

1.4. ТЕОЛОГИЧНА АНТРОПОЛОГИЯ

Рей АНДЕРСЪН*

Кой знае, че духът на човешките чада, възлиза горе, И, че духът на животното слиза долу на земята? (Еклесиаст 3:21). Кой знае наистина! В миналото можехме да обясним такова невежество, свързвайки го с липсата на научно знание и философска точност. Но как да си дадем сметка за факта, че някои аспекти на този въпрос измъчват нашите учени и тормозят нашите философи. Дори термините дух и душа имат двусмислен характер, употребявани в нормалния смисъл като душа се използва за описание главно на метафизическия аспект на човешката личност и духът е включен. Това предполага дуализъм между физическото и нефизическото съществуване, присъщо на всяка личност и се нуждае от обяснение в светлината на последните изследвания, разглеждащи влиянието на мозъка върху личностните характеристики.

Модерната наука предполага, че няма проява на човешката индивидуалност, която да не е предизвикана от ума, въпреки че той може да не е действителната причина. Кое е това, което прави хората уникални между всички създания на света, ако днес трансплантираме жизненоважни органи от животни на хора? Какво и къде е човешката душа, ако можем да обясним личностните и духовни качества чрез проявата на физически и електрически взаимодействия на мозъка? Последните проучвания предполагат, че някои личности притежават характерни умствени черти, които могат да се смятат за предразположение към религиозни чувства и вярвания. Ако човешкият дух е смятан за източник на нашите най-дълбоки личностни и духовни характеристики, какво става с душата? Дали концепцията за човешката душа изчезва при наличието на молекулярна биология, клинