверими данни за откровения, които можели да говорят със сигурност на света. Той е защитавал допускането за дадени от Бога предложения за истини, които биха могли да спасят човечеството от относителността. Пътуването по-късно го отвело до фокус,

който той винаги имал в зародишен начин, но който станал доминиращ за него и сега му е липсвало тежкото фундаменталистско покритие. Под получения „прост библейзъм“ Пинок има предвид „насладата, която евангелистите изпитват от размишлението върху Библията и подчинението им на него. Те изпитват огромна благодарност за това благодатно средство, което Духът е дал на църквата, за да я екипира. Библията е дар от Духа и евангелистите искат да бъдат отворени за всичко, което Бог казва в този текст. За тях Библията е осезаемото тайнство на Божието Слово, което ги храни като мляко и мед. Не теория за Библията, а простият библейзъм е основният инстинкт, че Библията е изключително полезна и преобразяваща, жива с Божия дъх. Без да е свободна от всякаква трудност, Библията въпреки това дава ефективно свидетелство за Исус Христос... Въпреки че се нуждае от разумна вяра, простият библейзъм не е прекалено загрижен за издигането на рационални основи в съвременния смисъл. Този смисъл отразява пост-модерната липса на тревожност относно такива основи и се задоволява с меки, а не с твърди рационални опори.“

За да започне кариерата си през 60-те години на миналия век, Пинок бил предимно бдителен пазач на „сигурната библейска истина“. Скоро той отишъл до мястото, където по-голямата част от енергията му била изразходвана по начини, различни от това да издържа на „атаките на разрушителната библейска критика“. Той е започнал да „слуша“ Библията, научавайки всичко, което е могъл, не отбранително, а открито и очаквайки. Подобно на Уеслианската традиция, той се отворил както за историческото, така и за съвременното дело на Божия Дух.

Независимо от твърдата си отдаденост на разкритата истина, която Пинок свързвал директно с библейския авторитет и все още определял умишлено, чрез употребата на думата „непогрешимост“, той остава в творческо движение по темата. В началото на 70-те години на миналия век той станал по-способен да овладява ентузиазирания си кръстоносен поход и да прави всяка необходима конфронтация все по-конструктивна. След това дошли трите години на преподаване на Пинок в колежа „Риджънт“ във Ванкувър, Канада (1974-77), където той от личен опит познал свободата да търси и да бъде гравивен. В този контекст, той бил силно повлиян от книгата на Стивън Дейвис „Дебат за Библията: Безпогрешността срещу непогрешимостта“, която открито оспорвала определени предположения за библейската непогрешимост, поддържани тогава от Пинок. И така, Пинок започнал внимателно да преглежда и преразглежда предпазливо възгледите си за непогрешимостта (на Библията). Той все по-често поставял под въпрос открито определени традиционни защити и изрази за непогрешимост, ценени от много консерватори. В ранния си период на фундаментализъм, той се облягал на 2Тимотей 3:16-17, единственото място в Писанието, където се среща думата „боговдъхновено“ (theopneustos). Но сега, като „нов евангелист“, той гледал отвъд въпроса за вдъхновението, за да оцени и акцента на Павел върху практическата духовност – боговдъхновеното е „полезно за поука, за изобличение, за поправяне, за наставление в правдата, за да бъде Божият човек усъвършенстван, съвършено подготвен за всяко добро дело“. Тоест, Божият Дух диша през текста, за да преобрази вярващите в зрели и послушни ученици. Фокусът трябва да бъде по-малко върху текстовите технически подробности от миналото (оригиналният текст вече не е изцяло достъпен) и повече върху вярната и трансформираща актуалност в настоящето.

Веднага става очевидно, че реформирането на един ценен елемент на фундаментализма, като библейската непогрешимост, ще бъде в най-добрия случай бавно и болезнено. Пинок бързо се озовал остро критикуван от някои традиционалисти, включително Харолд Линдсел, който по-рано смятал Пинок за ценен съюзник в „битката за Библията“. Пинок започвал това, което щяло да стане негово обичайно преживяване – ходене по въже, обяснявайки на либералите защо се правят толкова малко ревизии, а на фундаменталистите – защо има толкова много. Спомняйки си двамата си ранни ментори, Ф. Ф. Брус и Франсис Шефер, Пинок би характеризирал промяната си през 70-те години на миналия век, като преход от войнствения рационализъм (твърдение, че всичко може да бъде разбрано чрез разума и логиката, както е например в математиката. Д.Пр.) на Шефер към по-примирителното научно изследване на Брус „отдолу нагоре“. (Историческата наука отдолу нагоре – вкоренени в щателно изследване на текста и на историческия контекст – вместо да се налагат догматични рамки отгоре надолу Д.Пр.) Неговият ход имал сходство с друга ключова фигура в неговите очи, К. С. Луис (виж https://en.wikipedia.org/wiki/C._S._Lewis – превел съм неговата книга „Обикновено християнство“. Можете да я намерите на <https://methodist.bg/%d0%ba%d0%bd%d0%b8%d0%b3%d0%b8/> Д.Пр.) Според Бруст, този англичанин представлявал разумен, здравомислещ подход към християнската вяра, обогатен с прекрасни видения и със способността да се живее с неясноти.

Какво се намесило, за да промени възгледа на Кларк Пинок? Неговото собствено обяснение е, че е осъзнал, че е „раздул библейските твърдения за вдъхновение в интерес на един рационалистичен модел... Аз бях ангажиран с това да накарам Библията да казва повече, отколкото Тя искаше в интерес на моята система.“ Всъщност, за него рационализмът на една схоластическа богословска система бавно се разпадала в светлината на засиленото оценяване на динамичната работа на Духа във връзка с библейските

автори/редактори и собственото му мислене и живот (и потенциално - мисленето и живота на всички съвременни читатели на Библията). Такава божествена работа оказала съществено влияние върху възгледа на Пинок за библейското откровение и тълкуване. Сега той потвърждавал прогресивността на откровението и следователно, необходимостта тълкувателят да обърне внимание на буквата, духа и насоките на принципите на текста. По този начин, с помощта на Духът, човек „*може да се наложи да отиде отвъд Библията, за да осъществи неговите намерения*“. Пинок стигнал до осъзнаването, че Исус и апостолите, макар и да са имали високо мнение за Библейското вдъхновение и авторитет, са използвали текста по по-практични и гъвкави начини, отколкото обикновено са допусkali вярващите в абсолютната безгрешност на Библията. Сега той бил отворен към по-възприемчив подход към текста, който избягва склонността към напрегнато тълкуване, наложено от предварително установена теория. Той е бил подпомаган от учени като Едуард Фарли и Джеймс Бар да осъзнае без смущение, че Бог всъщност е дал Библията в човешки форми и езици.

Както все повече се е струвало на Пинок, на Библията трябва да бъде позволено да преподава Божията воля и изход от нейното характерно разнообразие, а не от наложената ѝ еднообразност. Робърт Джонстън разсъждава по следния начин върху причините за по-широкото използване на термина „безпогрешност“ от Пинок: „*Перфектната безпогрешност на несъществуващите автографи е абстракция, която за Пинок умира от хиляда квалификации. По-важното е, че тя не успява да докаже динамичния авторитет на настоящия текст.*“ В края на краищата, Духът е този, който кара читателя да бъде възприемчив към „*излишъкът на смисъл*“ на текста, отбелязва Пинок и „*каквато и да е причината, акцентът върху Духа е забележимо липсващ в литературата за безпогрешността.*“

Силата, която може да освободи посланието на Исус за нуждите на живота днес, е Библията, четена с мъдростта и силата на Духа. Прекомерното фокусиране върху предполагаемата необходима точност на всички текстови детайли, колкото и незначителни да са те, може лесно да стане не работещо. Нараствало осъзнаването, че за много вярващи, стриктното придържане към доктрината за непогрешимост застрашава, вместо да защитава, евангелската вяра. Съответно, Пинок похвалил полемиката срещу непогрешимостта на Стивън Дейвис от 1977 г. за неговата „пастирска служба“ на онези, които са обезпокоени от незначителни трудности в Библията, но които, въпреки това, са дълбоко отдадени на библейски основана евангелска вяра. Теорията за безпогрешността понякога оставя такива хора на заден план, „*ако дори един единствен момент, колкото и незначителен, е под съмнение*“. Целта на божественото откровение със сигурност е човешкото преобразуване. Хората трябва да бъдат променяни, а не изоставяни поради стремежът им с разума си да го разберат, вместо да го възприемат с вяра.

От новата си академична позиция в Богословския колеж „Макмастър“, през 1977 г. Пинок започнал да отразява своята зряла мисъл пред все по-широка християнска публика и пред нарастващ набор от възможни последствия. Относно вдъхновението и авторитета на Библията в съвременния свят, той вече установил 3 общи позиции в рамките на евангелизма. Първата, неговото лично наследство, се съсредоточава върху войнствена защита на практически безусловна библейска непогрешимост, безпогрешна Библия, за която се предполага, че е основната котва на истинското християнство. Втората позиция активно се противопоставя на подобна строгост. Въпреки, че са малцинство сред евангелистите, тук е имало видни имена, включително и уважавания учител на Пинок, Ф. Ф. Брус (виж https://en.wikipedia.org/wiki/F._F._Bruce Д.Пр.) от Манчестърския университет в Англия. Тези мислители поставили под въпрос предположението за научна прецизност и точност, обикновено свързвани с непогрешимост, твърдейки, че подобен манталитет за непогрешимост е модернистичен подход, неподходящ за библейския текст и той не е доказан в начина, по който Библията третира собствения си материал или в това, което твърди за себе си. Те виждали вдъхновението като „*много по-малко формално и по-практично дело*“, Божие действие в името на достатъчността на Библията, предназначено да „подхранва и наставлява църквата за нейната вяра и живот, а не да [гарантира] абстрактно съвършенство“ по отношение на техническите подробности на текста му или случайните ѝ препратки към въпроси извън централния му интерес.

Третата позиция, която до 1978 г. става собствена на Пинок, включвала предпочитание към думата „непогрешимост“, но само след промяна на определението му, така че да се вземат предвид някои библейски явления, несъвместими с никакъв абсолютен възглед за безпогрешен текст (като наличието на семитска космология, варианти на паралелен материал, появяващ се в синоптичните евангелия и др.). Самата книга на Пинок „Библейско откровение“ (1971 г.) е представителна, както скоро ще бъде и неговата „по-мека“ книга „Достатъчно основание“ (1980 г.), а след това и основният му труд „Принципът на Писанието“ (1984 г.). В книгата си от 1984 г. той преосмисля авторитета на Библията в светлината на нейното свидетелство за себе си, включително както нейния божествен и човешки характер, така и нейната духовна динамика. Неговият стил на аргументация е по-малко рационалистичен от по-ранните му апологетични произведения, а позицията му е по-малко строга и по-нюансирана форма на „непогрешимост“. От една страна, той признавал необходимостта да се работи с библейския текст такъв,

какъвто е, а не с абстракцията на идеален текст („автографите“), който Бог не е избрал да даде на църквата през вековете. Той смятал, че благоговейно проведената критична наука има своето място, както и динамичното четене, водено от Духа, на библейския текст. От друга страна, подобна наука и тълкувателен фокус не омаловажават факта, че Библията е истински авторитетна в това, което възнамерява да учи. Има обективно съдържание на библейското откровение, което би трябвало да предупреждава както срещу скептична и субективна библейска критика, така и срещу всеки фокус върху Духа, който се дистанцира от контрола на разкрития библейски текст. Думата „непогрешимост“ може да бъде запазена легитимно, заключил Пинок, когато е дефинирана като „**метафора** за решимостта да се доверим напълно на Божието Слово“.

Пинок сега защитава потенциално неудобна и със сигурност противоречива средна позиция, критикувана от защитниците и на двете други позиции. Той оценява произтичащата от това неловкост по следния начин: „*Войнствените защитници подозират, че те [и аз] смекчаваме убеждението за непогрешимост, близо до безсмислие, а леви протестанти като Джеймс Бар осмиват усилията да бъдем критично честни и все пак да запазим библейската непогрешимост под каквато и да е форма.*“ Независимо от критиките от представители на двете алтернативи и нарастващата му готовност да квалифицира внимателно, точното значение на собствената си позиция за непогрешимостта, Пинок продължавал да твърди поне това: „*Библията, а не модерността, е нормативна и нашите мисли трябва да бъдат оформени от нейното учение, а не обратното. Само като признаем това, ние можем да предотвратим откровението да бъде погребано под отломките на човешката култура и мнение, и да излезне като освобождаващо Слово извън човешката ситуация.*“

До 1984 г. той говори от гледна точка на „библейския принцип“, с което има предвид, че Библията трябва да се разглежда като Божието писано Слово. Бог „ни е съобщил авторитетно по онези теми, за които Библията учи... и ние, вярващите, доброволно се подчиняваме на това правило на вярата“. Библията е „съдържателен езиков депозит“, който се обръща към нас с Божия авторитет, депозит, който не бива да се свежда до просто израз на човешкия опит и традиция“.

Делвин Браун правилно отбелязва, че Принципът на Пинок за Библията „е както вътрешна самокритика на консерватизма, така и външна критика на либерализма“. За Пинок, непогрешимостта е започнала да означава, че на Библията можем да имаме доверие в това, което тя учи и което умишлено потвърждава. Ключов пасаж като 2Тимотей 3:15-16 упълномощава твърда вяра в поучителната значимост на Библията по въпроси, свързани с човешкото спасение, но не непременно в незначителни въпроси, несвързани с необходимостта от основата и практиката на нов живот в Исус Христос. Цялото Писание трябва да се счита за авторитетно, но характерът на авторитета е относителен спрямо действителното съдържание и форма на всеки даден текст. Онези части от Библията, които ясно целят да преподават Божиата воля, съставляват ядрото на авторитетната Библия. Християнинът трябва да приеме Библията като учител по начин, съвместим с многообразието, което Библията съдържа. Например, начинът, по който Новият завет използва еврейския Стар завет ясно показва, че един текст може да притежава „излишък от смислов потенциал, който надхвърля значението, което е имал първоначално“. Първоначалното значение трябва да бъде котва на тълкуването, но под ръководството на Светия Дух „значението на текста за нас трябва да бъде изследвано... Картината е картина на канон, в която истината се разкрива постепенно и диалектично.“ Библията остава нормата на вярвания и трябва да се противопостави на либералните реформатори, които „са в бунт срещу съдържанието на Библията и са решени да я адаптират към „сърбящите“ уши на настоящето.“

Пинок със сигурност беше иновативен и в пътешествие; той очевидно не бил бунтарски и антибиблейски. За него било от решаващо значение, едновременно да утвърди авторитета на Библията по принцип и да го дефинира внимателно.

Той се стремял да заеме средно положение по един решаващ и сложен въпрос. Той се движел в посока, силно съвместима с Уеслианския/свят начин на четене на Библията.

Предизвикателството на тълкуването

Пинок твърдо приемал, че истинското християнство зависи от вложена истината, веднъж дадена на светците, истина, която трябва да бъде поддържана и приемана чрез вяра. Поради това той твърдо се придържал към „хоризонтът на текста“ на вярата, въпреки очевидната роля, която винаги е играел „хоризонтът на читателя“. Обаче проблемът, който той сега вижда е, че евангелистите, за които Библията е от изключителна важност, „са изразходвали много енергия за защита на авторитета или непогрешимостта на Библията и [са] обърнали малко внимание на също толкова важния въпрос за нейното тълкуване“. Всъщност, те често са проявявали „наивност в тълкуванието“, която заплашва „да вкара значението на текста в обхвата на това, което ние искаме той да каже“. Текстът не е там, за да изпълнява човешки поръчки и не означава това, което читателите искат да означава. Но тълкуването не е

лесен процес, отчасти защото „Библията не е скучен текст, а симфония от гласове и акценти“. По този начин, сега Пинок се поставя в категорията „непогрешимост на целта“, която позволява както значително нюансиране на специфичните текстови значения на непогрешимостта, така и продължава да подписва декларацията на Евангелското богословско дружество, която потвърждава, че „само Библията и Библията в нейната цялост, е написаното Божие Слово и следователно, е непогрешима в оригиналният ѝ текст“. (Превел съм книгата „Мога ли да вярвам на Библията“ от Р. Ч. Спроул. Можете да я намерите на <https://methodist.bg/%d0%ba%d0%bd%d0%b8%d0%b3%d0%b8//> Д.Пр.). Той всъщност предпочита формулировката на Лозанския завет, която казва, че Библията е „непогрешима във всичко, което твърди“, или формулировката на Чикагското изявление за Библейската непогрешимост, което казва: „Отричаме, че е уместно да се оценява Библията според стандарти за истина и грешка, които са чужди на нейната употреба или цел“. С други думи, Библията може да съдържа случайни видове грешки, но не учи на такива грешки.

Ясно е, че до 80-те години на миналия век, Пинок се отворил за съвременната библейска наука до степената, която преди това е отхвърлял. През 1968 г. той предупреждавал южните баптисти за новите учители в техните редици, които „намерили за целесъобразно да отхвърлят историческия висок възглед за Библията и да приемат омаловажената ѝ версия... Науката е дар от Бога. Но учените са грешили отново и отново, докато Библията никога не е грешила!“ На следващата година той се присъединил към преподавателския състав на Евангелското богословско училище „Тринити“ (Светата Троица) и потвърдил твърдение му за вярата, първа точка от което била: „Вярваме... че Библията, както Старият, така и Новият Завет, е вдъхновеното Божие Слово, без грешка в оригиналният му текст, пълното откровение на Неговата воля за спасението на хората и е Божественият и последен авторитет за цялата християнска вяра и живот.“ Но през 80-те години на миналия век той вече е ограничил точното значение на „подходящо потвърждаване на непогрешима Библия“, настоявайки, че „ограничаване“ и „намаляване“ се различават по значение. Според него, авторитетът и надеждността на Библията не са били намалени по този начин.

Пинок, както в началото, така и в края на личния си път, е вярвал, че Библията е непогрешима във всичко, което умишлено потвърждава. Това, което се е променило според него, е разпознаването точно на това, което Библията всъщност потвърждава. Извършването на такова внимателно разпознаване е централно и непрекъснато предизвикателство за съвременните християни. Задачата за тълкуване би била много полесна, разбира се, ако действителните думи на Библията бяха точно същите с думите на Божието откровение. Но може да се каже, че човешките думи за Божието откровение са това, което е формата за съдържанието. (Т.е. е важно съдържанието, а не формата. Д.Пр.) Следователно, има опасност във всяко механично прилагане на класическото твърдение на Августин: „Това, което казва Библията, го казва Бог.“ Когато подобно твърдение се прилага механично към библейския текст, съществува тенденцията „да се деисторизира (Т.е., да се извади събитието от специфичния му исторически контекст или да бъде тълкувано без да се вземе предвид времето Д.Пр.) носителят на откровението и всеки текст да се превърне в неизменно и присъщо твърдение“. Всъщност традицията, опитът и разумът (ключови елементи на Уеслианския четиригълник) са необходими, за да помогнат на общността на вярата да разбере и приложи Божието Слово. Sola Scriptura (само Библията) може да е бил отличителен лозунг на протестантската Реформация, но никога не е бил практикуван буквално. Изследването на свещения текст винаги се извършва в рамките на някаква традиция на четене, която поне отчасти се основава на даден модел на логика и опит. Въпреки това, за Пинок остава вярно, че Библията – с цялата ѝ човечност – се простира отвъд това да бъде просто ключово културно наследство за вярващите и тя трябва да бъде нормативно правило на вярата, което трябва да определя вярата и практиката.

Тази ревизирана позиция за непогрешимостта (на Библията) е оценена от Пинок като оправдана едновременно от фактите, текстови и контекстуални, исторически и тълкувателни, и е способна да осигури жизнеспособна позиция за посредничество в борбата за авторитета ѝ в евангелската общност. През 1965 г. той видял Южната баптистка конвенция, в която тогава влязъл като нов професор, в опасност от сериозно проникване от либерализъм, който избягвал Библията и ерозирал учението. Срещу това той се е борил. До 1987 г. обаче, Пинок виждал основната опасност за Южната баптистка конвенция, която се е изместила от външната атака на либерализма към опасно разделение в рамките на самата конвенция, почти свещена война между партиите на нейните нелиберали (от умерени до фундаменталисти). Основната разделителна линия, била между конкуриращите се теории за библейското вдъхновение. Истински плашещата перспектива, както я преценявал Пинок била, че във време на безпрецедентен световен мисионерски потенциал „възможната фрагментация на вярващите може да има катастрофални последствия за световната евангелизация“, дори причинявайки, баптистите да се провалят в последния момент, когато успехът изглеждал гарантиран. Той обявил пред голямо събрание от баптистки учени, че съществувал вариант за мир без компромис, казвайки, че „ключовият въпрос е, да се запази правилното количество на форма и свобода“. Той подкрепил това виждане със собствения си опит: „Не видях колегата ми в L'Abri,

строгий привърженик на безгрешността Франсис Шефер, да прекарва времето си в опити да изгони моят докторантски настойник, умерения Ф. Ф. Брус, от евангелската коалиция, само заради едно различие в мнението, относно една богословска теория, а не в евангелието.“

Пинок говорил през 1987 г. пред голям брой предимно южняшки баптистки учени, събрани за Конференцията за библейската безгрешност в Риджкрест, Северна Каролина. В разгара на представянията на хора, вариращи от строги привърженици на безгрешността, до значими ревизионисти, склонността на Пинок била да бъде миротворец. Той подкрепил Чикагската декларация от 1978 г. на Международния съвет за библейска непогрешимост, която в известният ѝ член 13 декларирала, че текстови явления като хронологичен ред, неточни цитати и несъответстващи числа не трябва да се считат за „грешки“. Той убеждавал, че вярващите в Библията, през вековете не са стигнали до консенсус относно точното значение на непогрешимостта, че Чикагската декларация е дала място на почти всеки добронамерен баптист и че „старомодната любов и разбирателство“ са истинската нужда в момента. От една страна, трябва да има корекция на всяко „небалансирано свръх-вярване, което пренебрегва човешкото и историческото измерение на Библията“; но, от друга страна, той предупредил, „нека никога не пропускаме да изразим нашата ненадмината увереност в Божието съкровище, което Библията със сигурност е“. Какъв е крайният резултат? Трябва да е мисия, казал Пинок, а не безплодна и изтощителна вътрешна борба за технически подробности, до голяма степен, произведени от човешка измислица. Това, което той видял да се случва, било, че либералите вече бяха загубили победата, докато консерваторите, правилно, но не много грациозно, сега „се опитвали да изчистят бръчките от по-здравия си възглед за вдъхновението“. Подходът на самия Пинок бил да възприеме „по-прост, по-спонтанен библейизъм“, който се доверява на Библията безрезервно, но в същото време не „натоварва читателя на Библията с твърде много човешки теории, за да не пропусне какво казва Бог в текста“.

Този по-прост и спонтанен библейски подход бил подобен на подхода на колегата му, баптисткия теолог Бернард Рам, който, според Пинок, към края на кариерата си „успял да изпита свобода от методологичната фиксация“. Рам се уморил от евангелистите, борещи се за непогрешимост и „копнее те да могат да се радват на нейното [Библейско] солидно свидетелство за Исус Христос в силата на Светия Дух“. Самият Пинок стигнал до мястото, до което стигнал и Рам. Според него, Библията рядко се обръща към своя авторитет и не казва нищо за своята непогрешимост. Рационалистичният (западен) модел на библейския авторитет, който Пинок научил рано от Б. Б. Уорфийлд и други, е преувеличил тези представи, за да ги впише в система, която е била приета предварително. Пинок и много други евангелисти сега се учат „да не поставят Библията върху прокрустово легло (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Procrustes> Д.Пр.) от извънбиблейски предположения за авторитет и съвършенство“. Уеслианският учен Тимъти Смит е бил прав: „Тези от нас, които произхождаме от уеслианска, лутеранска или калвинистка среда, се позоваваме на писанията на самите реформатори, за да потвърдим убеждението си, че значенията, а не думите на библейските пасажии са авторитетни и че разбирането на тези значения изисква внимателно и критично изучаване на текстовете, а не заклинания на предполагаемо непогрешими думи.“

Гари Дориен предлагал добро виждане. В средата на кариерата си, Пинок осъзнал, че евангелизмът ненужно се бори и разделя, заради твърдението за пълна библейска непогрешимост, твърдение, което не може да бъде подкрепено от самия библейски текст. Поради това „той преначертал границата на учението за непогрешимостта и вложил същата страст, която проявил по-рано за строга непогрешимост, в защитата на тази ревизирана позиция срещу теологичната относителност.“ (виждане, че няма универсални морални норми, а те са зависими от културата или периодите на времето, които са относителни Д.Пр.) Пинок вече знаел, че Карл Барт имал основателна причина да отхвърли представата за откровението като предимно „информация“ (която превръща откровението в обект, достъпен за човешки контрол); но той също така останал обезпокоен от това, как това „ново-православно отхвърляне, е довело толкова голяма част от съвременната теология до отстъпление от убеждението, че откровението дава необходимо съдържание, оставяйки теолозите „свободни да преследват примамливи доктрини по свой собствен развитие и предпочитание“. Трябва да бъде намерено средно положение, където откровението е реално и смислено, без да бъде предубедено и ограничено до човешка система на мислене, която е внесла в библейския текст повече, отколкото е намерила в него.

Пинок намерил относителна свобода от епистемологията (теорията на познанието Д.Пр.), която е механична и рационално ограничаваща. Библейските текстове не са свободни от проблемите на културната относителност. Библейското откровение е прогресивно по характер, изискващо внимание към това, къде се намира текстът в живия организъм на Библията. Това, което нещото е означавало първоначално и това, което то означава авторитетно сега, може да се различава, поне на езиково и културно ниво. Въпреки това, „принципът на Писанието“ е валиден. За Пинок, необходимото нюансиране на концепцията за непогрешимост не е нарушило същността на това, което евангелистите са учили през цялото време. Можем да се доверим на Библията, че е истинна във всичко, което тя умишлено утвърждава, особено по въпроси,

отнасящи се **до спасението**. Вместо „твърдия рационалистичен“ (Рационализмът се уповава на вярванията, действията и решенията на разума, логиката и доказателствата, а не на емоции, традиции или на религиозни догми. Той поставя логиката пред вярата, за определяне на истината и не взема предвид, че Божиите помисли са неразбираеми за хората и на нас ни е дадено да знаем само това, което Бог ни е дал да знаем, а всичко друго трябва да го приемаме с вяра в Бога. Д.Пр.) подход към библейския авторитет и тълкуване, Пинок стигнал до оценка на историята, на мистерията на Библията, и на **решаващата роля на служението на Духа** в първоначалното вдъхновение и в настоящото просветление, и за необходимостта да слушаме, както и да разсъждаваме. Сега той често говори за „растене като слушатели на Божието Слово“.

Основното убеждение на Пинок се превърнало в сигурност на истината, **произтичаща повече от действието на Духа чрез библейския текст**, отколкото от строг рационализъм, вкоренен в предполагаемата човешка теория за библейската безпогрешност на текста, такъв, какъвто той е. Въпреки това, той виждал запазването на думата за „непогрешност“ като път на мъдрост при обстоятелствата в евангелската общност (по-скоро политическа, отколкото богословска позиция). Той също така виждал необходимостта от внимателно нюансиране на значението на тази дума, предвид обстоятелствата на самия библейски текст. Той припомнял, че Павел в 1 Коринтяни 2:4 говори за сигурност, която не е резултат от мъдростта на човешките думи. Тя е родена от свидетелството на Духа към човешките сърца. И накрая, за адекватното библейско тълкуване, трябва да обръщаме внимание на решаващото място на автентичното благочестие (преданост, вяра, святост, благоговение, набожност и почит) или на реалността на Духа в християнския живот. Такава е историческа позиция на Уеслианците за святостта.

Централното място на благочестието

Целият дневен ред на Кларк Пинок в ранните му години, изглежда е бил съсредоточен около дълбоката му загриженост да даде възможност за обръщане във вярата към Исус Христос. С промените в някои от възгледите му, той не се оттеглил от централната си евангелска грижа, нито се бунтувал и като цяло, не отхвърлил евангелското християнство, след като го разгледал критично. Много други учени се отдръпнали от евангелското си възпитание и станали едни от днешните либерални богослови. **Защо не и Пинок?** Той предположил, че това може да е било заради темперамента му, може би заради способността му да прави промени, **без да изхвърля бебето** с водата от ваната. Може би това е било „дълбочината на моето обръщане във вярата, която не беше отречена, или фактът, че съм бил отгледан в либерално християнство и съм знаел колко малко то може да предложи... Това, че не съм бил фундаменталист в културно отношение, е било определено **предимство**.“ Каквито и да са били причините, той бил на път към обновяване, който по-късно щял да нарече намиране на пътя си „от педантичния към благочестивия подход“ за християнската вяра и живот. Всъщност, той гледал на постмодерните развития в края на 20-ти век, с техния акцент върху частното и преживяващото, като благоприятстващи „евангелското благочестие“.

Преди това, Пинок изразявал подозрение към всеки евангелски фокус върху „харизматичното“ обновление, което не е било щателно проверено от библейските определения и ограничения. Той бил склонен да омаловажава субективните религиозни преживявания като неразличими от случай на лошо храносмилане, освен ако няма безпогрешно Библейско твърдение, която да разделя истината от лъжата. Имало опасения, че баптистите, смесвайки **некреидализъм** (Даване на предимство на индивидуалното тълкуване на приоритета на Библията пред човешката традиция и на фокуса върху заветните отношения, а не върху твърдото съответствие на учението Д.Пр.) с **възраждане** (стремеж за връщане при първоначалната вяра Д.Пр.), са склонни да намират истината в спасителната среща с Христос – може би това е била важната причина, поради която мнозина били „опустошени от либералната и по-късно неоортодоксална теология“ и по този начин станали уязвими за богословски компромис. Тази тенденция, преценил той, „е още по-вярна за световното Петдесятно движение, чийто акцент върху религиозната субективност е още по-пълен“. През 70-те години на миналия век обаче, Пинок смекчил негативната си критика към Петдесетничеството, **но без да предоставя** на духовното преживяване позицията на равноправно партньорство с авторитета на Библията при определянето на християнската истина. Скоро той свободно щял да подкрепи по-открито „харизматична“ духовност като духовността на Джон Уесли, който не отделял духовното преживяване от определящите роли на Библията и на църковната традиция, но отдал достатъчно значение на религиозния опит, за да бъде обвинен в ентузиазъм. Робърт Рейкстроу заключил така за Пинок: „За един южняшки баптистки лидер в консервативния Юг през 60-те години на миналия век, това е забележително събитие, показващо в него **жажда за Бог и Неговата истина**, където и да го води това и независимо чия богословска система може да нарушава.“ По-късно Пинок щял да съобщи за Божие изцеление на едното от очите му, коментирайки: „Знам от личен опит, че един такъв инцидент може да струва цяла лавица с академична застъпничество за християнството (включително моите собствени книги).“

Сега Пинок публикувал задаващи темпото статии в Christianity Today с провокативните заглавия „Предложение за примирие за спора около езиците“ (8 октомври 1971 г.), „Новите Петдесетници: Размисли от доброжелател“ (14 септември 1973 г.) и „Отваряне на църквата за харизматичното измерение“ (12 юни

1981 г.). Той твърдял, че вярващите в Библията евангелисти, ще трябва да намерят начин да преодолеят своя твърд рационализъм и прекомерен страх от емоционални прекалявания, за да избегнат угасването на Духът. Той нямал лични аргументи в полза на която и да е разделяща духовна привързаност или за някой, който настоява, че Божий дар, като „говорене на езици“ е за всеки вярващ като необходим знак за приемането на Духа. Просто той оценявал харизматиците като „онези евангелисти, с малко по-високо духовно напрежение“. Той бил едно цяло с тях, поне в новото им претенция за „сърдечното измерение“ на вярата – което за него било като завръщане към най-доброто от по-стария и по-малко педантично обвързан евангелизъм (каквото често се среща в Уеслианската традиция на святостта).

Сега Пинок писал убедително и трогателно за координираните роли на умът и сърцето (например, „Пламъкът на любовта“, 1996 г.) дотолкова, че Петдесетният учен Тери Крос предложил следната щедра оценка през 1998 г.: „*Поради своя метод и послание, „Пламъкът на любовта“ [Пинок, 1996 г.] е жизненоважен богословски трактат за петдесетници и харизматици. Това е най-необходимата и същевременно най-провокативната книга, която съм чел от десетилетие. Тя е необходима за църквата като цяло, тъй като учението за Духа видимо отсъства и липсва желанието да се обмисли делото на Духа в живота ни; тя е необходима за движението за обновление, тъй като ни липсва добро систематично богословско размисление за цялостта.*“

Що се отнася до вдъхновението и авторитета на Библията, Пинок запазил здрава представа за значението на истинското божествено откровение, надеждно предоставено в библейския текст за сериозните търсачи. Въпреки това, той бил на духовно пътешествие и както е отбелязал Милард Ериксон: „*Очевидно е, че целта му не е да предложи възгледът на Карл Барт за откровението, а да съживи евангелското учение за осветляването на Библията от Светия Дух.*“ Очевидно е, че Пинок е започнал да цени дейността толкова или дори повече от формата в областта на авторитета и значението на Библията, гледайки с неодобрение на всеки прекомерен интелектуализъм и абстракция, които отклоняват вниманието от конкретното християнско ученичество и мисия. За него, важният въпрос се е превърнал в следното: Как Библията може да бъде светилник за краката ни и светлина на пътя ни, да е жизненоважната дейност на Библията, която „има малко общо с перфектната безпогрешност на несъществуващи оригинални текстове и много общо с продължаващия авторитет на (леко) несъвършен документ“? Християнската програма трябва по-малко да се занимаваща се с теория за точната непогрешимост и много повече със здравословна загриженост за духовната сила, давана ѝ от Божия Дух, който едновременно говори чрез древното Писание и осветява съвременния читател за реалния живот и мисия.

А какво да кажем за преценката на Робърт Прайс, че теологията на Пинок е дълбоко ориентирана към опита, дори тя е пораждадена от опита, което го прави по-„либерал“, отколкото самият той признава – страх в основата на всяка предложена промяна сред евангелистите? Без съмнение, Пинок е бил на духовно пътешествие, което той отказвал да отдели от богословската си работа. Също така, без съмнение е неговото постоянно намерение да запази добър баланс между откровенията на Бога и преживяната истина. От една страна, той открито и многократно отхвърлял теизма на повечето „процесни“ теолози, (*които считат, че Бог е променящ се участник в динамично променящ се свят, който влияе на света чрез убеждение, а не чрез принуда*. Д.Пр.), отчасти защото смятал тяхната представа за Бога за неадекватна пред лицето на „евангелския опит“ и религиозните нужди на падналите хора. От друга страна, Пинок също отхвърлил предположението на Прайс, че подобно на Шлайермахер, той (Пинок) е екстраполирал (*предполагал резултатите от едно нещо, въз основата на резултати от друго нещо* Д.Пр.) теологията от съзнанието за валидни и за благочестието. Пинок отговорил: „Само защото човек вижда по-голямо значение в опита, отколкото е виждал преди, не го прави либерал!“ Относно използването от Шлайермахер на религиозния опит като важен критерий за оценка на ученията на християнската вяра, Пинок твърди: „*Използването на външен критерий, чрез който да се разбере kerygma (гръцка дума, означаваща проповядване, прокламиране* Д.Пр.), *изглежда позволява самото Евангелие да попадне под чужд контрол. Вместо Библията да е норма*, (*каквато тя е* Д.Пр.), *теологията се управлява от културното его на 19-тия или 20-тия век... Ние често сме привлечени от новаторската теология, която предлага брилянтно сливане между Библията и нещо съвременно. Но не това е, което Бог търси*. Той иска ние да бъдем верни служители на Неговото Слово, които не търсят слава в този век и не ценят онова, което човек мисли за това, което Бог е казал, а отварят себе си за Неговия Дух, ходят с вяра, а не с виждане и провъзгласяват Евангелието с безстрашие и ненамалена сила.“

Такова виждане предлага конструктивно решение на продължаващата богословска борба в евангелизма. Тя отразява мъдростта, отдавна присъща на Уеслианската традиция на святостта. Уеслианският учен Пол Басет, например, подчертава класическото протестантско настояване за sola Scriptura (само Библията), но веднага добавя необходимото testimonium Spiritus sancti (свидетелство на Светия Дух), ако библейският текст иска да оживее като информиращо средство за благодат във всяко ново настояще.

Бъдещи значения на Библейските текстове

Кларк Х. Пинок

В по-ранна статия, публикувана наскоро в Wesleyan Theological Journal (Уеслианско богословско списание – виж <https://wesley.nnu.edu/wesleyan-theological-society/wesleyan-theological-journal/> Д.Пр.)², аз споменах необходимостта от реформа в богословския метод и обясних как да се излезе отвъд рационалния/пропозиционалния метод (*Това е формален, логически и аналитичен подход към анализа на аргументи чрез разделянето им на основни, декларативни твърдения (пропозиции). Той се фокусира върху вътрешната структура на тези твърдения и техните взаимовръзки, оценявайки истинността или неистинността на цялото въз основа на логически съюзи като „и“, „или“, „не“ и „ако“ - тогава ...Използва се в математиката и философията. Д. Пр.*) и да се възприеме по-широка идея, символизирана от това, което се нарича „Уеслиански четиригълник“ или (по-точно) правилото на Библията, в рамките на тристранното ѝ тълкуване чрез традиция, разум и опит. В това есе искам да изследвам плодотворността на това отлично правило и по-специално как Библията е в състояние да сервира такъв пищен пир.

Тестът на решаващото значение

Милард Ериксон отбелязал: „Мисля, че въпросът за осъвременяването на библейското послание е може би най-важният въпрос, пред който е изправено евангелското тълкуване днес.“ Ериксон има предвид това, което може да се нарече тест за решаващото значение в теологията. Той признава, че за да следваме Исус в нашето поколение, ние трябва да имаме ухо за Божието Слово, дори когато слушаме Божието Слово. Ние трябва да можем да разпознаваме и да изговаряме навременно слово в съвременни ситуации и обстоятелства. Това не е толкова лесно за евангелистите, които често имат известен страх от нови тълкувания, поради травмата от опита си с либералната теология; но Бог въпреки това ни призовава да растем като слушатели на Библията.

Някои читатели на Библията изглеждат доволни да бъдат антиквари по отношение на нейното значение. След като са установили (както предполагат) миналото значение, те смятат, че работата е свършена, въпреки че тя не е. Трябва също да сме загрижени за това, Библията да оживее в новите контексти и обстоятелства. Библията не трябва да остава мъртва буква, а трябва да представлява живо предизвикателство за хората от всяко настояще.

Когато говоря за бъдещи значения на библейския текст, аз имам предвид начините, по които Библията се обръща към нас днес. Дитрих Бонхьофер веднъж попитал: „*Кой е Исус Христос за нас днес?*“ Разбира се, човек би могъл да отговори, че Исус Христос е същият вчера, днес и завинаги. Въпреки това, провъзгласяването на Исус идва при хората по все по нови начини чрез Духа и настоящият контекст винаги представя възможност за ново слушане на евангелието. Зрялото четене на Библията изисква готовността от наша страна да обмисляме нови тълкувания и приложения, дори и те да ни разтърсват. Нашият Господ казва: „*Всеки книжник, който е обучен за небесното царство, е като стопанин на домакинство, който изважда от съкровищницата си това, което е ново и онова, което е старо*“ (Матей 13:52 NRSV).

Решаването на значението е важен тест за богословска вярност. Това означава, че ние се питаме, не само дали дадено тълкуване е вярно на първоначалното значение, но и дали е уместно за настоящата ситуация или е избягване на това значение, което то наистина има значение сега. Би трябвало да се питаме, дали това тълкуване (е онова, което Бог желае или не? Трябва да разграничим първоначалното значение на думите от истината, към която те ни сочат. Мартин Лутър Кинг-младши е имал добро чувство за това, когато е писал до други духовници от затвора в Бирмингам, казвайки, че е време белите църкви да спрат да стоят настрана и да заемат позиция срещу расизма. В своето разпознаване на Божията воля, Кинг е посочил истината, към която Библията е сочила в този момент - и времето е потвърдило правилността на неговото убеждение. Той е бил чувствителен към разграничението на Исус: „...*давате десетък от джоджен, копър и кимион, а сте пренебрегнали по-важните неща на закона: правдата, милостта и вярата*“ (Матей 23:23, NRSV). (*Това, че църквата е отделена от държавата, не би трябвало да ограничава църквата да се произнася по проблеми в държавата, причинени от очевидно неспазване на законите и морала. Но когато църквата е финансово зависима от държавата, тя губи независимостта си и не изпълнява дългът си. Д.Пр.*)

След като сме изслушали текста и сме се опитали да разберем какво казва той в собствения му контекст, трябва да му позволим той да ни говори. Езикът на „прилагането“ на текста към ситуация е твърде слаба дума, за да предаде това, което трябва да се случи. Повече отколкото е едно рационално тълкувателно решение, ние трябва да бъдем отворени към Бога, Който предизвиква самото ни съществуване и влияе върху

света ни чрез текста. Тълкуванието **има отговорността** да размишлява върху Божието Слово във връзка със съвременния опит и контексти. Да не правим това, означава да поканим критиката на Исус: „*Лицемери! Изгледа на земята и небето знаете да разтълкувате, а това време как не знаете да разтълкувате?*“ (Лука 12:56).

Бъдещи значения

Свидетелствата на евангелието не могат да се задоволяват с минали значени по антикварен начин. За да бъдем в крак с времето в нашето свидетелство, ние трябва да можем да имаме достъп и до бъдещи значения. Тоест, ние трябва да култивираме око и ухо не само за значенията на човешките автори в техните различни исторически условия, но и за посоките и траекториите, които принадлежат към потока на Божия исторически изкупителен проект. Когато използваме литературна и историческа наука, ние не сме затворници на текстово минало, а сме привилегирани от възможността и сме отговорни да слушаме Библията и да наблюдаваме изпълнението на Божиите обещания, които все още са неизпълнени.

Историческото изучаване на Библията може да ни помогне да чуем Божието Слово, защото Бог се е саморазкрил в подробностите на историята – в конкретни хора, места и събития. Така, ние естествено искаме да знаем колкото се може повече за тях. Същото е и с Исус Христос, Словото, станало плът. Тъй като уважаваме неговата човечност и историчност, ние искаме да знаем колкото се може повече за Неговата историческа кариера. По същия начин ние уважаваме човешката реалност на библейските свидетели и обръщаме голямо внимание на това, как те изразяват себе си. Същевременно, ние искаме да не бъдем като книжниците от времето на Исус, които са изучавали текста внимателно, но са били слепи за начините, по които посланието му е било изработвано **в тяхното собствено поколение**. Те „те са били библейски „позитивисти“ (интересували се са само от данните, но не и от субективното им значение Д.Пр.) по отношение на миналите значения на текстовете. Те **не били чувствителни** към факта, че причината, поради която ние се занимаваме с разказите в Библията, не е само за да освежим спомените си за това, което те са казали, но и защото историята на спасението, за която те говорят, **не е завършена** и ние очакваме по-големи осъществявания на Божиите обещания.

Том Райт предлага една полезна аналогия. Да си представим, че сме открили пиеса на Шекспир, чието пето действие е изгубено. Четирите съществуващи действия съдържат богатство от характеристики и динамика на сюжета и затова пиесата настоява да бъде изиграна. Но какво трябва да направим? Райт предлага да не се опитваме да напишем пето действие по откъснат, научен начин, а по-скоро да поверим текста на опитни актьори, които, след като са се потопили в четирите съществуващи действия, биха измислили какво би било разумно да е петото действие, ако самият Шекспир го е написал. Така да се каже, то би се основавало на линията в на първите четири действия и драмата би била доведена до завършеност по подходящ начин. Живеейки така, както живеем след Деяния 28, наша отговорност е, да допълним подробностите за нашата вяра и практика, чрез търпеливо бдение и чакане на Бога.

Събитието на Исус Христос, което е централната част на Библията, не може да бъде напълно разбрано, отделено от бъдещето, което **то е задвижило**. Това не е история, която може да се чете с носталгия по библейските времена. За да я прочетем правилно, ние трябва да отидем отвъд историческите описания и да обмислим разширяването на историята в настоящето и бъдещето. Трябва да четем Библията както исторически, така и с молитвена чувствителност към посоките, в които тя ни движи. Милоре коментира: „*Трябва да питаме Библията не само какво минало ни призовава да помним, но и какви обещания тя иска ние да претендираме да бъдат изпълнени и за какво бъдеще тя иска ние да се молим и за които да работим.*“

Пълното значение на християнското послание не е било осъществено в живота на ранната църква. Остава необходимостта, християните, индивидуално и колективно, да растат като слушатели на Божието слово, защото тълкуването е недовършена задача. Дори ако откровението беше главно депозит от твърдения, които са съществени за вярата (което то не е), ние все още сяхме да бъдем в позиция да имаме повече да учим за Бога и за Божието царство, отколкото знаем в момента. Най-доброто ни знание, както казва Павел, **е като да виждаме** нещата в неясно огледало. В същото време, нашето знание, макар и ограничено, очаква по-пълно разбиране, към което Бог ни води. Следователно теологията е рисковано начинание в надеждата и винаги е способна да обогатява и променя.

Значението на Библията не е статично и заключено в миналото, а е нещо живо и активно. В тези текстове има неизползван потенциал на смисъл, излишък, който може да бъде актуализиран от следващите поколения ученици в техните различни ситуации. Библията е повече от сборник с факти, изискващи анализ; тя има потенциал на смисъл, който чака да се прояви, когато се ангажира с реални житейски ситуации чрез Духът.

Основна причина

Съществуването на този потенциал на значение, който чака в библейския текст да бъде реализиран, се дължи на редица фактори. Нека изброя тези, които ми идват на ум най-силно. Без съмнение, има и други.

Фактор 1. Първия фактор, водещ до потенциал на значение в библейския текст, е самата природа на божественото откровение, както се вижда в благодатното саморазкриване на Бог в историята на Израел, и в живота и служението на Исус. Откровението се отнася преди всичко не за Библията, а за Божиите действия в историята, където целите на Бог са разкрити за всички. Откровението, макар и да включва рационални и предлагани измерения, ги надхвърля, тъй като то е форма на междуличностна комуникация, която не може да бъде определена напълно идейно (*т.е. една идея може да изглежда лесна за осъществяване, но практическото ѝ осъществяване може да е сложно Д.Пр.*) Следователно, такова откровение винаги е отворено за по-дълбоко проникване от водени от Духа тълкуватели.

Тази откритост може да се види в начинът, по който се казва, че текстовете от Стария завет се изпълняват в Новия завет, често по изненадващи начини, които надхвърлят условията на първоначалните твърдения. Това явление показва как Бог се движи напред и разширява обхвата на божествените обещания, чрез модел на божествени отговори на нови ситуации. Тези отговори понякога са безпрецедентни и дават на човечеството повече, отколкото всъщност е било обещано в началото. Не бяха ли буквалистите (*книжниците, които педантично се придържали като коне с кепенци на очите Д.Пр.*) към писанията по времето на Исус, които, тъй като имали място само за минали значения, не можели да се накарат да разпознаят кой е Исус? Те отказвали да приемат централния факт, че Бог (е бил) свободен и суверенен при вземането на божествени решения за това, как трябва да се осъществи Божият проект за царство. Те имали свой собствен ограничен възглед за Божията свобода, който изключвал възможността Бог да прави нови неща, които не са били специално и изрично посочени предварително.

Фактор 2. Втория фактор, който насърчава извличането на бъдещи значения, произтича от природата на Библията като грандиозна история. Без Библията, ние щяхме да знаем малко за благата вест за Божието откровение в историята чрез Исус Христос. Ако Библията беше отхвърлена, наличието на Божието откровение ще да намалее драстично. Тя ни дава достъп до Исус, Божието Слово и светлината, която е сияла върху лицето Му, се предава на нас през лупата на библейските свидетели. Централният авторитет на Библията се крие в нейното свидетелство за променящата света дейност на Божието откровение, връхната точка на която е Христос и точно характерът на Библията като история, отваря текста ѝ за бъдещи значения.

Често хората мислят за Библията по начин, подобен на Корана, като за книга с правила, на които да се подчиняваме, и учения, на които да вярваме. Този интелектуалистичен подход е наследство от Просвещението и помага да се обясни защо много християни не могат да стигнат далеч с идеята за бъдещи значения. (*Оказва се, че Просвещението, относно Библията, всъщност е изиграло ролята на Затъмнение Д.Пр.*) Но ако историята е всеобхватната категория, която най-добре описва Библията, и ако тя е книгата, която разказва историята за Божията грижа за света, простираща се от сътворението до новото творение, тогава основният ѝ авторитет се крие в повествованието и поддържането на неговия авторитет, включва вярващ, който навлиза, обитава и става част от историята. В този случай е необходимо нещо повече от интелектуално съгласие, защото, както всички велики истории, Библията ни въвлича в собствения си свят, ангажира ни въображаемо и ни призовава да израстваме в Христос вътре в него. **13**

По отношение на тълкуването, сюжетният характер на Библията му дава гъвкавост по отношение на бъдещите значения, която Библията, ако бъде разглеждана като сборник от абстрактни истини, не би дала. Помислете за начинът, по който Коранът обвързва хората с древната арабска култура и възпрепятства способността на исляма да бъде съобразен в условията на съвременния свят. Резултатите са катастрофални за тези народи. За разлика от Корана, природата на Библията като история (*а не сборник с правила Д.Пр.*) я прави гъвкава, когато става въпрос за приспособяване на нейното послание към променящите се обстоятелства и за раждане на бъдещи значения. Библията ни насърчава да вярваме не толкова в самата Библия, колкото в живия Бог, представен чрез библейската история. По различни начини, Библията ни въвежда във връзка с Бога в Исус Христос и по този начин - с другите и с цялото творение. Библията свидетелства за освобождаващата дейност на Бог в Исус, в който Бог е отъждествен и чрез който, ние сме водени към нов живот.

Никълъс Волтерсторф използва теорията за речевите актове (*според нея, думите служат не само за описание на света, а и за извършване на действия, като заповеди, обещания и извинения Д.Пр.*), за да хвърли светлина върху начинът, по който Бог ни говори чрез Библията. Той правилно казва, че класическите текстове не само казват нещо, но и правят нещо. Те не просто предават съдържание, но чрез Духът подтиквават читателите да застават пред Бога. Те променят читателите, като се свързват с дълбочината на самите нас. Чрез Словото и Духът, разкриващата дейност на Бога се поддържа отворена и процесът на постоянно ново тълкуване продължава. **14**

Фактор 3. Третия фактор, който държи значението на текста отворено за бъдещето, е (парадоксално) неговата двусмисленост и разнообразие. Текстовете обикновено имат няколко възможни тълкувания, които изискват от нас да разберем как да ги възприемаме. Например, Павел учи ли за двойно предопределение в Римляни, глава 9 или не? Джон Пайпър (виж [https://en.wikipedia.org/wiki/John_Piper_\(theologian\)](https://en.wikipedia.org/wiki/John_Piper_(theologian)) – превел съм неговата книга „Не пропращайте живота си“ – можете да я намерите на <https://methodist.bg/%d0%ba%d0%bd%d0%b8%d0%b3%d0%b8/> Д.Пр.) казва „да“, а Джон Зислер казва „не“. И двете не могат да бъдат верни, но двусмислието ни връща към коренните метафори, към систематични съображения и към въпроси на разпознаването. Библията ни кара да се запитаме защо четем текстовете по начина, по който го правим, и да станем по-осъзнати по въпросите на нашето социално местоположение и други въпроси. Често текстовете откриват различни пътища, които биха могли да бъдат следвани и произтичащото от това общо размишление може да бъде богато и полезно.

Разнообразието може да има същия вид ефект върху нас. **15** В Библията се дават различни отговори на подобни видове въпроси, защото самият текст е композиран по различни начини. Това ни оставя място за нас да решаваме за бъдещи значения и приложения. Понякога дори се развиват траектории в Библията, както е показал Ричард Н. Лонгенекер. Използвайки Галатяни 3:28, той разкрива как евангелските принципи се прилагат към конкретни ситуации и как текстовете могат да се разглеждат като пътепоказатели в началото на траектория, указващи пътища, които трябва да следват бъдещите ученици. Божият проект е продължаващ се исторически проект; следователно, текстовете могат не само да зададат стандарт, но и да посочат посоката, в която трябва да се движим. **16**

Фактор 4. Четвъртия фактор, който отваря бъдещи значения, е просветляващото дело на Светият Дух. Тълкуването е динамично, защото Духът е неразделна част от нашия богословски метод. След като е вдъхновил текста и е насочил Божия народ към някой канон, Духът продължава да ни открива значението му. Исус е дал Духът, за да може да има по-пълно разбиране на живота и служението му от учениците в бъдеще. Ние очакваме от Духа разкриване на смисъла, поради божественото присъствие с и редом с текста, което го прави наистина живо слово. Духът, действащ в контекста на нашия живот, ни помага да схванем божественото намерение на Писанието за нашето време. Това, което е дадено, не е съобщаването на нова информация, а по-дълбоко разбиране на истината, която е там. По-дълбоките разбирания могат да бъдат изненадващи, както е илюстрирано в Деяния 15, където това, което Духът очевидно е правил в света (изливайки Духа върху езичниците), е показало на водачите как да тълкуват старозаветния текст по нов начин. Тъй като Библията е духовна, тя трябва да бъде духовно оценена (вж. 1 Кор. 2:13б). **17**

Доналд Блоеш пише: „В светските среди, повече отколкото в духовенството, е общоприето мнението, че повърхностното значение на библейския текст е достатъчно и че това значение е достъпно за всеки търсещ човек. Но по-често това, което първоначално изглежда като смисъл на текста, може изобщо да не е значението, което Божият Дух се опитва да ни внуши чрез този текст. Не е достатъчно да знаем думите на текста: трябва да знаем пълнотата на значението, което тези думи носят за общността на вярата по това време и за нашето време. **18**

Разбира се, има основателни опасения около идеята за просветление. Всички се страхуваме от неконтролирана субективност, която може просто да измести библейския авторитет. В евангелското семейство схоластичната (*ограничената и педантична Д.Пр.*) тенденция би била по-тревожна за това, отколкото пиестичната (*набожната Д.Пр.*) тенденция, защото последната дава повече място за жизнения опит. Съществува обаче и друга опасност, за която трябва да сме наясно, а именно, опасността от поставяне на ограда около Словото и изключването на Духа от делото на тълкуването. В края на краищата, Бог дава дарове на мъдрост и знание, за да помогне на общността с нейното тълкуване, и ние трябва да уважаваме тези дарове, наред с тълкуванията. Относителното и често отбелязвано мълчание относно просветлението сред евангелистите подсказва за известен рационализъм (*т.е. за стремеж да разберем всичко чрез разума Д.Пр.*). Трябва да се научим да се доверяваме повече на овластеното от Духа Слово и да не се страхуваме толкова много от него. **19**

Просветлението, дори когато е отделено място за него в евангелското тълкуване, често се разбира тясно от гледна точка на въпросите на индивидуалното благочестие. При Дж. И. Пакър (например) просветлението служи главно за потвърждаване на истини от Библията на отделния (избран) вярващ, отнасящи се до неговото собствено спасение, и не се смята за приложимо към по-големите и неотложни въпроси на мисията в наши дни. За разлика от това, Вторият ватикански събор на Римокатолическата църква ни дава по-добър пример в „Gaudium km Spes“, където разглежда предизвикателствата, пред които е изправена мисията на църквата днес. **20**

Израстване като слушатели

Вярната общност трябва да расте и да узрява като слушатели на Божието Слово, не като на някаква магическа книга с отговори, а като вдъхновен свидетел на Божиата любов и Божието царуване, което

пробива. (т.е. минава през нещо, което ни пречи. Д.Пр.) Авторитетът на Библията е важен, но почти също толкова важно е решението относно за видът на текста и как да се използва. Обикновено не действа на терена на разума, а в контекста на взаимоотношенията и житейския опит. Блоеш говори за Библията като за тайнство на нашата среща с Бога в съвременността. Бих добавил, че трябва да слушаме Библията не като изолирани индивиди, а в общности, позволявайки си да бъдем отворени за четенията на Библията от други църкви в контексти, различни от нашия собствен контекст. Израстването като слушатели е от съществено значение, защото истината на дълбоки въпроси не е лесно схващана и всички последици не са веднага очевидни. Важно е да внимаваме за начините, по които Духът води Божия народ към по-дълбоко разбиране и по-пълно послушание. По-доброто разбиране е винаги възможно за откровение, което е ненадминато и неизчерпаемо.

Историята ни представя примери за бъдещи значения, които изглежда са били успешни. Ето два примера. Първо, в историята на учението, класическите християни приемат, че Духът е помогнал на църквата в ранните векове да чете библейския разказ по тринитарен начин. (Троицата). Общността е била водена да види, че това е посоката, в която се е движил библейският разказ, и е имало нарастващо осъзнаване на това, което евангелието показвало. Те разбрали, че Отец, Син и Дух представляват идентифициращото описание на Бога (вместо с физическото му описание, Бог се разкрива чрез Неговите качества – Творец, а не творение, всемогъщ, всезнаещ, суверен, вездесъщ, любов Д.Пр.) и това ключът към разбирането на Библията като цяло. Това учение за Троицата се превръща в идейната рамка за тълкуване на целия Библейски разказ. Привързаността към учението за Троицата днес сред класическите богослови отразява факта, че този модел представява разбиране за Бога, основано на откровение, непокарано от философски предпоставки.

Второ, по етичен въпрос, християните са съгласни, че в случая с робството, пълното значение на християнското послание не е било напълно разбрано от по-ранните поколения, а едва впоследствие по отношение на премахването на робството. Посоката на откровението е била разпозната едва след много векове и значението му е било признато.

Интересното е, че именно онези (като Ходж), които са чели Библията като сборник с правила, са се аргументирали в полза на робството, докато тези, които са я чели като история за човешкото освобождение, са видели истината по въпроса по-лесно. Истината за робството е била присъща на евангелието от първия ден, но е станала ясна по-късно, благодарение на Божието провидение и просветлението на Духа.

По-трудни за разграничаване са въпросите в наше време, които все още се обсъждат и където има нужда от допълнително осветяване. Тъй като сме ограничени, на нас ни е трудно да разберем точно как и къде Бог работи в нашия свят. Понякога си мислим, че знаем, но други ни предупреждават, като ни казват, че това не е начинът, по който го виждат те. Няма начин да се избегнат рисковете при тълкуването и скромността е от съществено значение във всички отношения. Примерите, които посочвам, неизбежно отразяват моите собствени ситуационни убеждения за това, как Бог ни води и трябва да се разглеждат в по-широк смисъл от индивидуалният. Разбира се, за да влезе нещо ново в традицията, то трябва да е нещо повече от интуиция и мимолетна мода. Трябва да се посочи солидна библейска основа и да се осигури широк консенсус в църквите. Тези два критерия са особено добри показатели, че умът на Христос е разкрит и правилно възприет.

Актуални отварания на Библията

За да провокирам дискусия и да споделя собствените си прозрения, нека посоча няколко неща, където забелязвам отваряне на Божието Слово по навременен начин днес. Те не са непременно най-добрите или единствените примери за такива навременни тълкувания, но представяват това, което е възможно, чрез свежи и плодотворни тълкувания на нашето динамично управление, библейската основа в съгласие с продължаващото служение на Духа за просветление.

1. Универсална спасителна воля на Бога. Първо, в днешно време има силна тенденция да се класира универсалната спасителна воля на Бог по-високо в йерархията на богословската истина, отколкото беше преди. Това библейско отваряне произтича не от проста сантименталност, а от по-добро разбиране на огромната щедрост на Бога. Човек вижда това просветление във Втория Ватикански събор, в основната линия на протестантството и сред многото евангелисти, които търсят някаква форма на по-широка надежда за изгубеното човечество. Такова мислене е във възход и отразява по-малко ограничителни начини на тълкуване на Библията. То има заложби на ново тълкуване, което набира сила.

2. Спасението включва въпроси, свързани със справедливостта. Второ, стана по-ясно за повече християни, отколкото преди, че евангелието на Христа непременно се отнася до въпроси, свързани със социалната справедливост в света, както и до въпроси, които засягат отделните хора и църквите. По този начин се появи нов богословски акцент (не безпрецедентен), въведен от латиноамерикански богослови, който се концентрира повече върху практическите и социалните последици от богословието. Сега има

широко разпространено съгласие, че богословието трябва да се занимава с човешката борба за справедливост и свобода. Повече от просто хуманитарен импулс, то произтича от разпознаването на Христовата солидарност с бедните и на социалните измерения на греха и спасението. То представлява по-добро четене на Библията и обогатяване на традиционното богословие (каквито и грешки да са били допуснати в стремежа към това). В същото време, специфичният модел на освобождение, разработен от латиноамериканците, не е универсална норма и за много евангелисти не е бил особено впечатляващ вариант. Въпреки това, основният тласък и посока на политическата теология няма да изпаднат в застои. Има осветляване от Духа в този процес

3. Загриженост за нечовешкото творение. Трето, значението на Библията за екологичните проблеми също е по-широко признавано сега, отколкото преди. Все повече и повече библейски ориентирани християни започват да разбират, че нечовешкото творение (*т.е. природата и нейните ресурси Д.Пр.*) не са просто нещо, което трябва да се експлоатира, и че евангелието е загрижено както за природата, така и за спасението на хората. Духът на Свети Франциск от Асизи, (*виж https://en.wikipedia.org/wiki/Francis_of_Assisi Д.Пр.*) който преди бил изключение, сега се превръща в правило. Сега виждаме, че природният свят е не само сцена за божествената човешка драма и че стойността на нечовешките създания е неотделима от човешкото благополучие и природата не е просто инструмент. Съвременният натиск върху екологичната мрежа на живота е поставил под въпрос антропоцентричните тълкувания (*които считат, че е важно човечеството, а природата и животинския свят са само инструмент. Оттук произтичат и стремежите за изследване на космоса, с цел бъдещото му заселване с хора, когато земните ресурси намаляят Д.Пр.*) на Библията и ни е предупредил да гледаме на творението от по-приобщаваща гледна точка.

4. Даровете и призванията на жените. Четвърто, от опита на неделното училище и чуждестранните мисионерски движения, както и от тенденциите в културата, Бог сякаш ни води към по-ясно разпознаване и по-силна подкрепа за даровете и призванията на жените. Въпреки, че дебатите относно ръкополагането на жени остават в някои църковни среди, нараства убеждението, че както мъжете, така и жените участват в служението, така както те участват в кръщението. Все повече и повече сериозни читатели на Библията се питат, защо хората са изключвани от определени служения въз основа на пола си, когато Бог призовава всички вярващи да служат и дарява всички тях. Въпреки, че това вероятно ще бъде точка на напрежение за известно време, импулсът да се включат жените в пълния набор от християнски служения, вероятно ще продължи и дори ще надделее. Мисля, че е ясно, че Духът ни насочва към онези аспекти на библейската традиция, които сочат към утвърждаване, а не към потушаване на освобождаващите дейности на Духа. В същото време, трябва да помним, че феминизмът (*движение за равноправие на жените Д.Пр.*) е продукт на западния либерализъм, а не е универсална ценност. Всяко негово приложение в други части на света (напр. в Азия) ще трябва да вземе предвид характера на тези общества.

5. Отвореност към пълния набор от духовни дарове. Пето, преоткриването на силата на Петдесетница през 20-ти век доведе до широко разпространена корекция на цесационистките традиции (*според тях, даровете за говоренето на езици, пророчеството и изцелението са престанали да съществуват след епохата на апостолите Д.Пр.*) на библейско тълкуване. Отвореността към пълния набор от духовни дарове, присъщи на провъзгласяването на царството на Исус, сега е характерна за мисленето на голям процент християни, дори извън петдесетните и харизматичните кръгове. Отново, материалът за това разбиране вече бил налице в Библията, но бил избутан настрана. Сега балансът на тълкуването забележимо се е изместил в подкрепа на твърдението, че харизматичното преживяване не е прищявка, а е присъщо на християнското съществуване.

6. Релационно тълкуване на учението за Бога. Шесто, тълкуването на учението за Бога в Библията се движи в релационна (*връзки, отношения или родство на хора или понятия Д.Пр.*) посока, далече от нерелационните и/или детерминистичните мотиви, характерни за августинизма, томизма и калвинизма. Развива се по-релационен модел на Бога, който съчувства и реагира на случващото се в света. Натискът за по-релационен модел идва от много страни - от православието, от уеслианско-арминианските традиции, от неореформираното мислене на Хендрикус Беркхоф и Карл Барт и от социалните тринитаристи, които основават модела на тринитарна релационна онтология. (*Според този модел, крайната природа на реалността – включително Бог, човечеството и космоса – се разбира не като изолирани, статични субстанции, а като фундаментално взаимодействащо, динамично общуване. Д.Пр.*) Разбира се, той е повлиян и от съвременния дух на обществото, който благоприятства по-динамичните метафизични тълкувания. Това е накарало томисти (*последователи на Тома Аквински – виж https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Aquinas Д.Пр.*) като Норис Кларк и калвинисти като Алвин Платинга да поставят под въпрос нерелационното мислене на собствените си традиции. В същото време, опозицията срещу тази тенденция е силна в евангелската коалиция, която толкова дълго е доминирана от палео-реформирания (*палео – стари – движение, което се стреми да възстанови старите традиции Д.Пр.*) импулс и

може да бъде ожесточена в критиките си. В новосформирания Алианс на изповядващите евангелисти с неговата Кеймбриджка декларация (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Cambridge_Declaration Д.Пр.) се наблюдава енергична кампания за защита на причинно-следствените категории на консервативната Реформация.

7. Постоянно избиране на децата на Израел. Седмо, виждаме отхвърляне на суперсесионистското схващане за църквата във връзка с Израел. Суперсесионизмът се отнася до теорията, че църквата е изместила и заменила Израел като Божий народ. Отчасти промяната произтича от събития като Холокоста и завръщането на еврейския народ в земята, която Бог е дал на Авраам. Но това произтича и от ново четене на Павел в Римляни: „*По отношение на евангелието те (евреите) са врагове на Бога заради вас; но по отношение на избирането са възлюбени заради бащите си, защото даровете и призванието от Бога са неотменими*“ (11:28-29). Павел е учил за постоянното избиране на израилтяните, които са и остават „скъпоценно притежание“ на Бога (Втор. 7:6). Християнската теология няма право да обезсилва Божиите обещания. Израел е коренът, а ние, езичниците, сме и оставаме клони. Може да има несъгласие относно това, което това твърдение включва и какво ще означава за нашата християнска вяра и практика. Но със сигурност трябва да означава поне, че Бог обича народа Израел, въпреки че те са отхвърлили евангелието на своя Христос. Диспенсационализмът (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Dispensationalism> Д.Пр.) е критикуван от почти всички, така че може би е уместно да се каже, че той никога не е подкрепил суперсесионизма, въпреки че повечето от критиците му са го правили.

Това са няколко съвременни тълкувания, които могат да илюстрират възможните посоки, в които днес Бог ни води в нашето тълкуване на Библията. Човек не винаги може да бъде сигурен какво е навременното слово на Господа, но това със сигурност са видовете въпроси, по които в момента се наблюдава растеж в нашето слушане на Божието Слово.

Заклучение

Когато е ангажирана с мисия, както винаги трябва да бъде, християнската общност трябва да може да разбира нейното послание в нови контексти, не по начини, които надхвърлят библиейското откровение, а по начини, които проникват по-дълбоко в библиейското откровение. Ние не търсим толкова много нова информация, колкото ново разбиране на Божието Слово в нашите нови обстоятелства. Библиейският текст е количествено пълен (тоест, не изисква допълнения), но винаги може да бъде по-задълбочено обмислен и разбран по по-пълни начини. Духът винаги е способен да накара написаното да бъде разкрито в нова светлина. Разбира се, винаги има грешки, които трябва да бъдат преодолявани при тълкуването и винаги има нови насоки, които трябва бъдат опитани, в името на ефективната мисия. Въпреки, че вярата е дадена веднъж завинаги, църквата не е разбрала напълно нейното значение – нито ще я разбере до края на времето. Намираме се на тълкувателен път, все още не сме в края на пътуването и се молим на Господ за все по-плодотворно разбиране на Божието значение за нас и в нашето време.

За да използвам езика на богословското тълкуване, аз казвам, че от гледна точка на ново прозрение е плодотворно да съпоставяме Библията с контекстуалните фактори, стига да внимаваме да не позволяваме на контекстът да определя богословското размишление. Библията трябва да бъде въведена в разговор с всички аспекти на глобалната ситуация, но по такъв начин, че на Библията да бъде даден приоритет пред контекстуалните фактори. Тълкувателната задача не е въпрос за свеждане на значението на Писанието до това, което читателите искат да чуят, а е упражнение за разпознаване какво е Словото Господне за сегашното време и място. Разграничението на Блош между съпоставяне и противопоставяне е важно. Той е много чувствителен към факта, че евангелието често се оказва в конфликт с културата и в противоречие със светската мъдрост. Така например, не би било възможно да се приеме вдъхновяваща хистология (*Вдъхновяващата хистология се фокусира върху Исус Христос не просто като абстрактна богословска идея (онтологична хистология), а като динамичен източник на насърчение, напътствие и духовно овластяване за вярващите . Тя подчертава Исус като „личност, изпълнена с дух“, чието служение, характер и мисия активно укрепват и вдъхновяват вярата*) или да се приеме гей теология, само поради натиска на плурализма и пола в културата, която я изисква. Необходимостта от бдителност и молитва при разпознаване на ума на Христос и бъдещото значение на библиейските текстове е много голяма.

Във филмът „Общество на мъртвите поети“ една сцена се фокусира върху клас по английски език в Академия Уелтън, клас, който започва изучаването на поезия. Учителят Джон Кийтинг (игран от Робин Уилямс) моли един ученик да прочете част от въведението към неговия учебник, написано от Дж. Еванс Причард. Ученикът започва да чете началото на това въведение, което предполага, че поезията се оценява и разбира, ако учениците оценяват артистичността и важноста на поетичните произведения пред тях. Учителят толкова яростно отхвърля този механичен подход към изучаването на поезия, че нарежда на учениците да „изтръгнат“ цялото въведение от учебниците си. „*Махай се, Дж. Еванс Причард, доктор!*“ Защо прави това? Поезията не е за изучаване на рими и метрика. Някой може да попита: „Как тогава трябва да се изучава поезията?“ Отговорът на учителя насочва учениците в различна посока: „*Стихотворението продължава и вие можете да допринесете със стих. Какъв ще бъде вашият стих?*“

Въпросите с отворен отговор на този подход към изучаването на поезията, който тази сцена представя, са подобни на някои съвременни подходи към четенето на Библията, но често се различава от традиционните начини за изучаването ѝ. Повечето от нас, когато са били обучавани, се били инструктирани, че ако използваме подходящите тълкувателни „кирки, лопати и минни тави, в крайна сметка ние бихме могли да открием в библейския текст скритото тълкувателно златно зърно – смисълът на този текст – който по някакъв начин би могъл да бъде пренесен в съвременните ни житейски ситуации. Ние правилно отбелязахме, че самият текст е написан в различно време и място, за различна аудитория и от автор, който е имал идеи много по-различни от нашите. Но в нашите благородни опити да извлечем истината и значение от тези текстове, ние рядко се замисляхме да изследваме ролята на онези, чиито ръце, лица и дрехи бяха покрити с пръстта на тези счупени текстове. В преследването на единствения и неповторим смисъл на текста, ние не обмисляхме (или не искахме да признаем), че ние самите ние определяхме в различна степен какво ще намерим и какво няма да намерим. Не успяхме да осъзнаем, че решенията ни да копаем с тези тълкувателни кирки, лопати и дори булдозери, в търсене на скрито съкровище, често разрушаваха библейско-текстов пейзаж, който сам по себе си беше ценен и пълен с живот в своята цялост и красота. Възможно ли е в известен смисъл красотата да е в очите на гледащия? Възможно ли е опитите ни да намерим, дори в библейския текст, обективен смисъл, различен от самите нас, да дадат резултати, по които неизбежно оставят нашите пръстови отпечатыци навсякъде по тях? С други думи, идеята, че един библейски текст има само едно възможно обективно значение, е погрешна, тъй като тълкувателят е оформил и допринесъл за всяка стъпка от преследването.

Това предизвикателно твърдение не трябва да се разглежда като отрицание на Библията и нейната роля в църквата. Положителната промяна често се случва, когато предизвикателствата са най-заплашителни. И е напълно възможно постмодернизмът да ни е дал точно такава предизвикателство, като по този начин ни е принудил да преоценим нашите тълкувания на Библията и нашите тълкувателни процеси. Наскоро предложих, че литературно-критическите подходи към Библията, особено тези подходи, които отчитат ролята както на текста, така и на читателя (т.е. подходи, които може да се характеризират като постмодерни), могат да ни помогнат в уеслианската традиция, когато стигаме до тези текстове като текстовете в Библията. Аз предположих, че подобни подходи са съвместими с опасенията на Джон Уесли за четенето на Библията – тоест, среща на човека с Бога, свързана със спасението в текст, който самият е продукт на такава среща на авторът с Бога. Също така твърдах, че: (1) библейските текстове сами по себе си не могат да контролират подобни срещи или четения, тъй като тези текстове не са били и не са вместилища на или носители на смисъл, и (2) читателят все още трябва да взема предвид текстовите елементи и следи (включително исторически материали) по начин, който внася последователност в това четене – текстови характеристики, които ограничават субективния принос на читателя. По този начин, ограничаването на библейски текст само до едно четене или тълкуване може не само да унищожи възможностите, присъщи на процеса на четене, но и да смълчи Духа и да отнеме живота от Библията.

Затова, тук предлагам да проучим по-нататък възможността за многократно четене на Библията в контекста на църквите в Уеслианската традиция. Това, което скромно се предлага за разглеждане, е хипотезата, че възможността за многократно четене на Библията създава не климат на неконтролируем субективизъм (т.е. всеки има свое собствено лично четене или тълкуване), а възможно повторно появяване на Писанието като живото Слово за църквата. Като начална стъпка към изпълнението на това заявено предложение, това, което следва, е разделено на две основни части. Първо, възможността за многократни четения на Писанието е изследвана по-директно. Второ, църквата е разглеждана от Уеслианска гледна точка като контекстът, (1) в който се случват тези многократни четения на Писанието, (2) където такива четения са обсъждани и изменяни и (3) от който, тези четения предизвикват колективни отговори на вярно и свято живеене.

Многократно прочитане на Библията

Както бе споменато по-горе, последните развития в библейските изследвания потвърждават, че опитът

на човека да разбере или тълкува даден библейски текст, **винаги** включва принос на читателя. Тоест, както твърдял Рудолф Бултман преди повече от 40 години в своето класическо есе, не е възможно тълкуване без предпоставки. Въпреки, че историческата критика успешно е определила историческото състояние на библейския текст, подобни подходи като цяло не успяват да разпознаят историческото състояние на тълкувателят. Библейският критик е обърнал съсредоточено внимание на езика и историчността на текста, но обикновено е обърнал малко внимание на непосредствения свят, от който се вземат обяснителни и тълкувателни решения. Със сигурност, историческата критика е предложила съществена помощ за разбирането на историческите измерения на библейските текстове. Но дори и тези подходи имат свои собствени предпоставки, които не са част от самия библейски текст. С други думи, колкото и полезни и необходими да са тези подходи, **те не могат да твърдят**, че се фокусират обективно само върху „*това, какво е означавал текстът*“.

Задачата за четене и тълкуване на Библията не може да се фокусира само върху библейския текст. Колкото и привлекателен да звучи подходът, ориентиран към текста, читателят играе активна роля в четенето и тълкуването на даден текст. Текстът, разбира се, насочва читателя да прави определени връзки и преценки по време на процеса. Например, един разказвателен текст предлага на читателя въображаем свят, който е представян творчески, така че читателят да може да си представи този свят, сякаш той е част от него. Не е достатъчно да се каже, че нещо се е случило. По-скоро текстът предоставя събития и герои по определени начини, така че вниманието на читателя да бъде насочено потенциално към нещо важно в рамките на разказа. Такива текстови елементи и описания, естествено имат определени очаквания от читателя, вградени в текста – очаквания, които може да не са познати на читателя, но които този човек трябва да има предвид. Въпреки това, читателят няма пасивна роля в четенето и тълкуването на Библията, а допринася за процеса чрез (1) правене на преценки по пътя, (2) изграждане на съгласие с това, което е казано и с онова, което не е казано и (3) преразглеждане на такива заключения, ако е необходимо, след последващо срещане на нови текстови елементи в продължаващото четене на текста. Такива обяснителни дейности, независимо дали са съзнателни или не, оживяват библейския текст и без тях текстът остава безжизнен и безсмислен. Така, както Волфганг Изер предполага, че сближаването на текста и читателя „*създава литературното произведение*“. Следователно, **смисълът не се намира в самия текст, а в това сближаване**, при което въображаемата дейност на читателя се стреми да създаде съгласуваност, докато чете, напредвайки в четенето, чрез въображаемо съставеният библейски текст.

Това, което трябва да се подчертае тук е, че нито библейският текст, нито читателят контролират този процес на четене и тълкуване. От една страна, текстът насочва, кани и убеждава читателя заедно с разнообразие от литературни елементи. Читателят трябва да отчита текста и неговите елементи такива, каквито са написани (включително историческите неща), но няма гаранция, че читателят ще направи всички необходими връзки или ще разпознае значението на всяка част. От друга страна, никой текст не предоставя всички указания и информация, необходими за изграждане на последователно четене по някакъв начин и тези текстови неопределености стимулират въображаемата дейност на читателя при изграждането на последователно четене. Тъй като както текстът, така и читателят, допринасят за четенето на текста, причините за разликите в четенето, трябва да се припишат на самите читатели.

Работата по философското тълкуване от личности като Мартин Хайдегер и Ханс-Георг Гадамер предполага, че разбирането на читателя, включително както за съзнателните, така и за подсъзнателните решения, преди и по време на процеса на четене (или при всеки опит да се разбере нещо), допринася за тълкуването на читателя. С други думи, никой не може да разбере нищо, освен в някаква свързаност със собствения си свят. Въпреки, че с право може да се твърди, че библейският текст е съставен документ и неговият свят не се променя (тъй като този свят е умрял отдавна), световите на читателите са все още много живи. С тази живост идва и постоянната промяна и разнообразие на човешкото съществуване, които влияят на решенията на читателя по време на целия процес на четене. По този начин, различните читатели могат да четат един и същ текст по различен начин, тъй като се сблъскват с него от различни светове (различни преживявания, различни житейски ситуации, различни взаимоотношения, различен социален статус и т.н.).

Нека разгледаме една възможност. Литературният контекст на Лука в притчата за така наречения блуден син (Лука 15:11-32) предполага, че поне три групи хора са слушали тази история: учениците на Исус, фарисеите и книжниците, както и бирниците и грешниците. Традиционните изследвания на притчите подчертават, че една притча има само едно значение. Ако е така, тогава какво е единственото значение на тази позната притча? Или нека зададем друг въпрос: Какво би чула публиката на Исус, съставена от тези три групи хора, или подразбиращата се публика от Лука? Литературният контекст предполага, че Исус е говорил на фарисеите и книжниците, които са се оплаквали от връзките на Исус с „*грешниците*“ (15:2). По този начин, основната аудитория в тази обстановка (и може би други в рамките на подразбиращата се аудитория на Лука) вероятно би се самоопределила с по-големият син и би въображаемо видяла образи на син, който е отвън бащината си къща, но също така е поканен да се присъедини към празнуването вътре в

тази къща. Обаче, бирниците и грешниците, които несъмнено са слушали (и несъмнено някои от тях са били в рамките на подразбиращата се аудитория на Лука), биха чули нещо много по-различно. Тези хора вероятно биха се самоопределили с по-малкият син и биха искали да празнуват с него, заради любовта на баща му и заради предложението за възстановяване. А не ни се казва нищо за реакцията(ите) на учениците. С други думи, различните слушатели потенциално биха имали различни реакции към неограниченият характер на притчата. Подобна динамика се наблюдава в процеса на четене. Въпреки, че читателите могат да се сблъскат с един и същ библейски текст и да се стремят да изградят последователност с един и същ набор от литературни елементи, разликите между начинът на мисленето тези читатели на Библията допринасят за съответните им тълкувания и отварят възможността за различни тълкувания.

Потенциалът за многократно четене на Писанието обаче е още по-голям, когато такива четения наистина отразяват до известна степен сближаването между световите на текста и на различните читатели. Четенето или тълкуването на даден библейски текст не може да се ограничи до събирането на фактическа информация или до простото преразказване на думи, стихове и идеи. Волфхарт Паненберг заявява: „Външното усвояване на християнския език за мисленето и начинът на говорене на Библейските писания винаги е безпогрешен знак, че теологията е отстъпила от собствените си настоящи проблеми и по този начин не е успяла да постигне това, което Павел или Йоан... всеки от тях, е постигнал в своето време.“ Антъни Тиселтън предполага, че според Паненберг, по-подходящо разбиране на библейския текст е очевидно, когато тълкувателят „сериозно се ангажира с проблемите и мисловните форми“ на собственото си време.

Подобни идеи за четенето на библейския текст подчертават, че процесът на четене е нещо повече от просто обективно разбиране „какво е означавал текстът“. Когато човек чете библейските текстове като Библия, въображението на читателя е стимулирано да започне да мисли за това, какво означава текстът в неговите обстоятелства. От една страна, този читател стига до текста с набор от обстоятелства, различни от обстоятелствата, което предполагаемата аудитория на текста би имала, но той или тя трябва да вземе предвид тези исторически въпроси, вградени в този текст. От друга страна, същият този читател, също се сблъсква в текста с набор от обстоятелства, различни от сегашните други читатели на същия текст. Значението (или смисълът), следователно, вече не е нещо, което може да бъде оприличено с нещо в миналото или да бъде извлечено механично от текста, а е неразделно от неговото житейско преживяване, това е творческото събитие на сближаването между този текст и читателят.

Църквата в разговор

За някои, предложението, че многократните четения на Писанието са не само възможни, но и неизбежни, предизвиква объркване, страх или дори възмущение. Объркването може да е реакция, защото изглежда, че не съществуват критерии за оценка на нечий прочит на Писанието. Страхът може да е реакция, защото изглежда, че на хората е дадено разрешение да четат почти всичко от текста, което желаят. Възмущението може дори да е реакция, защото изглежда, че читателят, а не Светият Дух, решава в крайна сметка какво казва Бог чрез библейския текст. А тези „четения“ на това предложение, повдигат важни въпроси, които човек трябва да разгледа.

Предложението тук е, че ролята на църквата може да е важният компонент, който до този момент не е бил разглеждан. Ако приемем сериозно Уеслианската идея, че Библията е за църквата едновременно основа за християнските учения и живот и е „средство за освещаваща благодат“, тогава църквата и нейните срещи с Библията, трябва да играят активна роля в този процес на четене. Както Джордж Линдбек директно заявява: „Библията съществува заради църквата“. Подобно твърдение, разбира се, не означава, че Библията не трябва да се чете самостоятелно, но въпросите и опасенията относно възможността за многократно четене на Писанието могат да намерят полезни отговори и утеха, в колективното измерение на този процес на четене.

Общото измерение, което църквата предлага на процеса на четене, е свързано със социалната природа на самото знание. Възприятието на човека за реалността, е продукт на социална обективация (процес на превръщане на вътрешно чувство, идея или факт, в обективно, конкретно или външно Д.Пр.), която създава ред в човешките преживявания и срещи с други хора и поставя обекти или неща на местата им в ежедневието му. Петер Бергер и Томас Лукман твърдят, че реалността на ежедневието е възможна само благодарение на обективациите, които изпълват този живот. Мартин Хайдегер описва „ежедневието“ на съществуването на човек като „Битие-с-другите“. Следователно, може да се говори само за лично или индивидуално четене на библейския текст по квалифициран начин, тъй като никое четене не е наистина лишено от тези социални приноси. Хоризонтът, за да използваме термина на Гадамер, от който човек чете текста, се припокрива, но не е идентичен с хоризонтите на другите. Хората живеят в „един и същ“ свят и в различни светове едновременно. От една страна, те се сблъскват с едни и същи ситуации и събития. От друга страна, те гледат на този „един и същ“ свят от различни гледни точки, които другите могат да разширят и да им

повлияят.

Неизбежността на многократните четения на Библията произтича от естественото разнообразие на хората, които съставляват църквата. Уеслианското разбиране за църквата потвърждава това разнообразие. Апостол Павел и Джон Уесли са считали, че църквата е „*мялото Христово*“, в което многото членове, макар и различни, допринасят и са еднакво важни (1 Кор. 12). От Уеслианска гледна точка, фокусирането в църквата е върху нейното спасяващо същество, а не върху това, което човек често свързва с църквата (напр. институционални въпроси). Въпреки, че хора от различни, но припокриващи се светове, съставляват църквата, това, което ги обединява, е Божията благодат, която продължава да им се разкрива и която им дава сила, да ценят разнообразието сред тях. По този начин, църквата чете Библията заедно, защото в срещата ѝ с тези текстове, Бог разкрива божественото си „аз“ и спасителните си цели за човечеството. Тези разкриващи срещи, в които Бог говори, се случват, когато тези хора от църквата чуват Библията и слушат заедно, молитвено очаквайки Духът да им помогне да разбират в техните светове. Това откровение на Бога, чрез библейските текстове, които са продукт на вдъхновяващата дейност на Духа, не е заключено в миналата среща между Бога и съответния човешки автор на текста. По-скоро, Бог разкрива божествената си същност и на онези хора от настоящата църква, които заедно слушат Божието слово в своите различни светове, и по-специално в общия си свят.

Това, което трябва да е очевидно тук е, че все още съществува напрежение между многобройните четения на Писанието, които естествено ще се случат сред хората в църквата, и откровението на Бога към църквата, чрез тези четения. Означава ли това предположение, че всички тези четения са валидни? Оставаме ли с това, че всеки човек има, до известна степен, лично четене, което не може да бъде проверено или потвърдено? Разкрива ли се Бог дори при погрешни четения? На всички тези въпроси трябва да се отговори отрицателно, ако човек разбира църквата като контекста (религиозен и социален), в който християните се събират колективно, за да се поклонят, да чуят историята на Бога и да участват в тази история. Ако светът на човек – включително ситуации, хора и т.н. – включва и общността на вярващите, тогава тази група от вярващи, с всичко, което човек преживява и среща с тях, потенциално оформя и влияе върху целия му живот: виждането и поглед върху живота, разбирането за Бога и дори това, което човек вижда, когато чете Библията. Това влияние от други обаче не е просто нещо, което общността налага на индивида. По-скоро, взаимното е част от общностната динамика на църквата, което се случва между хората, а не върху тях, тъй като общността обсъжда това, което чува Бог да казва чрез Библията.

Нашата оприличаване с Уеслианската традиция на святостта, отразява част от тази общностна динамика в църквата. Твърдението, че сме Уеслианци, означава, наред с други неща, че има фокус върху Божията благодат, която позволява на християнина да живее вярно, в любов към Бога и другите. Да бъдеш уеслианец означава, че се набляга особено на освещаващата Божия благодат и на светия живот като един разрешен отговор на тази благодат. Да бъдеш Уеслианец означава, че има оприличаване с вселенската църква и християнските учения през вековете. Въпреки, че Джон Уесли несъмнено е разбирал Библията като основа за християнското учение и практика, също толкова ясно е, че той е признавал влиянието, което други фактори са имали върху четенето на тези свещени текстове, а именно, разумът, традицията и житейския опит. Значението на традицията не означава, разбира се, че тя поробва читателя на Библията и по този начин ограничава откритията му до това, което вече е вярвано или утвърдено. Ограничаването на четенето само до това, което традицията утвърждава, би пренебрегнало други възможности за четене на библейския текст, които могат да оспорят или изяснят подобни твърдения и потенциално би разрушило живота както на традицията, така и на Библията. Въпреки това, както заявява Майкъл Лодал, „*Традициите, които ни обграждат и подхранват, предоставят „лещата“, през която ние четем, разбираме и прилагаме Библията.*“ Следователно, връзката между традицията и срещата с Бога чрез Библията има две измерения. От една страна, тази среща е оформена от традиция, която сама по себе си е била оформена от по-ранни срещи с Библията. От друга страна, всяка среща с нея също оформя тази традиция чрез това, което е разкрито за Бога. Следователно, да четем Библията в контекста на църквата, означава да разпознаваме както приноса на, така и приноса към традицията чрез такива четения. Да четем Библията в контекста на църква в Уеслианската традиция, означава да слушаме, да разговаряме и също така, да разказваме историята за Бога по начин, който утвърждава благодатната дейност на свят Бог, който призовава църквата към свято живеене.

Човек обаче трябва да се запита кой е част от този разговор в общността на вярващите. Тоест, да се запита кой е поканен на масата, за да разговаря за това, което библейските текстове сякаш казват? Трябва ли да бъдат поканени само учените, чието образование и критично изучаване им осигуряват необходимите способности за изясняване на това, кои са и кои не са подходящи четения на Писанието в нашата традиция? Или трябва да бъдат поканени само деноминационни лидери и служители, чийто надзор предоставя по-широко виждане за въздействието на евангелието? Или трябва да бъдат поканени само пасторите, чиято роля като духовни пастири, съответства по-тясно на Уеслианския фокус върху спасителната или духовната

функция на Библията? Или трябва ли да бъдат поканени само миряните, които единствени живеят в „реалния свят“? Разбира се, отговорът не се ограничава до една група; човек трябва да включи **всички групи**. Различните умения, различните гледни точки, различните очи и уши – всичко това трябва да бъде включено, когато общността на вярата разговаря, не само за това, което тези различни хора виждат и чуват поотделно, но и за това, което виждат и чуват **заедно**, което е истинско евангелие за даденото им време, култура и обстановка. Разговорът около масата **не се стреми** да определи кое е единственото правилно значение или какво трябва да направим, за да останем верни на нашата Уеслианска традиция. Такова виждане отразява същите проблеми, които съвременната мисъл е разкрила. Както този диалог, така и общото разсъждение, компенсират евентуалните прекалявания в субективните тълкувания. Може би по-добро виждане е виждането, което вижда Божията благодат **тайнствено и непрекъснато да ни кани всички** отново на Божията трапеза – където разчупваме хляба и споделяме Словото заедно и където разговаряме за това, което виждаме и чуваме, когато Бог ни предлага Божието живото Слово.

Ако църквата възприема своите четения на Библията като тайнствени събития или като средство за освещаваща благодат, тогава в Уеслианската традиция, човек трябва също да твърди, че тези четения (и тълкувания) **остават непълни без верните отговори чрез свят живот**. Ако срещата между Библията и църквата, в крайна сметка е среща, в която Бог разкрива божествеността **си**, тогава такова преживяване **не е целта** на четенето на Писанието. Ако целта на църквата за четене и тълкуване на библейските текстове е само тя да „*научи повече за Божието Слово*“, тогава може да се твърди, **че тази цел е неадекватна**, тъй като нашите четения трябва да включват не само разглеждане на текста, но и разпитване на неговите читатели за текста. Не е достатъчно имаме всички правилни факти – исторически, богословски и библейски. Стенли Хауервас заявява: „*Ако обърнем внимание на разказвателния и саморазкриващ се характер на Евангелията, както са правили ранните ученици, няма начин да говорим за историята на Исус, без тя да формира нашата собствена история. Историята, която тя формира, създава общност, която съответства на формата на Неговия живот.*“ Стивън Фаул и Грегъри Джоунс дори предполагат: „Освен ако християните не осъществят (т.е. ако начинът им на живот не съответства на тяхното тълкуване на Библията, като по този начин създават определен характер), **тяхното тълкуване е напразно**.“ Майкъл Лодал пише, че обръщението към Библията (по-конкретно, към историята на Исус) дава отговори на тези въпроси: „Какви видове действия и нагласи най-ясно и решително характеризират посветеният християнски живот в този свят? Какъв вид живот ни помага най-добре да разберем естеството на връзката между Бога и хората, и какво е това, което Бог **желае и изисква**?“ Джон Уесли би се съгласил по принцип с тези твърдения, тъй като е свързал използването на Библията със святия живот. Ако при четенето на Писанието сме чули гласа на Бога, **може ли животът ни да продължи както преди**? Или житейският опит е достатъчен?

Повече, отколкото написаните текстове

Трудността при присвояването само на историко-критически методи в църковния контекст, като основно средство за извършване на библейско тълкуване е, че тези така наречени обективни методи, често **изолират** въпросите на вярата (и следователно - на верния живот) от дискусията. Историческото изследване може да предостави съществени данни за света, **в който и за който** е написан даден библейски текст, но такива изследвания сами по себе си не могат да преодолеят очевидната пропаст между миналото и настоящето. Споровете около Семинарът за Исус на Обществото за библейска литература, отразяват подобни трудности за църквата, защото, въпреки че семинарът действа извън църковния контекст, Исус от Новия завет **е отделен** от възкръсналия Христос на църквата. Общото предположение е, че историческата информация ще помогне на тълкувателя да разбере текста или да разбере какво наистина се е случило или какво наистина е казал Исус. Проблемът с **разчитането само** на такива методи е, че библейските текстове се превръщат в обекти на изучаване и анализ, **а не в текстове, които довеждат читателите до живот**. Робърт Уол провокативно заявява: „*Само леко преувеличение е да кажем, че празниците в по-точното историческо разбиране за света, стоящ зад библейския текст, които след това се запълват от компетентни исторически критици, обикновено допринасят малко за същественото за представянето на Библията като Божие Слово.*“ Уол заключава: „*Ако целта на библейското тълкуване е богословско разбиране, а не историческа реконструкция... тестът за добро тълкуване е, дали то кара библейския текст да оживее със значение, което има смисъл и дава възможност за живот за Бога днес.*“ Може би един от критериите, необходими за оценка на различните тълкувания на Библията от страна на църквата, трябва **да се фокусира върху въпросът за верния или свят живот**. Може би Джордж Линдбек дава добро начално определение на този критерий: „Когато другите критерии не са решаващи, **тогава тълкуването**, което изглежда най-вероятно при тези конкретни обстоятелства да служи за изграждането на общността на вярата в нейното богоугодно свидетелство към света, **е тълкуванието, което трябва да бъде предпочитано**.“ Ако Библията вече не оживява в църквата (т.е. в святия живот), загубили ли са тези текстове своя **разкриващ** характер? Има ли някаква връзка между Словото, което оживява в нас, и живото Слово (т.е. възкръсналият Господ)?

Във филмът „Опусът на г-н Холанд“, диригент на един гимназиален оркестър, Глен Холанд (игран от Ричард Драйфус), застава пред Гертруд Ланге, кларинетистка, чиито разочарования са я довели до този момент на примирение и поражение. Г-н Холанд ѝ задава прост въпрос за свиренето на кларинет: „Забавно ли е?“ „Исках да бъде“, е нейното тихо признание, на което г-н Холанд отговаря изненадващо: „Знаете ли какво правим погрешно, госпожице Ланге? Свирихме нотите на страницата.“ Гертруд пита: „Ами, какво друго има за свирене?“ Г-н Холанд отговаря: „В музиката има много повече, отколкото нотите на страницата... Свиренето на музика не е за нотите на страница. Мога да ви науча на ноти на страница.“ С други думи, музиката идва не от написаните ноти, а от песента, на която музикантът вдъхва живот. Каквото и друго да кажем за четенето на Библията, то е нещо повече, отколкото просто четене или усвояване на думи или изречения на написана страница, на идеи, на исторически данни или на художествена красота. Тълкуването или разбирането на Библията, не може и не се случва чрез опустошаването на текста пред нас – чрез опит да се намери смисъл, съдържащ се или заровен някъде в този текст. В много отношения, опитването да се овладее каквото и да е, включително въпросите на вярата, като обективни същности, различни от нас самите, е невъзможно. Наистина не можем да разберем библейските текстове или да намерим смисъл в тях, отделно от себе си и от нашата читателска общност на вярата. Освен ако нашите четения на Библията не позволят на тези текстове да оживеят в наши отговори на верен и свят живот, които наистина отразяват сближаването между тези текстове и нас, Библията губи характера си на Свето Писание. Възможно ли е четенето на Библията да е станало скучно и безжизнено за толкова много вярващи, защото сме търсили смисъл на грешните места (напр. в текста)? Възможно ли е красотата наистина да е в очите на гледащите – че смисълът наистина е в живота на онези, които са изправени пред написаната история за Божията благодат?

10

Жените като четци на Библията и църковни лидери

Шарън Кларк Пиърсън

Уеслианската богословска традиция на святостта има „високо мнение“ за Библията. В църковна традиция, която претендира за целостта и авторитета на Библията, въпросите за практиката се приемат сериозно. Въпросът дали Бог ръкополага и благославя жените в практикуването на служение (както в служение, така и в офис) е от решаващо значение за жените, защото техният личен и релационен живот и участието им в църквата са определени и регулирани от тълкуването на Библията (както трябва да бъде животът на всички нас). Това е и важен въпрос за църквата на много нива – дали църквата е сериозна за определянето на Божията воля и след това с Божията благодат я изпълнява!

В църковния свят отговорите, дадени на въпроса за Божията воля за жените, изглежда попадат в три категории. Всяка от трите категории може да бъде определена от нейния подход (виждане и процедури) към библейския материал. Тези отличителни подходи могат да бъдат видени във въпросите, зададени на Библията, принципите, прилагани при подбора и оценката (оценяването) на библейските текстове, метода, приложен в богословския синтез, и последващите предложени приложения на заключенията. Може да се отбележи също, че заключенията са значително оформени от „прозорца“, през който се разглеждат библейските текстове.

Три общи подходи към Библията

1. **Плуралистичен.** Един от тези три подхода към въпроса за жените в служението започва с отказ. Той твърди, че е неподходящо този въпрос да се отнася към библейските материали, тъй като тези материали са неадекватни за задачата, която е пред нас сега. Въпросът за жените в установеното служение се разглежда като чужд на Библията и/или наставленията в Библията се определят като с ограничена стойност в дебата (неуместни или невъзможно културно обвързани). „Прозорецът“, през който се наблюдава Библията, е предпоставка за стойността на самото Писание или за тълкуването, която управлява начина, по който се използва Библията. В тази категория, теолозите могат да продължат с общи виждания като равенството на жените и мъжете в творението или широките принципи на социалната справедливост и равенство. Такъв подход е или фокусиран върху апели към разума или общото откровение (естествена теология), или ограничен до редуccionистичен екзистенциализъм. *(Редуccionистичният екзистенциализъм е философският възглед, който съчетава екзистенциалистски теми (свобода, тревожност, смърт) с ограничителна рамка, свеждайки човешкия опит до най-малките му, най-фундаментални компоненти, като биология или физика Д.Пр.)* Привържениците на Уеслианската традиция могат да критикуват този подход като слаб, тъй като той изоставя специалното откровение, което Библията предлага. Предпоставката за тази категория мислене

може да се определи като плуралистичен **2** поглед към авторитета на Библията; че Библията **е само един от няколкото авторитети**, към които човек може да се позове като еднакво валидни в дискусиата.

2. Позитивистки. Вторият и третият подход към мястото на жените в църквата споделят убеждението, че Библията е източникът на специално откровение (разкрита теология). От тези два подхода, вторият може да бъде установен по стойността, която придава на библейските твърдения за уместност и условност, като например кодовете на местата и традиционните твърдения за ограничаване на участието на жените в църквата (1 Кор. 14; 1 Тим. 2). Тези текстове **са направени отправна точка** или „прозорец“, през който се възприемат и тълкуват други библейски материали. Макар че тази категория се обръща към авторитета на Библията (и следователно е ангажирана с несигурен „висок поглед“ към Библията), нейният подход е ограничен от „механичен буквализъм“.

Методологически тази категория е неподходяща в контекстуалното изследване (литературно и историческо). Богословски този подход е отслабен от ограниченото разбиране на откровението твърдения, които подлежат на разискване. Предпоставката на тази категория може да бъде определена като позитивистки поглед (виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Positivism> Д.Пр.) върху Библията (не логически позитивизъм). Той тълкува твърдението „sola Scriptura (единствено Библията) като означаващо, че Библията е изключителният авторитет за теологията, с убеждението, че тълкувателят е способен да разбере Библията, без помощта на църковната традиция и е освободен от каквото и да е процес на разсъждение или лично виждане, изградено от житейския му опит.**3** В тази статия, библейският позитивизъм се определя като позиция, която приема **самата Библия за дадеността**, данните или доказателствата и се ограничава само до тези доказателства като авторитет. В тълкувателен план, този подход може да се нарече **МОНИЗЪМ** (философският възглед, че цялата реалност е съставена от една-единствена, фундаментална субстанция, принцип или същност Д.Пр.) и е в контраст с плурализма на първия подход.

3. Примасистки. Третата категория подходи към въпроса за жените в служението може да се нарече примасистки (подход, който подкрепя или се застъпва за първенството - *състоянието на първо място по важност, ранг или власт* Д.Пр.). Точно поради своята ангажимент към библейския авторитет, той се опитва да включи широкия спектър от библейски доказателства. Данните, считани за важни за дискусиата, включват такъв материал като библейските разкази за опита на общността на Исус и ранната църква. Тези истории се разглеждат като отражение на обстоятелствата и теологията на тази църква. Наистина, революционните практики на Исус по отношение на жените, участието на жени редом с апостол Павел в служението и доказателствата за участието (лидерство) на жените в богослуженията, се приемат като принос към диалога. Обосновката за такава програма е, че тези доказателства отразяват богословските виждания на библейските автори. Например, писанията на Лука и Павел, представят теологии на нова вечност, в която социалните и религиозните бариери са премахнати. Текстовете като Деяния 2:16-21, Галатяни 3:28 и Ефесяни 2 (които помагат да се дефинира пасажът от Галатяните) са прозорците, през които библейските материали трябва да бъдат възприети.

Тази трета категория също е ангажирана със стандартно изследване на по-широки препратки, които се използват като източници от библейските автори. Така че, разказите за сътворението и кодовете на местата се изследват с целта да се разкрие Божията воля, както тя е представена в „*целия събор на Библията*“. Тази категория не само е сериозна по отношение на възприемащото изучаване на Библията като пръв авторитет, но е и чувствителна към ролята на разума (анализа), на църковната традиция и на житейския опит, норми, които са отразени в самите библейски материали. Предпоставката, която управлява този подход, може да бъде описана като примасистки поглед на Библията по въпроса за авторитета, който също така дава достъп на доказателствата на разума, на привлекателността на опита и на наставленията на традицията. Тази позиция е определена в Уеслианските среди като Уеслиански четириъгълник. (виж <https://www.wesleyan.org/the-wesleyan-quadrilateral> Д.Пр.)

Втората и третата категория отразяват напрежението, присъщо на Библията, напрежението между есхатологичното виждане (*очакванията за края на настоящата епоха, човешката история или самия свят* Д.Пр.) (Йоил/Деяния) и разсъжденията за социална приличие (1 Тимотей). Разсъжденията за йерархия и господство/подчинение стоят редом с истории за революционни нагласи и практики в служението на Исус и в участието на жените в служението на ранната църква.

Следващото представяне на въпроса за жените в служението е по необходимост кратко, но демонстрира метода на третия подход към Библията. Синтезът, извлечен от тази работа, отразява убеждението, че Библията е уместна и дава насоки и вдъхновение за практика в църквата, в този случай по въпроса за жените в служението. Значението на този метод е, че той отразява целостта на Уеслианския подход към Библията и специфичното виждане за вярност към нейния авторитет.

Разсъждението за жените в служението

Всички сериозни (и дори не толкова сериозни) изследователи на Библията тълкуват Свещеното Писание според някакъв набор от принципи. Когато се задава някакъв въпрос относно Библията, се прилагат определени принципи при подбора, оценката (оценяването), богословския синтез на тези материали и предложеното приложение на тези заключения. Всички, които четат Библията, правят избор между получените в нея инструкции. Всички решават коя част от Библията е вечна и винаги приложима, и кои пасажии са културни изрази на някакъв по-голям въпрос. Например, макар че мнозина са чели заявеното изискване, че жените трябва да носят покривало на главите си по време на публично богослужение (1 Кор. 11:2-16), в повечето църкви не е изразена загриженост, че това разпореждане трябва да се спазва от жените днес. **То е отхвърлено** като обвързано с времето (с обстоятелствата) нареждане, което вече не се прилага (въпреки че принципът, който е управлявал наставлението, трябва да се тълкува и се прилага). Въпросът тогава не е дали да се правят такива разграничения, които всъщност се изискват от естеството на много от текстовете в Новия завет (т.е. случайни писма), а къде да се постави границата в този процес.

При правенето на такъв избор, два почти автоматични инстинкта управляват този автор. **Първо**, позволено ни е да определим даден израз като ограничен до конкретно обстоятелство (със съответно приложение), където имаме ясно изложение за такива ограничения от този или друг в текст. **Второ**, важи една стара поговорка: „*Където текстът говори, ние говорим (без резерви). Където Библията мълчи, ние говорим само с голямо смирение.*“

Някои от въпросите, които отправяме към Библията, са ѝ чужди. Отговорите могат да бъдат получени само по подразбиране. Въпросът за жените в служението не е чужд на Новия завет, но в него не е отговорено изрично. Макар, че е ясно, че жените са участвали в служението на новозаветната църква, определянето на размерите на това участие е спорно. Но трябва да се помни, че всички тълкуватели работят с едни и същи ограничени доказателства и още повече, че така наречените ясни твърдения, ограничаващи участието на жените, изобщо не са ясни. Ако бяха, нямаше да има дискусия.

Методът на това конкретно представяне е да започне с преглед на информацията за жените, като цяло в Новия Завет. Тази информация е била написана, подбрана и запазена в андроцентрични (мъжко-центрични) общества. Забележително е, че предвид патриархалния мироглед на обществата, в които тези документи са били написани, жените изобщо са били включени в историята. Има достатъчно доказателства в различните разкази за жените в Новия Завет, които показват, че жените са били неразделна част от живота и служението на ранната църква. Историята на църквата не би могла да бъде разказана, без да се включат историите на жените.

Жените в Евангелията

Глупаво е да се обсъжда мястото на жените в църквата, без да се припомни отношението и действията на Исус към жените около него. Жени, както и мъже, били привлечени от Исус през неговите три кратки години на служение. Сред силната група последователи на Исус, имало и редица жени. Йеремия предполага, че всяко събитие, в което жени следвали учител или равин, е било „*безпрецедентно, случайно в историята на онова време*“. Ние знаем за тези жени от няколко кратки препратки (Марк 15:40-41; Лука 8:1-3). Твърди се, че тези жени са подкрепяли финансово Исус и неговите ученици. Те били жени със средства и затова вероятно са произхождали от висшия ешелон на обществото. Разказът от Марк рисува трогателната картина на тези жени, заедно с други жени от Йерусалим, на мястото на разпятието на Исус. Трите жени, посочени поименно на този портрет, посетили гробното място след събота, за да помажат тялото на своя Господ за погребение. И тогава, в общество, където свидетелството на жена не е било допускано в съда, разказът за страстите представя, как Исус им възложил задачата да бъдат **първите**, които ще **прогласят възкресението**. Нищо не е било по-естествено от това, те да бъдат сред 120-те, които чакали в Горната стая силата, която **ще даде огън** на техния живот и свидетелство. Църквата от самото си създаване е включвала жени.

Кои са били жените, които са потърсили Исус и са станали част от евангелската история заради неговото влияние върху живота им? Това са били трите, които са станали известни като лидери сред групата от жени (Мария Магдалена, Мария, майката на Йосиф, и Саломия). Това били Мария и Марта, които, противно на социалните правила, поканили Исус в дома си. Това е била жената, нечиста с нейната женска немощ (с кръвотечението Мат.9:20-22 Д.Пр), и презряната самарянка на кладенеца, която е първата, натоварена от Исус да „*разпространява Словото*“. Това са били сиромашката финикийска (езичница), която го помолила да даде „*трохите*“ за дъщеря ѝ, обладана от демони, както и жената, която в пророческо действие помазала Исус.

Важна черта на всяка една от тези истории е, че тя е била записана и запазена. В култура, където жените са били собственост на баща им или на съпруга им, и са нямали права или привилегии, които да нарекат свои, тези истории сами по себе си отворили вратата на църквата за критика и презрение. Но най-важното в тези истории е, че във всеки от тези случаи, Исус **е прекривал** всички граници на

благоприличието – религиозни и социални. Самите му действия са били **предизвикателство** към ценните традиции на собствения му народ. Той стигнал дотам, че посочвал жените като примери за вяра и духовна жизненост, жени, които никой равин не би учил, жени, които не са били включвани в броя на членовете на синагогата, които били изолирани в отделен двор в Храма и чиито религиозни обещания могли да бъдат отменени от техните съпрузи.

Наред с историите за жени, които са придружавали Исус и неговите ученици, е историята на Мария и Марта. Исус учел Мария така, както би учил всеки мъж, който би го последвал – нечувано нарушение на религиозното ръководство (равинът сяда, когато ще обучава, а ученикът седи в краката на равина). Един равин по времето на Исус казал: „По-добре е да изгорши Тората, отколкото да я преподаваш на жена.“ Жените не са били обучавани в синагогата или у дома. „Който учи дъщеря си на закона, я учи на разврат.“ И сякаш това не е достатъчно, записано е, че Исус смърлил Марта, че е изпълнила социално предписаната ѝ роля, вместо да се присъедини към Мария (Лука 10:38-42).

Събирателният ефект от подобни истории ясно показва, че Исус **е нарушавал** обичая, като защитавал жените, като еднакво достойни за неговата грижа и служение. Неговата оценка за тях далеч надминавала най-обширните и толерантни възгледи по неговото време и непрекъснато изненадвала дори онези, които го познавали добре. Тонът на неговото служение бил да моделира нов живот и взаимоотношения към и за жените, а не просто да отразява статуквото. Той **оспорвал** половите стандарти на своя свят – похотливият поглед на прелюбодейно сърце (Мат. 5:27-28), необоснования развод, който бил право на мъжа (19:3-9) и заплахата от смъртно наказание, прилагана несправедливо – само към прелюбодейната жена (Йоан 8:1-11). Популярното отношение по онова време било, че жените са отговорни за всички сексуални изкушения и следователно - за сексуалния грях.

Нито една от тези евангелски истории не би била одобрена, камо ли аплодирана извън ранната църква, която ги е запазила. И все пак, някак си, евангелието не би могло да бъде разказано без тях. Такива събития били толкова неразделна част от реалността на общността на Исус, че съставлявали част от самото евангелие.

Очакван отговор на горния преглед на евангелските доказателства относно жените, е популярното възражение, че никоя от жените, вървяли след Исус, не станала една от неговите 12 ученици и апостоли. На никоя не е било предоставено равенство. Не е необходимо тук да спорим за културна целесъобразност. Достатъчно е да отговорим, че и на никой езичник или роб не е била позволена тази привилегия, но това не е било и не е използвано, за да се изключат тези групи в неравностойно положение от ръководството и службите на църквата днес.

Жените в ранната църква

Ясно е, че жените са били неразделна част от общността на Исус, която е очаквала силата на Духа (Деяния 1:14-15). И също толкова ясно в разказа от Деяния, тези жени били сред онези, които са получили Духа в изпълнение на пророчеството на Йоил. Акцентът на проповедта на Петър е върху всеобхватността на делото на Духа; онези, които преди това не са били кандидати за участие в провъзгласяването – младежът, жената и робът – сега са били помазани да пророкуват като свидетели на делото на Месията (Деяния 1:8; 2:1-4; Лука 24:44-49). Било невероятно, че жените били включени в евангелските разкази; чудо е също, че участието на жените в ранната църква е записано в Деяния и в Посланията. Противно на тогавашната културна целесъобразност и благоприличие, тези истории продължавали да се разказват. Кратък преглед на доказателствата за това участие може да бъде разделен на две категории: (1) кратки препратки, включени инцидентно, като списъци с жени и (2) писмени описания за участието на жените в служението. Ще отбележим също (3) домашни правила, (4) кратко резюме от разказите за сътворението и (5) уместността на акцента на Духът за крайната епоха на човечеството и на света.

1. Списъци с жени. Инцидентните и следователно кратки препратки към жени, описани като участващи в различни аспекти на служението на църквата, са мощно доказателство за апостолско признание на жените в служението. Защо? Защото поне една апостолска цел за изброяване на тези жени е била да се предизвика признание и подкрепа за тяхното служение в църквата. Освен това, тези текстове не само предполагат ролята на такива жени, но и призовават за подкрепа на тези жени, точно в ролите им на служителите. В книгата Деяния, евангелистът Филип е споменат заради четирите му дъщери с дара на пророците (21:9; вж. 2:17-18). Апостол Павел поставя този духовен дар начело в списъка си като най-ценния дар за назиданието на църквата (1 Кор. 14:1). **13** Спомената в няколко послания в Новия завет, друга жена, Прискила, очевидно е имала доста добра репутация (Деяния 18:2, 18, 26; 1 Кор. 16:19; Рим. 16:3-4; 2 Тим. 4:19). Колко други мъже са били споменавани толкова често или в толкова разнообразни текстове? Нейното отличие за целите на това изследване е, че тя, заедно с Акила, е учила Аполос (Деяния 18:26). Противно на равинската традиция, която идентифицира жената като „съпругата“ на мъжа, чието име е

посочвано на първо място, апостол Павел признал Прискила като достатъчно видна не само за да бъде посочена заедно със съпруга си, но и за да бъде първата от двойката, спомената по-често (четири от шест пъти; един от тях се среща в 1 Тимотей, което показва нейната известност като учител на двойката). Като нарича Прискила „сътрудник“ в Христос Исус, апостол Павел отредил на Прискила равно място сред други работници като Тимотей (Рим. 16:21), Тит (2 Кор. 8:23), Лука (Филим. 24), Аполос, самият Павел (1 Кор. 3:9) и други.

Думата „сътрудничка“, употребена за Прискила, е бил употребена и за Еводия и Синтихия, враждуващи лидерки в църквата във Филипи (виж Фил. 4:1). Друга лидерка, Фива, е изрично наречена „служителка“ само в случая с Фива (дума, която исторически е превеждана като „слугиня“). Същата дума е бил употребена за лидерите Аполос (1 Кор. 3:5), Тимотей (1 Тим. 4:6) и Павел (1 Кор. 3:5). Заедно с препратките към Фива и Приска (Прискила) в заключителните наставления на Павел към римляните, четири други жени са изброени като „работили много усърдно“ в Господа: Мария, Трифена, Трифоса и Персида. Апостол Павел е приложил същото описание към служението на други лидери в църквата (1 Кор. 16:15-16; 1; Сол. 5:12; 1 Тим. 5:17). Накрая, един от двамата, които Павел нарича „изтъкната между апостолите“, е жена (Рим. 16:7). Споменатото име е Юния. Прегледът на доказателствата от Дейвид Шолер е най-полезен: Юния е мъжко име в английските преводи, но няма доказателство, че такова мъжко име е съществувало през първи век сл. Хр. Юния, женско име, обаче е било често срещано. Гръцката граматика на изречението... означава, че мъжката и женската форма на това име биха се изписвали еднакво... Тъй като Юния е името, засвидетелствано през първи век и тъй като великият църковен отец... от четвърти век, Йоан Чистостом (който не е приятел на жените в историята), е разбрал, че позоваването се отнася до жена Юния, ние също трябва да го виждаме по този начин. Всъщност, едва през 13-тия век тя е променена на Юния.¹⁴

От тези неформални, не измислени списъци е очевидно, че жените са играли значителна роля в ранната църква като лидери. Тяхната функция в служението е определена на тези места със същите думи, употребявани за служението на мъжете, и в списъците не се прави разлика по пол в ролята или функцията. И все пак, въпреки силата на тези доказателства, е ясно, че историята на жените в служението е била по-ограничена от тази на мъжете. Героите на библейските записи почти винаги са мъже. Вероятно е също така възможността за участие в лидерство да е била по-ограничена за жените.

2. Доказателство за участие. Едно от най-силните доказателства за участието на жените в богослужебната общност идва от краткото обсъждане на 1Коринтяни 11:2-16. Този текст прави изрична препратка към жени, които пророкуват и се молят в богослужения. Препратката е случайна; тя не коментира тяхното лидерство. Това е силно доказателство за включването на жените в тези служения на поклонението. Такова участие на жените очевидно се предполага в широката рубрика на духовните дарби и служения, които са предназначени за всички (независимо от религиозните, социалните или половото различие) за „*общото благо*“ (12:7). В този текст са направени няколко доказателства; този кратък преглед е всичко, което границите на това изследване ще позволят.

1Коринтяни 11:2-16 е бил обсъждан подробно. Обхватът на доказателствата са най-добре обяснени, като произтичащи от това, което изглежда е противоречие в текста между стихове 4-7 и стихове 10-12. Стихове 4-7 описват **изискванията на тяхната култура**, жените да се подчиняват на нормите относно покриването на главите си: „*всяка жена, която се моли или пророкува с непокрита глава* [думата „воал“ не се среща в този текст], *опозорява главата си... нека си държи главата покрита.*“ Стихове 10-12 **са корективът** на Павел на този текст; жените **могат да носят или да не носят** покривало на главите си: „*Поради тази причина жената трябва да има exousia (силата, правото или свободата на избор, способността да прави нещо) относно (покриването) на главата си*“ (ст. 10; вж. Йоан 10:18, Деяния 9:14 и Откр. 16:9 за употребата на exousia с echo и 1 Кор. 9 за exousia). Гръцката дума „власт“ трябва да се преведе както е – че жените **трябва да имат „власт“ над главите си. Не трябва да се превежда** като „знак или белег на власт“ или „воал“.

В този контекст exousia символизира не само прославата (срещу срама) на мъжа (съпруга) от страна на жената (съпругата), **но и нейната власт** да играе активна роля в поклонението. „*Тоест, нейният воал [sic] представлява новата власт, дадена на жените съгласно новото разпределение, за да правят нещо, които преди не са били позволени.*“ Следвайки тази линия на разсъждение, двата стиха след неговото твърдение обосновават подобно тълкуване. След като е доказал естествените различия между мъжа и жената, Павел **сега установява нов принцип** на взаимност и взаимозависимост, също основан на творението (вж. 1 Кор. 7:3-5).

Преди разсъждението на стихове 4-7 се прави основно твърдение, което често се повдига в обсъждането за жените в служението: „*Сега, аз искам да знаете, че главата (kephale) на всеки мъж е Христос, а главата (kephale) на жената е мъжът, а главата (kephale) на Христос е Бог.*“ (1 Кор. 11:3)

Нормалното значение на *kephale*, или главата, в Новия завет е „източник на битието“ или „произход“; порядкото значение е „авторитет, господство“. Макар че изглежда очевидно, че твърдението е призив към някакъв вид ред, значението и приложението на твърдението са много по-малко очевидни. Това твърдение е направено в услуга на доказателството за това, какво трябва да правят жените с главите си при упражняване на служението си (публична молитва и пророкуване); да го правят без покривало **носи срам на главите им**. Каквото и да означава твърдението на Павел, то по никакъв начин не служи в този текст, за да ограничи участието или лидерството на жените в публичното богослужение.

Преводът „произход или източник на битието“, а не „авторитет“ или „господарство“, прави съвсем различно твърдение; когато се превежда като „авторитет/господарство“ или „господар“, този пасаж е използван за насърчаване на един вид идолопоклонство към мъжете **от страна на жените**; жените дължат на мъжете това, което мъжете дължат на Христос. Но, макар текстът да призовава към редът на сътворението от Битие 2:18-23, той не стига толкова далече, колкото би позволил един директен паралел. **Не се твърди, че жената е „образ“, както и слава на мъжа (11:7)**. Жената **споделя** образа на Бога и следователно не е поотдалечена от Бога от мъжа; това е отстъпка към Битие 1:27 и 5:2. Стих 8 преформулира представата за „произход“ или „източник“ в реда на сътворението.

Възниква въпрос, когато се натъкваме на думите от 1Коринтяни 14:33б-36, които някои са прочели само като ограничение на ролята на жените в богослужението – само три глави след като жените са небрежно признати за тяхното участие и лидерство. Очевидното прекъсване между тези два пасажа също е било обяснено по различни начини. Тук водещото предложено виждане е, че глава 14 е напътствие към три групи хора: (1) хората, говорещи езици (ст. 2, 5, 9-19, 27 и сл.); (2) пророците (ст. 3,24, 29-32); и (3) жените (34-35). Разпоредбите за всяка група са сходни, включително изричната заповед „да мълчим“ и основното коригиращо изискване за „ред“.

Важно е да се разпознае употребата от Павел на глагола *lalein*, „говоря“ в 1 Коринтяни 14:34, което трябва да се преведе като вдъхновена реч или спорен и разсейващ дебат или разпит. Използваната дума не е обичайна дума на Павел **за проповядване или пророкуване**, така че няма противоречие с препратката към жените, които се молят и пророкуват в 11-та глава. Независимо от крайното заключение, което се прави, относно напътствието да се мълчи, не може да се каже, че на жените не е позволено да се молят или пророкуват в публично богослужение. Твърдението на Ралф Мартин е основно: „*Павел остава ангажиран със социалното равенство в евангелието (Гал. 3:28) и има неоспоримо доказателство за ролята, която той е отредил на колежките си (Фива, Приска [Прискила], жените от Филипи (Фил. 4:3, - *sic* - **буквално**) и няколкото сътруднички в Рим. 16). На пръв поглед е малко вероятно той да заявява категорично: „**Нека жените ви мълчат в богослужението.**“*

Една от предложените картини, нарисувани, за да обяснят този текст и по-широкия контекст на това послание, е картина на жени, които са се стремели да бъдат харизматични учители, твърдейки за специални откровения във вдъхновени речи, които са били над обичайните корекции на енорията и апостолското учение. Техните твърдения са били толкова **преувеличени**, че апостолът е доведен до сарказъм: „*Божие слово от вас ли излезе? Или вие сте единствените хора, до които то е достигнало?*“ В този сценарий еретичното учение, което се случва в църквите в Коринт, **е гностичен** (*Гностицизмът е съвкупност от древни религиозни и философски идеи, процъфтяващи през II век сл. Хр., фокусиращи се върху личното духовно познание (гнозис), а не върху институционалната вяра или учение. Д.Пр.)* **вид учение** (вж. глави 7 и 15). Каквато и социологическа история да отразява този текст, корективите на Павел не са били насочени към пълното ограничаване на участието и служението на жените в Коринт, както не е забранил и говоренето на езици (14:39) или служението на пророчеството, като цяло. Жените са действали с дарът, на който Павел е отдавал най-висока (и коригираща) стойност в тази общност (14:1). Коринтианското доказателство показва общност, в която жените са участвали в лидерство, някои от които са се нуждаели от корекция, не заради тази дейност, **а заради злоупотребата с нея**.

Горните дискусии за участието на жените в публичното богослужение и списъците с жени, които са били лидери в ранната църква, всички те са доказателства **за фактът, че жените са участвали** в служение в ранната църква. Макар, че тук няма претенция за „длъжност“, няма съмнение, че „дейността“ е била осъществявана. Използването на списъците с жени в това обсъждане е призив към поне част от традицията и опита на ранната църква. Такава информация трябва да се разглежда заедно с това, което някои възприемат като декларативни инструкции.

3. Използване на домакински кодове. Един аргумент срещу жените в служението е обръщение към домакинските или служебните кодове, намиращи се в Новия завет. Тези кодове с техния йерархичен ред не са създадени от авторите на Новия завет, а по-скоро са извлечени от гръко-римската култура на онова време. Гръцкият философ Аристотел, който предшества Христос с три и половина века, е източникът на официалното подреждане на двойките, основани на йерархичния модел господар/подчинен:

„Основните и най-малки части на домакинството са „господар“ и „роб“, „съпруг“ и „съпруга“, „баща“ и „деца“... Властта и подчинението са условия не само неизбежни, но и целесъобразни... Винаги има фактор на управление и подчинение... между половете, мъжът е по природа по-висш, а жената по-нисш, мъжът е владетел, а жената е подчинена.“

Аристотел разширил този домашен кодекс до сферата на политическия живот, защото според него „домакинството е микрокосмос на държавата“. Той преподавал модела на власт/подчинение в двойката владетел/народ. Той насърчавал социалния си ред като необходим за стабилност, хармония и политическа сигурност. Всяка заплаха за тази ценностна система на Аристотел се смятала от Римската империя за заплаха за такава стабилност и сигурност. Римският император Октавиан, инструктирал войниците си да „не позволяват на никоя жена да се прави равна на мъж“. Повод за подобна инструкция били Антоний и Клеопатра. Дейвид Балч разглежда проблема по следния начин:

“Ако демократичното равенство между съпруг и съпруга, каквото е съществувало в Египет, беше позволено да влияе на римските домакинства, правителството би се изродило в демокрация; и римляните вярвали, че тази променена форма на управление цяла да бъде морално по-лоша от аристокрацията или монархията, която ги е довела на власт. Богинята Изидата на египетската Клеопатра, която „дала на жените същата власт като на мъжете“, била възприемана като заплаха за продължаващото римско управление.“

Правата на този, който е на власт, били приети. Тиранията не била критикувана като израз на тази власт в доминиращата култура, както е указано от думите на Аристотел: „Защото няма такова нещо като несправедливост, в абсолютния смисъл към това, което е нечие собствено.“ В същото писание Аристотел приема, че тъй като притежаваното от някой е „сякаш част от самия него и никой не избира да си навреди, следователно не може да има несправедливост към притежаваните и няма нищо справедливо или несправедливо в политически смисъл“. Той се застъпвал за доброкачествена тирания, основана на нисша/висша природа. И все пак, Сенека, римският стоик, критикувал римското отношение към робите като „прекалено надменно, жестоко и обидно“.

Този дълъг поглед назад към гръко-римската история е необходим, за да възстановим въздействието на домашния кодекс, както е използван в Новия Завет. Важното за използването на кодекса в Новия Завет, поне в най-ранните книги, в които се появява е, че той не е просто приет. Той е бил адаптиран, т.е. променен или модифициран с конкретни уточнения (Колосяни 3:18—4:1; Ефесяни 5:21—6:9; 1Петър 2:13—3:7). Ранните вярващи не са приемали римския кодекс като абсолютен, а са го критикували, дори когато са се позовавали на него. Например, в Колосяни 3:18—4:1, традиционните двойки са последвани от немислима модификация, която всъщност сочи към по-висок кодекс на етика, от етиката, заложен в оригиналния кодекс: Жените да се подчиняват на мъжете си... мъжете да обичат жените си. Децата да се подчиняват на родителите си... бащите да не дразнят децата си. Робите се подчиняват на господарите... господарите се отнасят справедливо с робите.

Такава модификация би направила впечатление на първоначалните читатели; те биха предположили, че инструкцията е отправена към подчинения член на двойката.

Предписанията на кодекса в Посланието до Ефесяни, са изпълнени с ново значение, тъй като се появяват под революционното заглавие на параграфа „подчинявайте се един на друг“, което се прилага към всички следващи дискусии. Причината, посочена там за подчинението, не е обръщение към по-висшата или по-нисшата сътворена природа на другия, а по-скоро – поради благоговение към Христос. За изучаващия Библията през 21-ви век е невъзможно да оцени напълно новостта на връзката, заповядана на съпрузите и съпругите в Посланието до Ефесяни. По същия начин, заповедта към християните-господари е пълна със семената на промяната: „отнасяйте се с робите си по същия начин“ (т.е. със същия набор от нагласи и поведение, изисквани от християните-роби към техните господари). Такива радикални квалификации на домакинските кодекси били от клас, различен от всяко сравнение с гръцката философия, стоицизма или римските домашни кодекси от онова време. И семената на подобно мислене родили плодът на историята на Павел, Онисим и Филимон.

1Петрово също поставя условия за домакинските кодекси. В обстановка на преследване, подчинението на човешката власт е заради Господа. Християните страдали „несправедливо“ от ръцете на тиранични господари (2:19-20), съпрузи (3:6) и местни държавни служители (2:14; 3:14, 17). Целта на кодекса в 1 Петрово не е била да настоява за съответствие с традиционните ценности, а прагматично да ръководи разумна линия. Призивът бил за християнска ангажираност, дори когато това включвало страдание. Тук не се говори за „нисша природа“, защото всички били призовани да живеят като „Божии слуги“ (2:16). Христос като „Страдащ Божий Слуга“ е бил моделът за следване (ст. 21-24). В конкретното обръщение към робите в глава 2, думите, използвани другаде в кодовете в Новия завет за слуга (*doulos*) и господар (*kurios*), не се използват тук. Вместо това се използват думите домашни слуги (*oiketai*) и деспоти (*despotai*). Причината за промяната от традиционната употреба на кодовия език е, че авторът вече е

използвал термина „слуга“, за да се обозначи всеки християнин (ст. 16) и „господар“ (или „Господ“) за Бога (ст. 15).

Римските владетели може да не съдят „справедливо“, както Бог е предопределил, че трябва да съдят (1 Пет. 2:13-14) и както самият Бог прави (ст. 21-23), но християните трябва да бъдат подчинени заради Господа. Християнските съпруги трябва да се подчиняват на езически съпрузи, с цел евангелизация (3:1-2) и да не се страхуват от тях (ст. 6). Християнските съпрузи са призовани към връзка със съпругите си, която е доста различна от културната норма. Всъщност, тук се появява една най-революционна идея: духовната жизненост на съпруга зависи от начина, по който той се отнася към съпругата си.

Най-значителната критика към ролята съпруг-съпруга в домашния кодекс, както е в 1 Петрово, щяла да бъде веднага очевидна за първоначалните слушатели на това послание. И все пак, без исторически и културен контекст, читателите днес почти не я пропускат. Християнските жени, за които се говори в 1 Петрово 3, били омъжени за езически съпрузи. И все пак, въпреки нормите на римската (и всъщност на еврейската) култура от онова време, на тези жени е била позволена свободата на религиозен избор от 1 Петрово; те можели да останат християнки! Тази инструкция е противоречала на типичното римско виждане, като например Плутарх е казал:

„Съпругата не трябва да има други приятели освен приятелите на съпруга си; и тъй като боговете са първите приятели, е подобаващо за една съпруга да се покланя и да познава само боговете, в които съпругът ѝ вярва, и да затваря плътно вратата пред всички странни ритуали и необикновени суеверия. Защото без бог тайните и скрити ритуали, извършвани от жена, намират благосклонност.“

Дори докато се обръща към жените в този текст, като се позовава на социалния кодекс на времето, 1 Петрово приема тяхната религиозна независимост от техните езически съпрузи (вж. 1:18; 4:3-4). Тези жени са били насърчени да пазят вярата си и да не се страхуват от съпрузите си, които вероятно са изразявали крайно недоволство и загриженост от обръщането на съпругите си. Така че, когато тези жени чували това послание в богослужение, те чували прокламация за свобода, за религиозна отговорност и за повишена лична ценност. Ако техните езически съпрузи чуели същия текст, те щели да чуят неподчинение и анархия. И как те биха чули думите към жените си: „Не се страхувайте“? Но, о, колко различно се четат този текст днес.

Много учени са разпознали разликата в начинът, по който домашните кодекси са били използвани в 1 Тимотей и в Тит. Преобладаващите нагласи на културата от онова време изглежда са изразени в кодексите в тези писма. В тези текстове няма инструкции за изравняване на доминиращите членове на двойките, които са сравними с текстовете от Колосяните или Ефесяните. И все пак, мотивацията за използване на кодекса е показателна. Загрижеността, че жените и робите трябва да бъдат подчинени, е изразена в Тит като желанието църквата да спечели приemanето на обществото. Това все още не е римският призив към сътворената природа на по-висша или по-нисша. Това е прагматичен призив, не по-различен от призива към молитва в 1 Тимотей 2:1-3. Целта и на двете инструкции е „ние да можем да живеем мирен и тих живот“, който ще осигури възможност за спасение на всички.

1 Тимотей 2:11-15 е текстът, който най-често се цитира от онези, които биха ограничили служението на жените. Всъщност той е използван от някои като определящ текст за дискусията за мястото на жените в църквата. Изглежда, че причината, поради която на този пасаж се дава такъв приоритет е, че някои го смятат за ясно изявление на инструкции за църквата относно жените. И все пак, сложността и трудността на пасажа се отразяват в несъгласието, което той поражда дори сред консервативните учени. Двете основни виждания радикално влияят на тълкуването на този текст. Ако текстът се приеме като предложение, като окончателното (вечно и навсякъде) слово на Павел за ограничаване на участието на жените, тогава следва, че „Не позволявам на никоя жена да поучава или да властва над мъж“ (2:12) трябва да се приема като „ясно поучение“. След като обаче, човек започне литературен и исторически анализ, веднага възникват редица сериозни предизвикателства. Текстът изобщо не е ясен.

Първото основно предизвикателство е, че тълкуването на стих 12 зависи от това, как се превежда глаголът *authentēin*, който е *hapa legomenon* (фраза, появяваща се само веднъж в Новия завет). Преводачът трябва да разчита на други източници, за да определи възможните ѝ значения; възможни са четири, като всяко от тях радикално влияе на смисъла на целия пасаж. Предизвикателството се увеличава от факта, че глаголът *didaskēin* (*да поучавам*) в 1 Тимотей винаги се използва в съюз с друг глагол, който определя фокуса му (напр. 1:3-4; 4:11; 6:2-3). Следователно, в стих 12 *authentēin* определя и по този начин се отнася до негативното съдържание на учението, а не до самата дейност на поучаване. Кръгогерите (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Catherine_Clark_Kroeger Д.Пр.) са заключили: Ако контекстът на 1 Тимотей 2:12 е неутрален и се отнася само до дейността на поучаване, а не до нейното положително или отрицателно съдържание, тогава това е единственият път, когато *didaskēin* се използва по този начин в Пастирските послания... в съответствие с другите употреби на *didaskēin* е да намери в тази директива осъждане на тяхното отклонение от общоприетото. Това тълкуване се подсилва от признанието, че граматиката на

изречението позволява поне две тълкувания: ако е косвено твърдение с повтарящо се отрицание, **акцентът на изречението ще бъде върху съдържанието на учението, а не върху дейността на преподаването**. Тогава тълкуването би било: „*Не позволявам на жена да учи/да се обявява за създател или автор на мъжа*.“

Допълнителни трудности са представени в стиховете около стих 1Тим. 2:12. В стих 11 думата за мълчание не е същата дума, използван в 1Коринтяни 14, и има пет възможни значения, нито едно от които не е толкова силно, колкото думата, използвана в това писмо. Най-доброто тълкуване на тази дума е „*тишина*“ или „*в тихо поведение*“, което е точно значението на термина в наставлението, само няколко стиха по-рано, което призовава към молитви „*за да водим тих и спокоен живот*“ (1 Тим.2:2; вж. 2 Сол. 3:12 и 1 Сол. 4:11). Думата не означава словесно мълчание, а **отношение на благоговение или състояние на мир**. Последователността изисква тълкуването на „*тишина*“ в 2:2 да се прилага и към 2:12. Накрая, гръцката фраза, преведена като „*не позволявам*“, е в сегашно време, което показва непрекъснато действие. По-добре е да се преведе като „*не позволявайки*“, което след това предполага конкретно наставление за конкретно обстоятелство.

За някои хора, друг проблем в този пасаж е, че обичайната дума на Павел за „човек“ не е използван в 1 Тим.2:8-15. В писмата на Павел, *aner* или *tan* се среща 50 пъти, а *gune* или *wotan* се среща 54 пъти в 11 текста. Във всеки случай, думите се отнасят за съпрузи и съпруги, а не до мъж и жена. Това усложнява тълкуването на „пълно подчинение“. На кого точно трябва да бъдат жените в пълно подчинение? На своите съпрузи? На мъжете като цяло? На истинските християнски учители? Граматиката на изречението не улеснява отговора. Още веднъж, пасажът не е „ясен“. Въпреки това, най-доброто тълкуване на раздела изглежда е, че това са общи инструкции, насочени към мъже и жени. Избраното тук заключение като най-подходящо за общия контекст е, че жените трябва да се учат тихо или с тихо поведение от истински християнски учители като Тимотей.

И накрая, връзката на стих 15 с целия пасаж е неясна. Няма съгласие относно значението на „*тя ще бъде спасена*“. Контекстуални и исторически изследвания показват, че пасажът е един от няколко отговори на писмото до лъжеучителите в Ефес. Съдържанието на това учение включва неразбиране на Стария завет, на спекулативните еврейски митове (родословия) и на аскетизъм. Това лъжеучение е било особено привлекателно за жените и за по-младите вдовици, които са избягвали повторен брак и са отваряли домовете си за лъжеучители (2:9-15; 5:11-15; 2 Тим. 3:6-7). Такова учение е определено като „*предшественик на гностицизма*“ и като учения, основани на „*извращения на сагата за Адам и Ева*“, с Ева като създател и духовен просветител на Адам и змията, като предлагаща „гнозис“ (знание) на света. Пасажът е най-добре определен **като част от поправянето на лъжеучителите и на учението, което се случвало в Ефес**.

Като се имат предвид **само няколко** от многото трудности при тълкуването на 1 Тимотей 2:11-15, които са изброени тук, е забележително – не – **неизвинимо е**, че на един-единствен стих, **стих 12**, е бил даден статутът, който му е бил даден от някои в църквата. Още повече **е невероятно**, че един-единствен стих **би бил направен основа** за каквото и да е учение, особено такава с толкова критично въздействие върху църквата. Каквото и да направим в крайна сметка за този пасаж, ако считаме, че Посланието е написано от Павел, трябва да вземем предвид доказателствата, **че Павел е допускар жени в служението и е изисквал другите да се подчиняват на тяхното ръководство**. Също така, ако тълкуваме буквално инструкциите относно жените, почтеността изисква и други твърдения в пасажа да бъдат тълкувани буквално (***вдигнати свети ръце, без сплетена коса и без бижута; жени, спасени чрез раждане на деца*** [1 Тимотей 2:8, 15]).

Второто ниво на изследване, което влияе върху тълкуването на 1 Тимотей 2:11-15, е да се изследва пасажът в широкия контекст на кодовете за станции, както са използвани в Новия завет. Основната разлика между 1 Тимотей 2 и по-ранните обръщения към кодовете е, че в това указание **няма реципрочност**. И все пак, дори тук, в най-консервативния израз на кода в Новия Завет, причината за подчинението **не е естеството на сътворението**, а по-скоро **историята на грехопадението**. Това обръщение към по-голямата вина на жената в грехопадението, **не може да се приема** като богословски абсолюти. Самото повествование от Битие (Бит. 3), за което се говори тук, **не придава** такава значимост на това, че **първо** жената се е поддала на **изкушението** (само мъжът, който се защитава, се обръща към някакъв „приоритет“ на вината!); наказанието е определено по същия начин. И апостол Павел, когато говори за грехопадението, **говори за греха на Адам** (Рим. 5:12 -14). Всъщност твърдението, направено в 1 Тимотей 2:14, че Адам не е бил излъган (***жената е била излъгана и е станала грешница***), не може да се приравнява с препратките към това събитие в Битие или Посланието до римляните. То е много по-близо **до равинските спекулации от онова време**, както са изразени например от Филон, по-възрастният съвременник на апостол Павел: „*жената, бидейки несъвършена и лишена „по“ природа, даде началото на греха; но мъжът, като по-превъзходна и съвършена природа, пръв даде пример за изчервяване и засрамване, и всъщност за всяко добро чувство и действие*.“

Преди много време, Адолф фон Харнак представил своята теория, за да обясни промените в

социалните нагласи от последователите на Исус и най-ранния израз на църквата към християнството, представен от Пастирските послания (1 Тимотей и Тит). Той наблюдава следната прогресия: (1) радикалните виждания на Исус, (2) нетрадиционна свобода за жените в най-ранните църкви, (3) условни обръщания към културните норми чрез използване на домашните кодове и (4) безкритично приемане на гръко-римските ценности. Той нарекъл тази прогресия процес на елинизация. Въпреки, че теорията на Харнак е опростена и остаряла, неговото наблюдение може да бъде пренасочено към виждането за приспособяване, в името на евангелизацията или, в този случай - православие пред лицето на ереста.

Този процес може да се наблюдава в историческия поглед към робството – сравним социален проблем. Във връзка с институцията на робството, евреите никога не трябвало да забравят, че някога са били роби. Всъщност, централната история на Тората е Изходът. Бог освободил евреите-роби от техните египетски господари. Следователно, робството било обусловено с много защиты в Израел. Робите е трябвало да бъдат освободени след 6 или повече години служба и да бъдат изпратени с благословии и щедри средства за препитание (Изход 21:1-6; Втор. 15:12-18). Робството не е трябвало да се превърне в вечна институция. Няма елитизъм (*група от хора, които са по-високопоставени от другите хора. Д.Пр.*). Това е бил съвсем различен израз от идеята на Аристотел за естествена йерархия. Такава историческа и литературна история със сигурност е повлияла на мисленето на ранната църква, но нагласите и ценностите на църквата през времето, често са следвали (или дори са били водени от) аргументи за културна целесъобразност и ортопраксия (*да действа правилно Д.Пр.*) (или в случая на разделение на църквата по расови признаци, аргументи за ефективността на евангелизацията).

Внимателното изучаване на домашните кодекси разкрива много различна употреба в Новия завет, отколкото се твърди в някои популярни учения днес. Въпреки, че кодексите може да изразяват „връщане към конвенцията“ (*връщане към предишното или традиционното Д.Пр.*), мотивацията, демонстрирана в Новия завет, е прагматична загриженост и не се основава на някаква представа за естествен ред чрез сътворението. Популярното тълкуване на тези кодекси в някои църкви днес е по-скоро Аристотелско, отколкото християнско и пренебрегва въздействието на духовните квалификации, поставени върху тях от новозаветните автори и мотивацията за тяхното използване.

4. Аргумент от разказите за сътворението. В горното разглеждане, аргументите от разказите за сътворението бяха разгледани накратко. Разказът за сътворението от Битие 1 представя сътворение, в което мъжът и жената са създадени заедно по образа на Бога (вж. 5:1-2). Вторият разказ за сътворението, към който Павел се позовава (Бит. 2), включва два аспекта, които са били използвани за насърчаване на йерархичен модел на власт/подчинение. Първо, жената е създадена след мъжа и от неговото ребро. Въпреки, че може да се твърди, че 1 Коринтяни 11 предлага ред на приоритет въз основа на този текст, оригиналният текст не подкрепя развитието на модел на господство/подчинение. „Реброто“ е символ на съответствие между мъжа и жената. Мъжът и жената принадлежат един на друг по качествено различен начин, отколкото те принадлежат на животните: „*Уникалната близост на връзката ѝ с мъжа е подчертана преди всичко чрез факта, че тя е създадена не от земята, а от реброто на самия човек.*“ Ако не друго, жената е разграничена от животните, които не са подходящи за връзка с мъжа, а са му подчинени (Бит. 2:18,20). Превъзходството на жената над животните, а не нейната малоценност спрямо мъжа, е смисълът на историята.

Вторият аспект на текста, използван в подкрепа на господството на мъжа е, че жената е създадена, за да бъде помощник на мъжа (Бит. 2:20). И все пак, тази дума „помощник“ е същата дума, използвана от Бог в отношенията на Бог с мъжа (напр. Изх. 18:4; Ис. 30:5; Пс. 146:5). С известна доза хумор може да се твърди, че тъй като тази дума се използва за помаганият, който е по-висш (Бога), жената, която помага на мъжа, е висшата страна. Най-малкото, няма подразбиране за подчинение с употребата на думата, а само подразбиране за съответствие. Думата е била неправилно прилагана, когато се тълкува като означаваща, че жената е създадена, за да бъде робиня на мъжа.

Представата за подчинение се споменава за първи път в Битие 3:16, като следствие от грехопадението. Господството/подчинението е представено като нова реалност, породена от греха и е представено като част от това, което е нарушено в брачното доверие. Спекулациите с този текст, които представят жените като по-нисши или като правилно подчинени, са късно развитие в юдаизма, възникващо за първи път през втори век пр.н.е. „Самият Стар завет не подчертава подчинението на съпругите.“ Ако последствието от грехопадението е подчинението на жените, трябва ли това подчинение да бъде издигнато като идеал? Изглежда очевидно, че то е част от падналото творение, от стария ред, който в съзнанието на апостол Павел отминава (2 Кор. 5:17).

Няма съмнение, че еврейската култура е била патриархална, особено по времето на Исус. И все пак, на жените като цяло, в еврейската култура се е отдавала по-голяма ценност, отколкото в римския свят. Сигурно е, че женомразството (крайно обезценяване на жените) е било късно еврейско равинско развитие,

което е възприето по-късно от някои от църковните отци от втория и третия век. Такива нагласи не са внимателни размисли върху разказите за сътворението в Библията, а са приспособявания на библейското послание, които разкриват влиянието на гръко-римската култура.

5. Изследване на „есхатологичната епоха“ - епохата на последното време на Духа. Друга линия на разсъждение в дискусиата за жените в служението е тази, която е развита по линия на използването от Петър на пророчеството на Йоил за Денят на Петдесетница, както е представено от Лука (Деяния 2). Уникалността на това събитие е описана в универсалността на изливането на Божия Дух. Това пророчество провъзгласява средствата зад метода в Книгата Деяния; евангелието ще бъде провъзгласено през много бариери, защото (1:8 - „до **краищата на земята**“) Духът ще бъде излят „**върху всяка плът**“ - във всички категории на църквата - възраст (млади и стари), пол (мъжки и женски) и социален статус (роби и свободни).⁵⁵ Смесът на това пророчество е представен и от апостол Павел в неговото учение за църквата (Гал. 3:28), новото творение, новия Адам (Рим. 5) и новия Израел – всички есхатологични (отнасящи се за последните времена) категории. В духът на подобно мислене, апостол Павел проповядва ново време, в което „**вече не сме под закон**“. Това е времето, в което „**вярата дойде**“ (Гал.3:25). В същото обсъждане, Павел говори за началото на тази вяра и кръщение в Христос; в Христос (тук в колективния смисъл на църквата): „**Няма юдеин, нито грък, нито роб, нито свободен, нито мъжки пол нито жена; защото всички вие сте едно в Христос Исус**“ (Гал. 3:28).

Тройните разграничения, изключени в изказването на Павел „**всички вие сте едно в Христос Исус**“, съответстват на популярни формули, които поддържат такива разграничения. Сутрешната молитва на еврейския мъж включва благодарността, че не е създаден езичник, роб или жена. ⁵⁶ Срещу римския израз за разграничение и разделение в домашните кодекси и молитвата на еврейския мъж, апостол Павел провъзгласява положителното разтваряне на всички такива реалности. Фактът, че Павел представя нещо повече от ясновидски и „духовен“ идеал, се доказва от това, че именно човешките структури на тези различия са били разглеждани в живота и практиката на ранната църква.

Например, видението на Петър в Деяния 10 е преживяно в Кесария и след това е мотивацията за включването на езичниците в Деяния 11. Единството, което Павел проповядва, трябва да бъде реалност в социалния опит на църквата (Еф. 2). Павел не само настоява, че църквата живее с такова виждане, но и се опитва да го моделира сам. Това виждане е основата на неговото противопоставяне с Петър. Павел се обръща към Филимон заради Онисим, изхождайки от такива убеждения. А практиката му да включва християнки като партньори в служението си, е кулминационният израз на неговото убеждение, че „**в Христос всичко е обновено**“ (2 Кор. 5:17). Въпреки това, „**докато забраната на Павел за дискриминация по расова или социална основа е била сравнително широко приета... има тенденция да се ограничи степеня, до която „няма мъжки пол и женски пол**“. В текста на Галатяни, контекстът може да се ограничи до обсъждане за кръщението, която е отворено за всички (за разлика от обръщането, което е бил старият знак на закона). Със сигурност отричането на дискриминацията, която се утвърждава във връзка с кръщението, е валидно за новото съществуване „**в Христос**“ като цяло. Заключение на Ф. Ф. Брус изглежда най-доброто, предвид както съдържанието, така и контекста:

„В изравняването на статута на мъжа и жената в Христос от страна на Павел не се подразбират повече ограничения, отколкото в изравняващия статус на евреин и езичник, на роб и свободен човек. Ако в обикновения живот съществуването в Христос се проявява открито в църковното общение, тогава, ако езичник може да упражнява духовно ръководство в църквата толкова свободно, колкото евреин, или роб толкова свободно, колкото гражданин, защо не и жена толкова свободно, колкото мъж?“

Богословски синтез. Подбраните и анализирани по-горе доказателства, създават доказателство, който е с натрупваща се сила; жените трябва да бъдат включени не само в живота на църквата, но и във дейността на служението (с подходяща позиция) в църквата. Визионерският израз на живота и служението на Исус с жените предполага това. Практиката и изразите на взаимност на апостол Павел показват същото. Домашните кодекси е най-добре да се разглеждат като културни изрази, към които се обръщат по прагматични съображения и в самата си квалификация показват отворено бъдеще. Призивите към „реда на сътворението“ не са толкова убедителни, колкото мнозина биха искали да вярваме и във всеки случай няма да подкрепят изключването на жените от служението. И накрая, идеализмът на есхатологичната епоха, епохата на Духа, със сигурност е бил разбираен като възникнал на Петдесетница. Последниците от „новото творение“ постепенно са били разпознати и утвърдени в живота и практиката на църквата. Летописът на Новия завет е историята на този процес.

Въпросът за степеня на изпълнение, която доказателствата предполагат, е бил спорен от някои хора, по линия на функция срещу длъжност. Тази линия на мислене е, че жените могат да действат в служение, но не трябва да им се позволява **формалната легитимност на длъжността**. Производно от тази идея е, че

жените могат да заемат длъжност само там, където те не биха били „над мъжете“. В този случай жената винаги действа под властта (и следователно под надзора) на мъж. Такова разграничение изглежда изкуствено, особено като се има предвид историята на разграниченията между духовенство и миряни. Дори комисията на Католическата библейска асоциация относно Ролята на жените в ранното християнство, прави следното наблюдение:

„Християнското свещенство, каквото го познаваме, започва да се установява не по-рано от края на първи или началото на втори век. В ранната църква... служенията са били сложни и в постоянно движение, а различните служби, по-късно включени в свещеническото служение, са били изпълнявани от различни членове на общността.... По този начин, макар че Павел можел да говори за дарбите като различни по важност... новозаветните доказателства не показват, че една група е контролирала или упражнявала всички служения в най-ранната Църква. По-скоро отговорността за служението или службата е била споделена.“

Следователно, комисията призна, че всички членове на тялото са били разбирани като надарени за изграждащи служения (Еф. 4:12; вж. 4:15-16; 1 Кор. 12:7, 12-31; Рим. 12:4-5). Жените са изпълнявали служение и са упражнявали дейности, които по-късно са били определени от служения. Следователно, комисията заключила **против собствената си църковна традиция**, че „новозаветните доказателства, макар и да не са решаващи сами по себе си, **сочат към допускането на жени до свещеническо служение**“.

Вече беше отбелязано, че никъде в Новия Завет не се говори изрично за жени в църковна служба. Само три разглеждания в Новия завет дори засягат участието на жени в богослужения. Основната грижа на тези текстове е за **правилното поведение**. Инструкцията в 1 Коринтяни 14 **не може да означава**, че жените не трябва да се молят и да пророкуват (проповядват) в публично събрание (вж. 1 Коринтяни 11:3-6). А забраната в 1 Тимотей (2:11-15) изглежда противоречи на доказателствата на другите текстове в Библията.

Домашните кодекси **не могат да бъдат използвани** за общ надзор на всички жени, действащи в служение в църквата. В техния контекст те се прилагат за съпрузи и съпруги и са обсъждания за правилните междуличностни отношения в семейството (и може би за това, конкретно семейство в техния опит в богослужението). Ако апостол Павел прилагаше използването на домакинските кодекси към служителска функция в църквата, **той никога нямаше да спомене името на Прискила първо в списъците**. Той вече нарушавал традицията да споменава името ѝ изобщо, а още повече **да я изброява като учителка на Аполос**.

Докато ранните свободи за жените в Новия завет, очевидно по-късно били ограничени от обществените обичаи, същият импулс за промяна по отношение на статута на жените, както и за езичниците и робите, съществуваше в църквата,. Участието на жените в богослужения и включването им в служението, са доказателство за това. Част от ранната мотивация за приемане на настоящата обществена роля или статус **било убеждението, че Исус се завръща незабавно** (напр. 1 Кор. 7). В по-късни текстове, тази мотивация била заменена от необходимостта от толерантност на обществото и хармония в домовете със смесени религии с институцията за „подчинение“.

Въпреки разнообразието в историята на опита на ранните християнски общности, има много неща, които ни карат да видим ранната църква като самосъзнателно бореща се с новите реалности, призовани да съществуват в Божието царство или „в Христос“, когато те признават жените в служението. Най-доброто разбиране на Библията ни кани да бъдем толкова визионерски днес.

11

Уеслианска святост; феминистко тълкуване; историческо представяне със съвременни разглеждания

Даян Леклерк

Едно отчетливо уеслианско тълкуване на Библията стига до много заключения с огромно богословско и практическо значение. Един от по-значимите аспекти на Уеслианското тълкуване, който се е разиграл в историята на Уеслианското движение за святост е, че то утвърждава основополагащото равенство на всички хора, евреи или гърци, роби или свободни, мъже или жени. Тогава аз твърдя, че Уеслианското тълкуване е расово тълкуване, класово тълкуване, полово тълкуване по природа на основа, която би могла да се нарече тълкуване на любовта.²

Не е случайно, че Уеслианската традиция за святост е утвърждавала равенството на жените от самото си начало. Тази реалност не е била отделена от Библейското тълкуване в рамките на традицията, а по-скоро е силно свързана с нея. Следователно е уместно да се говори за тълкуване на Уесли-Святост-феминизъм.

Моята задача тук е да се опитам да изградя такова съпоставяне. Тъй като съм исторически богослов, а не библеист, аз ще подхожда към темата от историческа гледна точка и ще завърша с някои конструктивни богословски размисли. Първо ще разгледам какво е казал самият Джон Уесли за жените, като се докосна накратко до неговото тълкуване на трудните Библейски пасажии. След това ще разгледам тълкуването на матриарха на Движението за святост, Фийби Палмър. След това ще разгледам как тълкуването на Уесли се свързва със съвременния феминистки тълкувателен метод, завършвайки с някои богословски съображения за Уеслианството и пола.

Уеслианско тълкуващо хеджиране: жените в ранния методизъм

Пол Чилкот и Кент Браун са сред учените, които са предоставили първични доказателства за много силното застъпничество на Джон Уесли за жените. Такива доказателства са много достоверни. Методизмът през втората половина на 18-тия век, под ръководството на Уесли, разкрива нарастващо приемане на даровитостта на жените от движението. Тази даровитост включва лидерство на групи и общества, пастирски грижи за болните и умиращите, публична молитва и свидетелстване, и в крайна сметка, **проповядване** поради **изключителния призив на много изключителни жени**. Някои от тези жени спечелили името „братя“ от Уесли и неговите сътрудници. Това е било име, което е означавало значително уважение. Според Чилкот, *„В евангелското възраждане под ръководството на Уесли, водите на реформата и обновлението отново ще преминат през все по-широкия канал на човешкото равенство, като жените ще яхнат гребена на вълната.“*

След като започнал съживлението в Англия, Уесли открил, че висок процент от членовете на обществата са жени. Той много бързо позволил на жените да ръководят групи, а след това и общества, дори когато мъжете били членове. Жените, които иначе били лишени от права в свят, доминиран от мъже, започнали да развиват ново чувство за самочувствие и цел. В условията на обществата, жените били насърчавани да се молят публично, да дават лични свидетелства и да увещават другите членове, често използвайки Библията като основа за такова увещание. Стъпките към публично проповядване били правени от много жени в цяла Англия.

В дневника му откриваме реакцията на Уесли към жена, която давала публични свидетелства. Той записва, че тази конкретна жена **не можела да се въздържи да не заяви** пред всички, **както е направил Бог в душата ѝ**. Думите, които идвали от сърцето ѝ, стигали до сърцето. Уесли разказва: *„Едва ли някога съм чувал такъв проповедник. Всички около нея плачеха, важни и обикновени; защото нямаше как да се устои на Духа, с който тя говореше.“*

Уесли предлага още по-откровено положителен възглед за жените, поемащи служебни роли. От една проповед, озаглавена „За посещението на болните“, откриваме тези смели думи:

*„Тук няма разлика; няма нито мъжки, нито женски пол в Христос Исус. Всъщност отдавна е прието от мнозина за максима, че жените трябва **само да се гледат, а не да се чуват**. И съответно много от тях са възпитани по такъв начин, сякаш са предназначени само за приятни играчки! **Но това ли е почит към женския пол?** Или е истинска доброта към тях? Не; това е най-дълбоката грубост; това е ужасна жестокост; това е просто турско варварство. И не знам как, която и да е жена с разум и дух може да се подчини на това. Нека всички вие, които имате това във властта си, **отстоявате правото, което Бог на природата ви е дал**. Не се поддавайте повече на това гнусно робство! Вие, както и мъжете, сте разумни създания. Вие, както и те, **сте създадени по Божии образ**; вие сте еднакво кандидати за безсмъртие; и вие сте призвани от Бога... Не бъдете непокорни на небесното призвание.“*

Към 1771 г. Уесли вероятно преминал отвъд прагматичната полза от жените-проповедници и започнал да се бори богословски с идеята, размишлявайки върху цялата природа на движението, наречено методизъм. На 13 юни 1771 г. той пише на Сара Кросби:

*„Мисля, че силата на каузата се крие тук; във вашето изключително призвание. Убеден съм, че такова призвание е имал всеки един от нашите миряни проповедници; иначе изобщо не бих могъл да одобря проповядването му. За мен е ясно, че **цялото Божие дело, наречено методизъм, е изключителна милост на Неговото провидение**. Следователно, аз не се чудя, ако там се случват няколко неща, които не попадат под обичайните правила за дисциплина. Обичайното правило на Свети Павел е било „Не позволявам на жена да говори в събранието“. И все пак в изключителни случаи, той е направил няколко изключения; по-специално в Коринт“.*

В крайна сметка може да се каже с увереност, че в сравнение с църковните лидери на неговата епоха, **Джон Уесли се откроява като изключение от правилото**. На жените от ранния британски методизъм са били предоставени църковни възможности, рядко срещани за жените през 18-тия век. Самият Уесли е правил изключения от правилата, които забранявали на жени да бъдат проповедници; той е вярвал, че Бог ще използва необикновени средства, за да постигне необикновени цели в необикновени времена. Накрая той дори **направил проповядването от жени официална позиция на методизма** (както в случая със Сара Малет,

първата такава одобрена жена-проповедник). Докато формалната институционална власт останала при мъжете проповедници, които самият Уесли поставял и премествал по желание, неговите лидери на класовете – често жени – служили, на практика, като истински пастори на църквите на Уесли, тъй като мъжете-проповедници рядко присъствали там.

Тези по-пастирски взаимоотношения с жени разкриват по-„феминистките“ импулси на Уесли. Но той също така дълбоко ценял по-взаимните си приятелства с жените, смятайки ги за свои истински равни. Жени като Сара Райън, Мери (Бозанкет) Флетчър и Сара Кросби са играли ролята на довереници на Уесли; те очевидно са били част от неговия вътрешен кръг. На своите кореспондентки „той пише с особен блясък на мисълта и откровеност на общуването. Всъщност той се разкрива по всяка тема, която му хрумва, като на сродни души, на които симпатии се е доверявал и на чието повторно общуване се е надявал за допълнителна светлина.“ Той им пише и ги посещава толкова често, колкото може. Както и те, очевидно, са били за него, Уесли остава лоялен към приятелките си през десетилетията. Когато съпругът на Мери Флетчър починал, Уесли написал: „*Не трябва ли сега да ме смятате за свой първи човешки приятел?*“ Той инвестирал още повече във връзката им до края на живота си.

Сара Райън се обърнала към Бога, след като живяла живот с лоша репутация и Уесли проявявал пастирски интерес към нейния духовен напредък. Въпреки това, той скоро се оказал зависим от нея за емоционалната ѝ подкрепа; тя често била носител на неговите бремена. Това разтревожило някои от колегите на Уесли. Въпреки това, през 1758 г. той коментира: „*Разговорът с вас, било то устно или писмено, е неизразима благословия за мен. Не мога да мисля за вас, без да мисля за Бога. Други често ме водят към Него; но това е, така да се каже, обикаляне: вие ме водите директно в Неговото присъствие. Следователно, който и да ме предупреди да не ви се доверявам, не мога да се въздържа, тъй като съм ясно убеден, че Той ме призовава към това.*“

Изглежда, че Уесли се е поставил под духовното ръководство на Сара Кросби, видна проповедница. Има няколко примери за „откровеното отношение“ на Кросби към Уесли. Обществото на Лейтънстоун очевидно е било склонно да критикува собствения духовен опит на Уесли. Кросби написала писмо, в което изложила оплакванията си. Уесли отговорил, че те не знаят нищо за личния му опит и следователно нямат основание за грубите си отношения с него; Той добавил обаче, че на Кросби е бил даден достъп до вътрешния му живот и следователно тя има повече право да го съди.

„*Скъпа моя сестро, снощи получих твоето (писмо) и се колебаех дали да пиша отново или не; и ако го направя, дали да пиша с резерва или без. Накрая се реших на последното, и то по две причини: (1) защото те обичам; (2) защото обичам себе си. И ако е така, трябва да пиша и да пиша свободно; защото писмата ти ми правят добро... Приемам добре всичко, което казваш; и те обичам толкова повече, колкото по-свободна си ти. Това е друга пълна грешка, че не харесвам никой заради прямотата му. И от всички живи хора, Сара Кросби има най-малко място да го каже.*“

В коментар, напомнящ за **Йероним** (Свети Йероним (ок. 347–420) е бил виден християнски учен, свещеник и монах, най-известен с превода на Библията на латински (Вулгата), която става стандартен текст за западното християнство Д.Пр.), когато говори за своите сътрудници от мъжки пол, Уесли казва: „*Аз нямам съмишленици*“. Но в няколко избрани жени в живота си той намерил сродни души. Тези кратки примери показват, че Уесли не само позволявал на жените да служат на ръководни позиции в неговото движение, но и смятал за безценни своите интимни приятелства с жени.

Може ли тогава това да се счете за доказателство за разпознаване на феминизъм в тълкуването на Уесли?²⁰ Доказателства могат да бъдат намерени в „Обяснителни бележки върху Новия завет“ на Уесли. И все пак, повечето бележки за жените допълнително показват двусмисленост в тълкуването на Уесли. Три текста ще послужат като примери. Първо, Деяния 17:4:

„*Нашите свободомислещи се дразнят, като наблюдават, че жените са по-религиозни от мъжете; и това, в знак на похвала както за религията, така и за добрите обноски, те приписват на слабостта на техните разбирания. И наистина, доколкото природата може да стигне в имитирането на религията чрез извършване на външни действия, тази картина на религията може да изглежда по-красива при жените, отколкото при мъжете, както поради по-нежните им страсти, така и поради тяхната скромност, което ще направи тези действия да изглеждат по-изгодни. Но в случая с истинската религия, която винаги предполага поемане на кръста, особено по време на гонение, жените са естествено в голямо неизгодно положение, тъй като имат по-малко смелост от мъжете. Така че, приемането на евангелието от тяхна страна, е било по-силно доказателство за силата на Този, чиято сила се усъвършенствала в слабост, тъй като по-силна помощ на Светия Дух е била необходима за тях, за да преодолеят природната си страхливост.*“

Когато коментира скандалния пасаж на Павел, че жените трябва да мълчат в църквата (1 Кор. 14:34), Уесли пише: „*Подчинявайте се на мъжа, чието право е да води и да наставлява събранието.*“ Но той също пише: „*Нека жените ви мълчат в църквите, освен ако не са под извънреден подтик от Духът.*“ Първата

част на 1 Петрово 3 се занимава с подчинението на съпругите на мъжете им. Тук Уесли съветва мъжете да „живеят с жената според познанието си, знаейки, че тя е слаба“. Той пояснява: „Но не ги презирайте за това, но им отдавайте почит, както със сърце, така и с думи и с дела, като хора, които са призвани да бъдат сънаследници на... вечен живот.“ В съответствие с този вид тълкувание, Уесли пише на една от своите жени-поповеднички: „Не се подчинявай на никое създание, освен доколкото любовта те принуждава. Чрез тази най-сладка и силна връзка, сега ти си подчинена, скъпа Сали, на твоят любящ приятел и брат.“ Въпреки, че Уесли поддържал типичните (и женомразки) тълкувателни заключения за времето си по отношение на жените, известна степен на двусмисленост, тласнала тълкуванието му в нови посоки.

Тълкуването на една героиня на светостта

Томас Оудън пише: „Фийби Палмър, след като била една от най-известните жени на своето време в Англия и Америка, останала практически неизвестна през последните 100 години.“ Ясно е, че Фийби Палмър е била смятана за велика героиня, дори за водач на Движението за святост по своето време, което прави бързото ѝ слизване в неизвестност, голяма ирония и историческа загадка. Оудън (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_C._Oden Д.Пр.), заедно с други, се е опитал да я представи отново не само на движението, което ѝ дължи толкова много, но и на по-широкото християнство. Той предлага свое собствено обяснение за Палмър. „[Нейната] духовност... е дълбоко вкоренена в класическото християнство, а не във фанатичната, характерна периферия на лишения от център ентузиазъм. Тя заслужава да бъде сред най-проникновените духовни автори на американската традиция.“ Неговата антология с нейните писания е публикувана в поредицата „Източници на американската духовност“ от Paulist Press (виж, https://www.paulistpress.com/?srsltid=AfmBOop1f8ezX3_VOEaJYY3UOr1DXqwfM-Sk_TxxO19P51qaYDhUSrbo Д.Пр.), което показва, че Палмър трябва да се разглежда като нещо повече, от незначителна сектантска фигура. И все пак, въпреки одобрението на Оудън и на нейната огромна популярност през 19-тия век и продължаващото нейно влияние – макар и не свързано с нея, върху теологията на святостта през целия този век, Палмър е пренебрегвана и дори презирана фигура днес от някои учени в областта на святостта.

Характерът на представата на Палмър за библейската святост е предмет на голям интерес и дебат. Извън обхвата на това изследване е да се задълбочаваме подробно в тънкостите на нейната обширна теология. Тук обаче, е уместен малък коментар върху тълкуванията на нейните коментатори. Нямам намерение да защитавам Палмър от различните ѝ критики, а по-скоро да поясня, че многото негативни оценки за теологията на Палмър представляват само едно от твърденията на Палмър. Налични са и други твърдения. Следващото твърдение установява тълкуването на Палмър, като най-важна основа на нейната по-широка доктрина за святостта.

Поради първоначалното колебание на Палмър да възприеме сантиментализираното американско присвояване на учението на Уесли за увереността (че е спасен Д.Пр.), срещу нея са отправяни обвинения в рационализъм. Почти точно 100 години след собственото преживяване на увереност от Уесли в Олдърсгейт, (виж <https://www.thegospelcoalition.org/themelos/article/john-wesley-and-faith-at-aldersgate/> Д.Пр.), Палмър се отървала от този тип увереност като голяма пречка за мнозина, търсещи чистота на сърцето си. На негово място тя предписва вяра, независима от специфичен емоционален отговор, и поставила началото това, което критиците наричат нов рационализъм, който охладил топлината на методизма.²⁹ Това предписание е дадено поради собствената ѝ трудност да постигне увереност (или „свидетелство на Духът“), която точно отговаря на призивите на методистките проповеди от началото на 19-тия век. Ал Трусдейл изследвал „реификацията“ (акт на третиране на абстрактна концепция, идея или социална конструкция, сякаш е конкретно, осезаемо или физическо нещо Д.Пр.) на Движението за святост и изискването за специфичен тип преживяване в цялостното осветление. Според Трусдейл, „Заблудата на овеществяването и неуместната конкретност [Алфред Норт Уайтхед] са едно и също нещо. Заблудата се състои в третирането на абстракцията като съществуваща.“ Трусдейл разглежда няколко хора на святостта от 19-тия век и подчертава как определен тип преживяване на цялостно осветление е бил изисквано от такива хора. Но вместо да обвинява Палмър във виновност заедно с другите, той нарича Палмър творческо отклонение от тази тенденция в методизма. „Палмър не просто е коригирала популярния уеслианизъм. В важни отношения тя го е заменила, като оставила настрана неговото овеществяване на преживяването и е вмъкнала предсказуема богословска формула, която минимизира (ако не и отрича) преживяването и не може да не осигури сигурност. В замяната нямало примери на липса на преживяване за и нямало препятствия за преодоляване.“

Палмър наистина се борила в продължение на няколко години, за да съчетае собствения си опит с продиктувано преживяване на увереност. Поглеждайки към миналото си, тя отдала голяма част от борбата си, както на невъзприемчивата изтънченост на по-професионалната методистка теология, така и на сантименталното общество, открити сред методистките. В опит да се справи със собствената си духовна

борба, тя отхвърлила теолозите и очакванията за сантиментално преживяване **и се обърнала директно към Библията**. Заради това, тя е възприемана като анти-богословка и анти-уеслианка. Пол Басет критикува отклонението на Палмър от по-балансираното разбиране на Уесли за богословските източници, т.е. за четириъгълника (въпреки че се съпротивлява на този термин), към повърхностен Библио-центризъм и с това отдава **нешащния ход** на мисълта за святост от средата до края на 19-тия век **на наивността на Палмър**. Макар, че доказателствата показват, че Палмър се е смятала за жена на една книга (*т.е. за привързана към Библията Д.Пр.*), тя, подобно на Уесли, е уважавала и е използвала други източници за собствените си разсъждения. Освен доказателствата, които показват, че тя е чела обширно произведенията на Уесли и Флетчър и дори самите писания на ранните източници, по нейно собствено признание, тя винаги е чела Библията с коментари до себе си. Важно е също да се отбележи, че някои учени правилно виждат, че Палмър чете Библията през определена призма, през приемана или предполагаема теология. Дейвид Бънди твърди, че тази призма и предполагаемата ѝ теология **са специфично източни по произход**. В крайна сметка това, което Палмър се опитвала да отхвърли чрез своя „библейизъм“, **е била техническата теология** на нейното време, а не теологията като цяло. Може да се каже, че Палмър отказала да идолизира предписаните модели на преживяване на подобна теология и на по-популярния характер на святостта и чрез такъв отказ, **тя отворила други творчески пътища към святия живот**. Нейният призив към библейска святост **е бил всичко друго, но не и наивен призив**.

Важно е също да се отбележи, че когато Палмър призовавала за основна вяра в Библейското обещание за пълно осветение, **тя не е отхвърляла напълно** учението на Уесли за увереността. Тя пише следното за собственото си преживяване с осветението: „**Докато се хвалех с това, че бях способна да чувствам и да знам, че сега изцяло принадлежа на Господа, ми дойде на ум - придружен от светлина, сила и безспорна увереност - въпросът: Какво е това, освен състоянието на святост, което толкова дълго търсите?**“ В собственото си богословско формиране обаче, Палмър **значително променя** значението на увереността и средствата за нейното постигане. За Уесли, постигането на увереност (*че принадлежиш на Господа Д.Пр.*) е било доста зависимо от движението на Духа и е изисквало отзивчива позиция (т.е. зависимо от първоначалното действие на Бога) от страна на търсещия. В схемата на Палмър, чувствата на увереност дошли, **но само след посвещение, пълна преданост и чрез активна вяра**. Мелвин Дитер коментирал, че „**новостта следователно по същество е била промяна в акцента, произтичаща от проста, буквална библейска вяра и преобладаващото настроение на възраждане, съчетано с господстващ американски прагматизъм, който винаги се стреми да превърне реалност в момента, каквото и да се счита за възможно в бъдещето.**“ Няма съмнение, че този прагматизъм е действал в теологията на Палмър.

Такъв прагматизъм може лесно да се открие в „**олтарния завет**“ на Палмър, който е риторична формулировка на нейното собствено житейско преживяване; тази фразеология се вижда най-ясно в нейната известна книга „Пътят на святостта“. Мотивацията ѝ за тази работа е била, да помогне на други, които вероятно също са се борили със сантиментално представяне на доктрината за увереността. Палмър замислила този „**олтарен принцип**“ като източник на увереност за търсещия святост християнин, който следва нейния метод за постигане, и той очевидно е служил за тази цел на нея и на мнозина, които са възприели нейните учения. Тази олтарна фразеология свежда това, което може да бъде сложно и объркващо търсене на святост, до това, което тя нарича „**по-кратък път**“, път, който предлага увереност въз основа на истинността на типологията (*систематичната класификация на обекти, понятия или хора в типове въз основа на споделени характеристики Д.Пр.*), открита в книгата „Изход“.

Палмър често е остро критикувана за този тип тълкуване. Това, което често се пренебрегва е, че Палмър е взела коментара на Адам Кларк върху Изход 29:37, който показва същата тълкувателна типология, и я приложила към преживяването на освещаването. Кларк обяснява, **че в еврейския ритуал всичко, което е било положено върху олтара, е ставало Божие притежание**; оттогава нататък е трябвало **то да се използва за свещени цели**. Кларк намеква **за Христос** като олтар. Палмър взела предложението на Кларк и счела, че олтарът на жертвата е предвещаване, тоест, предзнаменование за нещо, което тепърва предстои, на прототип, **по-точно - на Исус**. Според схемата на Палмър, човек, който се стреми към пълно осветение, трябва преди всичко да посвети всичко и напълно на Бога, като „**постави всичко (цялото си същество и всички свои идоли) на Божия олтар**“. След като това освещаване е завършено, търсещият трябва да има вяра, че **олтарът освещава дарът**.

Поради акцента, който Палмър поставя върху човешкия елемент в тази стъпка на вярата, тя била обвинена не само в рационализъм, но и във вид **Пелагианство** (*християнска богословска доктрина от 5-я век, кръстена на британския аскет Пелагий, която твърдял, че човешката природа е по своята същност добра, че хората се раждат без първороден грях и че индивидите притежават свободната воля да постигнат спасение и морално съвършенство чрез собствените си усилия, независимо от божествената благодат. Д.Пр.*). И все пак, аз предполагам, че това е грубо и изопачено тълкуване на тезата на Палмър. Палмър потвърждава, че способността на човек да се отвърне от идолите, да освети всичко и да повярва в библейското обещание **не се постига чрез човешки способности**, а по-скоро **чрез приемането на Божията предхождаща благодат**. Тя често пише за абсолютната необходимост

от благодат: „Видях, че нищо по-малко от всемогъществото на благодатта, не би могло да ми позволи по този начин да представя цялото си същество на Бога.“ Тя се съпротивлява и отхвърля собствените си усилия като напълно безплодни, пишейки на приятел: „Толкова дълбоко, пронизващо чувство на безпомощност надделя, че изглеждаше сякаш не мога да продължа напред, докато не бъда дарена със сила свише.“ На друго място тя пише: „Идеята, че мога да направя всичко сама, изглежда толкова изчезнала, че врагът не е склонен да ме изкушава в тази посока.“ Нейното твърдение за вяра, е изпълнено с езика за предварителното, превантивно действие на Бога, по-специално чрез Неговия Дух.

Обвиненията в Пелагианство също представляват тълкуване, което не успява да отчете риторичната разлика между „Пътят на святостта“ и описанието на освещаването от Палмър на други места в нейните писания, особено в писмата и дневниците ѝ. Когато се отправят критики за рационализма и Пелагианството, най-често се цитира „Пътят на святостта“. Въпреки това, подобно на Уесли, теологията на Палмър придобива различни нюанси и акценти в по-личните ѝ произведения. „Пътят на святостта“ е написан като свидетелство за освещаването на Палмър и следователно е тълкуван като точно копие на действителния ѝ опит. Според моето тълкуване, създаването на просто обобщение на нейния опит не е било целта или литературната мотивация на Палмър. По-скоро тази книга е написана за популярна употреба и следователно, структурира и формулира своя дневен ред така, че читателят да може също да предприеме конкретни стъпки за постигане на подобен опит. Неспазването на това риторично разграничение е изкривило тълкуването на по-широката теология на Палмър.

В по-личните произведения на Палмър е по-прозрачно, че тя не се осланя на собствените си усилия в процеса на достигане до кризата на пълното освещение, нито пък отделя вярата от предаността. Въпреки че „Пътят на святостта“ изобразява вярата като вярване в обещанията на Бога, представени в писаното Слово, изразът на вярата на Палмър в нейните дневници и писма, е дълбоко личен; тя проникателно възприема роднинският и предан аспект на вярата. Всичко това е тук: „*Аз, чрез влиянието на Духът, дадох всичко за Христос, и сега Духът ми се яви и ми даде Себе си, и стана мой всичко във всичко*“. Авраам често е използван като модел на вяра в нейните писма и дневници; тя го представя като вярващ в обещанието на Бог, но също така и като представител на дълбоко доверие в личността на Бога. Този тип доверие е позволило на Авраам да постави Исаак „на олтара“. Има сложна взаимозависимост на всяка стъпка във формулата за олтара на Палмър, особено на първите две. Подчиняването на Бога на другите потенциални съперници за мястото в сърцето ни, подобаващо на Бога, отваря човека за потенциала да поддържа вяра, която се изразява като цялостна преданост.

Палмър е известна с типологичното си използване на образи от Изход. Тя е също толкова известна с присвояването се на библейския разказ за Петдесетница, което по-пряко засяга нейните феминистки загрижености. Джон Флетчър, приятел на Уесли и теолог от ранния британски методизъм, е първият, който свързва цялостното освещение с „*кръщението в Светия Дух*“. Аса Махан, съвременник на Фийби Палмър, написал книга със същото заглавие, която дава библейско и богословско оправдание за свързването на образа на Петдесетницата с преживяването на цялостното освещение. Палмър взема изображението и го популяризира. Това, което се случва в Деяния 2, се случва на учениците, на онези, които вече вярват в Христос за спасение. Тяхното Петдесетно кръщение е било описано от Палмър като мигновено събитие и като „*второ дело*“ на Духът, различно от всичко, което те били преживели преди това. По-късни теолози щели по-деликатно да определят връзката на това второ дело с думи за святост, като „*очистване*“ и „*изкореняване*“ на плътската природа. Но Палмър лесно възприела преживяването на Петдесетница като прехвърляемо преживяване за всички вярващи и проповядвала неговата задължителна необходимост в своите съживления и лагерни събрания, както и в писмените си произведения. Това щяло да повлияе значително на начинът, по който учението за цялостното освещение било изразено в Движението за святост; и „*нейното популяризиране на Петдесетния език...положило солидна основа за по-късни Петдесетни развия*.“

Възникващо от концептуализацията (*процес на формиране на умствен образ, на абстрактна идея или теория за нещо Д.Пр.*) и от използването на езика на кръщението, произлиза връзката на святостта със силата. Уайт заявява: „*Флетчър забелязал тази връзка, но не развил значението ѝ. Адам Кларк посветил едно изречение на идеята, но Фийби Палмър я направила централен елемент от своето учение*.“ „Святостта е сила“, е често повтаряна фраза в писанията на Палмър. Учениците в Деяния получили власт от Духа да постигнат това, което било невъзможно без Божията помощ. Хората, които преживели пълно освещение, също получили власт да постигнат това, което било отвъд собствените им човешки ограничения. Според Палмър, чрез получаването на власт и безпрепятствена свобода, човек бил способен да напредва в духовното си пътуване, както никога досега и да постига това, което било отвъд човешките очаквания или общоприетите обичаи. Тази теология била особено важна за религиозния опит на жените. „Пътят на святостта“ на Палмър, вероятно повече от която и да е друга християнска книга за учението, достъпна през първата половина на 19-тия век, донесла романтично виждане (*идеализирано, въображаемо или страстно виждане, което дава приоритет на*

емоциите, интуицията и субективния опит пред студентата рационалност Д.Пр.) за вътрешната независимост и неограниченото личностно израстване на жените от средната класа, едно изключително значимо развитие.

Такива жени започнали да виждат собствения си потенциал за служение и полезна роля в църквата и обществото, и започнали да оспорват структурите, които биха ги ограничили. Нанси Хардести пояснява:

„[Палмър] потвърди, че християните не само са оправдани пред Бога, но и са съживени, преродени, направени нови и способни да бъдат възстановени в състоянието в Райската градина. За жените това направило възможно мигновеното премахване на вековната патриархална, женомразка култура... Твърдението, че „това е начинът, по който винаги сме го правили“, няма сила за някой, за когото всички неща са направени нови.“

Теологията на Палмър съдържа силен призив към жените да живеят своя нов духовен потенциал. Тъй като нейната теология съдържа идеализъм, който прави всичко възможно, ограниченията се определяли само от собственото непокорство. В резултат на тази теологична предпоставка, жените започнали да се стремят към осъществяването на новия живот, към който се стремели. Тези жени вярвали, че имат равен достъп до силата на Петдесетница, която е достъпна чрез Светия Дух; те били еднакво способни да бъдат Петдесетни свидетели на това, което Бог може да направи в един изцяло посветен живот. Ричард Уитли включва следния анекдот в биографията си на Палмър: „В Тъли [Ню Йорк,] любящите наставления на г-жа Палмър били благословени, заради пълното осветение на съпругата на един пастор, която се превърнала от плаха, свита, мълчалива християнка в плачеща и скромна жена, но изпълнена с Петдесетна сила и която впоследствие говорела публично със забележителен ефект.“ Да бъдат овластени чрез осветяваща благодат, принуждавало жените да влязат в сферата на обществото и да постигнат промяна. Това често означавало служене на телесните нужди на другите, особено на тези с по-ниско социално положение, както се вижда от силния акцент на Палмър върху мисионерската работа. Но най-важното за нашите цели тук е, че осветяващата сила означавала овластяване на жените да говорят.

Последното условие на тристепенното виждане на Палмър, което водело човек през преживяването на пълно осветяване – формула на вяра, посвещение и свидетелство – е от решаващо значение за жените. Дори ако една жена е предала всеки и всичко на Бога и е имала вяра в Него, ако не иска да свидетелства, тя щяла загубила преживяването, без изключение. Свидетелството било проверяващото изпълнение на факта, че домашната сфера е престанала да бъде поглъщаща и че една жена всъщност е изцяло посветена на Бога. Обърнете внимание на това за учението на Палмър:

„Нейният акцент върху публичното свидетелство обикновено приемал формата на различни степени на настояване, че свидетелството е не само съществено за разпространението на християнската святост, но дори е по-съществено за личното запазване на тази благодат. Човек трябваше да даде публично свидетелство, за да бъде ясен в преживяването си. Всъщност, ако личните свидетелства изоставали необявени, това бил един от най-сигурните признаци за липса на религиозен живот, който накрая щял да завърши с пълно отстъпничество.“

Както казва Портърфийлд, „По-добре беше да откажеш идването на Духа, отколкото след това да откажеш да пророкуваш.“ Палмър описва собственото си преживяване: „Тогаваш Духът предложи: Ако това е дар от Бога, ще се изисква от теб да го обявиш като Негов дар, чрез нашия Господ Исус Христос, готов за приемане от всички; и това, ако искаш да запазиш благословието, няма да бъде оставено на твоя собствен избор. Ще бъдеш призвана да изповядаш това благословение пред хиляди!“ Поради изискващия характер на заповедта към Палмър да говори, жени в Съединените щати, Канада и Великобритания започнали, подобно на нея, да свидетелстват публично, като стоели в смесени събрания (т.е. мъже и жени Д.Пр.), за да провъзгласяват Божията осветяваща сила, въпреки факта, че се смятало за недостойно жена изобщо да говори публично.“

Чарлз Уайт предлага разказ за преживяването на г-жа Бътлър. Когато някой си д-р Бътлър, довел жена си от Върмонт в Ню Йорк през 1855 г., той се надявал да откъсне умът ѝ от святостта. Тя се представила „перфектно, като изповядвала осветение... в местната конгрешанска църква, в която нейният зет бил пастор“. Д-р Бътлър очевидно не е знаел, че авторът на книгата, която е повлияла толкова много на жена му, живее в Ню Йорк. Тя се запознала лично с г-жа Палмър, което само подхранило желанието ѝ да свидетелства. Дитер обобщава подобни преживявания и заявява: „Теологията на движението и същността на мястото на публичното свидетелство в преживяването на святост, са дали на много иначе плахи жени авторитета и силата да говорят, както ги е водил Светият Дух... За тези, които са допуснали теологията в себе си, логиката е била неопровержима.“

Следователно, ако една жена изповядва пълна преданост към Бога и се смята за свободна от идоли и от поглъщането от домакински грижи, тя трябва да е готова да направи това, което Бог поиска от нея, дори ако това противоречи на социалните норми или протокола. По този начин, в теологията на Палмър, съществува сложна връзка между изискването да се откажеш от идоли и изискването да говориш. Както показва Нанси Хардести, „Палмър заявява, че човек първо трябва да посвети всичко на Бога. Томове от

последващи свидетелства показват, че това обикновено включва децата, съпруга/съпругата, материалните притежания и репутацията; за жените това често включва желание да проповядваш.“ Жертвата може да означава „отказ от“, но също и „готовност за“. Докато Палмър говори от гледна точка на свободата, нейната реторика също често идентифицира говоренето като „саможертва“. Важно е да се види, че за Палмър саможертвата не е означавала да играе типичната, мъченическа роля на подчинената съпруга и майка. Това, ако всъщност е било най-лесният или най-широкият път, според нея. По-скоро жертвата е означавала да бъдеш смел в светската сфера: това е било лична жертва за една жена да бъде считана за недостойна от обществото, защото е прекрачила женските си граници. Но такава недостойна позиция, според Палмър, е била изисквана от Бога. Вместо да изпълняват християнските си отговорности сами у дома, жените са намирали в теологията на Палмър религиозна заповед, която налагала концептуална промяна (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Conceptual_change Д.Пр.) на женското призвание и женското място. Ясно е, че жените през 40-те и 50-те години на 19-тия век, „окуражени от религиозно породения индивидуализъм... са изграждали автономно аз и глас. Те си позволявали да гледат на това саморазвитие като на част от християнския си дълг, а не като на нещо егоистично или зло“.

Аманда Портърфийлд предложила есе, което анализира природата на езика на Палмър и нейните изисквания за женско посвещение и, по-специално - за женско свидетелство. В собствения живот на Палмър, „свободата означавала свобода на словото и, разбира се, по-конкретно, свободата да пророкува – свободата да говори с метафори.“ „Обещанието на Отца“ изобразява призива на жените да пророкуват не като право, което трябва да бъде спечелено, а като отговорност. Тази фина езикова разлика имала мощни последици. Въпреки, че Палмър твърди, че Библията подкрепя заповедта да говорят, отправена към жените, и предлага доста сложен тълкувателен аргумент за тази цел, по-голямата част от нейния 400-страничен труд е съставена от дословни разкази и обобщения на жени, подчиняващи се на Божията заповед да проповядват. Ефектът от думите на самите жени, е майсторски. Излизайки отвъд тази специфична работа, Портърфийлд осветлява цялостното използване на езика от Палмър:

„Фийби Палмър е вложила в езика силата да структурира преживяването. Нейният възглед за езика е ключът към нейната сила като евангелист, както и ключът към разбирането на нейния мистицизъм (убеждение, че прякото познание за Бога, на духовната истина или на крайната реалност може да бъде постигнато чрез непосредствен личен опит, като медитация, съзерцание или интуиция, а не чрез рационално мислене или обичайна религиозна догма Д.Пр.) и теология. Тя се плъзгала напред-назад с лекота между езика и самия живот, не с намерение да измамва или обърква, а да просветлява. В основата на нейната духовност, езикът и животът били едно и също. В ролята си на поетеса с такова религиозно вдъхновение, Фийби Палмър действала като агент в цялостна трансформация на чувствата и поведението на хиляди хора.“

Може да се каже, че теорията и практиката се сливат в едно, там където езикът и животът са толкова тясно интегрирани.

Галеа твърди, че използването на мистичен език от Палмър ѝ е дало авторитет, който е заобиколил традиционните и общоприети места на (мъжкия) авторитет. Точно този тип авторитет, неопосредстван и директно от Бога, както и с новата увереност, Палмър е предизвикала други жени да то прегърнат. Шнайдер предлага полезно обобщение:

„Култивирането на увереност е било от съществено значение за задачата [за] изграждане на по-видима женска идентичност. Човек е изкушен да го нарече самочувствие. Търсенето на святост обаче, е довело до любопитно сложен вид самочувствие. Това е било увереност в призванието, в дългът и в крайна сметка - в Бога. Който призовава жената и Който ѝ помага в изпълнението на дълга. Това е било увереност в себе си, която вече не е собственото ѝ аз, а Божие, и въпреки това, тя се е чувствала по-свободна и по-автентична, отколкото някога е чувствала просто сама.“

Религиозното виждане на Палмър дава на светите жени от 19-тия век нова увереност, не само да осъзнаят себе си като напълно отдадени на Бога, но и да бъдат напълно себе си.

Фийби Палмър предлагала на жените достъп до специфично женска субективност, като същевременно изковала специфични и нови свободи под рубриката на преданост към Бога. С други думи, Палмър преосмислила източните и уеслиански теории за субективността – които утвърждават необходимостта, светите жени да станат символични мъже – като действително заемат традиционно женските роли на съпруга и майка и по този начин предотвратяват всеобхватното отхвърляне на собствените и чуждите майчински тела. Въпреки това, тя запазила свободите за жените, предлагани от източната/уеслианска богословска рамка, отхвърляйки и парадигмата на Августин за греха, която насърчава подчинението като добродетел. Палмър приема основното предположение на култа към домакинството – че жените имат по-„природен“ достъп до духовността и святостта; и все пак, парадоксално, това ѝ позволило да надхвърли подобна традиционна конфигурация, защото, макар жените да били „по природа“ домакини, според Палмър те също били еднакво замесени в преживяването на Петдесетница и така следователно, били еднакво отговорни за християнското служение извън „женската сфера“. Те били специално отговорни да говорят. Особено в светлината на заповедта на Йоил 2:28-29. Палмър вярвала, че жените

пропрокуват за Божии дъщери, а не за женски синове. Те били достойни от призванието си, като същевременно били считани за недостойни в обществото, защото изобщо бяха оратори. И все пак, за жените, чийто единствен „господар“ бил само Бог, говоренето можело да бъде едновременно женско и достойно. В запис в дневник, само година преди да почине, Палмър размишлява:

„Добре аз, като дъщеря на Всемогъщия Господ, си спомням огненото кръщение, което ме сполетя преди повече от 30 години. Не по-уверено, може би, езиците на огъня паднаха в енергизиращи и осветяващи влияния върху синовете и дъщерите на Всемогъщия, когато ВСИЧКИ те говориха, както Духът даде говорене, в денят на Петдесетница, отколкото аз почувствах неговите поглъщащи, осветяващи, енергизиращи влияния да паднат върху мен, давайки ми сила за свети дейности и пламенни изказвания.

Пламенните изказвания на Палмър променили историята – не само религиозната история на 19-тия век, но и индивидуалните истории на жените, които вървят по стъпките на Палмър. Тя не само им даде пример, но и им даде и богословски обосновани изисквания, които изискваха те да откажат да мълчат в църквите и по света.

Съвременни тълкувателни съображения за жените-Уеслианки

Твърди се, че книгата „Обещанието на Отца“ на Фийби Палмър, една защита на жените в служението, написана през 1859 г., предвижда много от обяснителните ходове на феминистките тълкувания от края на 20-тия век. Аз бих твърдял обаче, че макар Палмър да стига до много от същите заключения, нейната методология не би могла да предвиди много от методологичните нюанси на съвременното феминистко тълкуване. Може би най-известната от феминистките-тълкуватели е Елизабет Шюслер Фиоренца (виж https://en.wikipedia.org/wiki/Elisabeth_Sch%C3%BCssler_Fiorenza Д.Пр.). Тя е развила тълкуване, известно като „тълкуване на подозрението и спомена“. Изключително популярно, това тълкуване оспорва библейските текстове и текстовете на патриарсите като андроцентрични (гледна точка, която се фокусира предимно върху мъжете, мъжките интереси или мъжката виждания, често с изключване или маргинализиране на жените Д.Пр.) по природа, но открива в самите тези текстове средство за подкопаване на женомразкото четене. Аверил Камерън предлага умел анализ и косвена критика на специфично „феминистките“ тълкувания на ранно-християнски текстове. Тя вярно осветява целите и процедурите на тава тълкуване, което е възприето с ентузиазъм от много християнско-феминистки тълкуватели и историци, в ущърб на тезата, за която претендира в собствената си обективност. Тъй като самите християнски текстове са „фиксиран“ (т.е. написани са в Библията Д.Пр.), такива учени са „обвързани и принудени“ да се справят с тях по някакъв начин; по-конкретно, според Камерън, феминистките учени, изследващи ранното християнство, които възприемат тълкуването на методологията на подозрението, не могат да избегнат, а само манипулират, изглеждащите женомразки пасаж, като предлагат поправящи и възстановяващи тълкувания, които ги правят по-приемливи за феминисткия вкус. Камерън, самата тя феминистка, е обезпокоена от потенциалните злоупотреби с този подход; Когато феминистката програма стане толкова защитаваща, че да налага говорене в определени и може би дори изкуствени посоки, целостта на тълкуването може да бъде основателно поставена под въпрос.

Лоун Фатум повтаря загрижеността на Камерън, по-специално, що се отнася до Библейското тълкуване. Струва си да го цитирам подробно:

„Това, което ме интересува, е проектът за феминистка реконструкция, който ми се струва силно проблематичен опит за постигане на два различни резултата чрез един аналитичен процес, а именно разкриване на потискането на жените от библейския текст и едновременно с това търсене на утвърждаване на жените чрез библейския текст... Тълкувателното последствие, струва ми се, е погрешна методология, позволяваща на утопичното виждане и на пожелателното мислене да спрат критичното поставяне под въпрос и последователния анализ, в опит да се обяснят или омаловажат потискащите доказателства в текстовете и в традицията пред нас... Резултатът от тази историческа резервираност във феминисткото тълкуване много често е, според мен, критична непоследователност, феминистки защитаващ интерес, който си позволява да си затваря очите за пълните и неприятни последици от факта, че християнската вяра и тълкуване са вкоренени в андроцентрични структури, символични ценности, предавани и институционализирани чрез патриархални организации. По този начин християнското тълкуване е андроцентрично тълкуване, но феминисткото християнско тълкуване не може да понесе да признае пълните последици от това тълкувателно прозрение. Следователно, вместо да деконструира (процес на разделяне на текста на съставните му части, за да се изследват основните му предположения, скрити предубеждения и противоречия Д.Пр.) с критична последователност до горчивия край (т.е. да продължи да

прави трудна, неприятна или болезнена задача, докато не бъде напълно завършена или до окончателно поражение, независимо от последствията Д.Пр.), където андроцентричните ценности и патриархалните стратегии могат да бъдат напълно разкрити и аналитично изложени, тя спира по средата на пътя и избира да (ре)конструира модел на утопични ценности, който може да служи като утвърждаване на християнските жени. Деконструкцията се превръща в реконструкция (промяна на текста Д.Пр.) и тълкувателната разлика между двете се замъглява от защитните стремежи“.

Според оценката на Камерън, феминистките тълкувания, в опит да бъдат доказателство за един вид ранно-християнски феминизъм, „твърдят, че каквото и да внушават самите християнски текстове, някога е имало златен век на ранното християнство, в който жените са играли роля, на която едва ли са се радвали отново до възхода на феминисткото движение“. Тази предпоставка подтиква историческа реконструкция в определени посоки. И все пак, когато са изправени пред обвинения в загубена историко-критическа обективност, отговорът е, че (фалшивите) надежди за обективни интерпретации на историята са избледнели с постмодерността и че „тълкуванието на подозрението и спомена“ трябва да бъде похвалено за своята прямота относно основния си дневен ред. Последващото преосмисляне на ранното християнство (като институция, възплачваща принципите на феминизма) не е компрометирано, според поддръжниците, от неговия програмен подход към християнските текстове.

На пръв поглед, жените от Уеслианския институт, които възприемат тълкуване на определени писания, което позволява пълно църковно ръководство за жените, може да изглеждат програмни и дори защитаващи в своето (пре)тълкуване на проблемни библейски текстове. Не е необходимо обаче да се действа под предпоставката, която утвърждава феминистки „златен век“ през ранния църковен период. Уеслианското тълкуване е методология, която може да тълкува библейския андроцентризъм, дори женомразството, такова, каквото то е, като същевременно, застъпва пълното равенство на всички хора във всички функции в църквата. Чрез използването на Уеслианският тълковен принцип на „аналогията на вярата“ (фундаментален тълкувателен принцип, който твърди, че Библията трябва да тълкува Библията, основавайки се на убеждението, че Библията е последователно, непротиворечиво цяло, създадено от Бога Д.Пр.) е възможно да се избегнат капаните на феминистки като Шулслер Фиоренца, които, подобно на уеслианските феминистки, намират историческата си задача, подхранвана от желанието да достигнат до богословски заключения с феминистки последици. Не е необходимо да се манипулират текстове. Не е необходимо да се опитваме да оправдаваме, крием или обясняваме очевидно трудните пасажи. Не е необходимо да твърдим, че Библейските автори по някакъв начин са имали предвид нещо различно от това, което са казали, или че посланието по необходимост е строго независимо от намеренията на автора. Не е необходимо да се твърди, че Библейските автори са – умишлено или неволно – пагубно „феминистки“ въпреки собствената им реторика.

Аналогията на вярата предоставя съвсем различен подход, който има потенциал да даде еднакво положителни резултати. Тя разглежда всеки библейски текст в светлината на всеобхватни Библейски теми. Както обяснява Ранди Мадокс, „За Уесли този термин се отнася до „свързана верига от“ истини от Библията. Той подчертава четири сотериологични истини по-специално: покварата на греха, оправданието чрез вяра, новородението и настоящата вътрешна и външна святост. Той вярва, че именно споделеното изразяване на тези истини, дава единството на различните компоненти на Библията. Съответно, той изисква всички пасажи да се четат в светлината на тези истини.“ Всяка от тези сотериологични (клон на християнското богословие, който изследва спасението и изкуплението на човека чрез Исус Христос Д.Пр.) истини, тълкувана от гледната точка на Уесли, има мощни последици за жените.

Учени като Мадокс предполагат, че правилното тълкуване на учението за греха на Уесли, трябва да признае силното влияние на източните отци върху Уесли в този момент. Това е важно в два аспекта. Първо, тези патристични отци (отнася се до ранните християнски църковни отци (приблизително от I до VIII век сл. Хр.) и техните писания и богословски учения Д.Пр.) са си представяли греха като болест, нуждаеща се от изцеление, а не просто като съдебен проблем, нуждаещ се от правно оправдание. Това силно влияе върху разбирането на Уесли за новото раждане и освещаването. Второ, източната патристика (изучаването на живота, писанията и доктрините на „църковните отци“, Д.Пр.) като цяло тълкува половите различия предимно като резултат от грехопадението и твърди, че процесът на обожание, накрая кулминаращ в отвъдния живот, ще доведе до появата на светци без пол. Именно западната, Августинска представа за греха и грехопадението твърди, че женското подчинение е Божият замисъл. Уесли е прогресивен по този въпрос. Както посочва Мадокс:

„През 1754 г. [Уесли] се позовава без никакви резерви на общото предположение, че сътворението на Ева след Адам демонстрира, че жените първоначално са били предназначени да бъдат подчинени на мъжете. Въпреки това, до 1765 г. той се насочва повече към възгледа, че мъжът и жената са създадени от Бог, за да бъдат равни във всяко отношение, като подчинението на жените на мъжете е един от резултатите от грехопадението....[Това създаде] поне възможността за застъпване на възстановяването на социалното равенство на жените, като един аспект на християнското изцеление от щетите от грехопадението.“

Другаде съм спорил подробно, че Уеслианското разбиране за греха има драматични последици за

жените. Достатъчно е да се каже тук, че Уеслианското тълкуване деконструира (*аналитичният процес на разделяне на части на текстове, вярвания или структури, за да се разкрият скрити предразсъдъци, противоречия и несъответствия Д.Пр.*), разкривайки, че не съществува единно фиксирано тълкуване на образите на светата жена, които са пряко свързани с образа на Августин. Уесли и Уеслианската теология и тълкуване предлагат нов образ на „светата жена“. Женската добродетел вече не е необходимо да се изобразява като смирение, покорство, съучастие и мълчание. По-скоро теологията на Уесли, позволява преосмисляне на светата жена като силна, зависима от Бога, свободна чрез благодат и дори говореща.

С това е свързано и тълкуването на Уесли за оправданието и новото раждане. Неговата идея за неограничено изкупление, че оправдаващата благодат е достъпна за всички, които вярват, предполага (равна) стойност на всеки човек в очи на Бога. Ефектите от безплатната благодат дават на всеки човек истинско ново раждане; всички се считат за нови творения, старото е отминало, новото е дошло. Праведността се дава, а не просто се приписва на благодатния човек. Но колкото и Уесли да е ценял духовното обновление на отделния човек, той не се е задоволил да остави вярата като индивидуален материал. За Уесли, новото творение имало силни социални последици. Дълбоко чувство за социална справедливост прониква в уеслианското виждане. По този начин, жените са двойно засегнати от разбирането на Уесли за новото раждане; те се възползват от оптимизма на Уесли относно благодатта по два начина. Отделните жени намират ново раждане, а духовното и социално равенство на жените (и всички маргинализирани (*лица или групи, третирани като незначителни, безсилни или извън основния поток на обществото Д.Пр.*) хора, е (или поне би трябвало да бъде) потвърдено, в аналогията на вярата на Уесли.

Накрая, ученето на Уесли за освещаването и вътрешната и външната святост, която той очаквал да бъде настоящо преживяване за неговите методисти, също има „феминистки“ последици. Уесли силно вярвал, че методистките жени трябва да бъдат изцяло посветени на Бога. Това е тема, която е подета и силно подчертана в Движението за святост, един век по-късно. За Уесли, това ниво на посвещение, абсолютно необходимо, за да бъдем отворени за Божието освещаващо дело, понякога изисква от жените да не се подчиняват на семейните задължения, за да служат на Бога. Вътрешната и външната святост е била обусловена от такова служение; то е било служение не у дома, както е било традиционно разбирано, а в групите, обществата и в самото общество.

Много жени от ранния британски методизъм изпълнявали отговорности, обикновено свързани с по-традиционно мъжки роли. Жените от движението на Джон Уесли водели класни събрания, изпълнявали пастирски функции, пътували и проповядвали. Тези религиозни задължения предлагали на жените духовна издигнатост, както и възможност да надхвърлят установените социални роли за жените в Англия от 18-тия век. Такава възможност била предоставена на тези жени благодарение на основна богословска антропология (*виж <https://en.wikipedia.org/wiki/Anthropology> Д.Пр.*), основана твърдо на тълкуването на Уесли на Библията. Той се придържал към всеобхватна оптимистична теология, която давала на жените равен духовен статус, който преодолявал всякакъв „природен“ есенциализм (*философският възглед, че обектите, хората или понятията имат скрита, вродена и непроменяща се „същност“, която определя какво представляват Д.Пр.*). Неговата мощна идея за предотвратяващата, изкупителна и освещаваща благодат, както и силната вяра във възстановяването на първоначалната свобода, позволили жените по-специално да се стремят към по-духовно съществуване в духовен контекст, което се доближавало до нова Райска градина.

Това е нашето Уеслианско наследство. Въпросът е, дали все още правим връзките между Уеслианските учения за грях, оправдание, ново раждане, святост и жените, които били лесно въведени по времето на Уесли и продължили от Движението за святост през 19-тия век. Достатъчно оптимистично вярвам, че познаването на Уеслианският начин на четене на Библията, ще прероди мощното утвърждаване на жените, което е било част от нашата традиция, част от нашия опит и утвърждаване, за което мнозина могат да разсъждават доста добре. Време е да кажем с голяма увереност, че Библията е на наша страна.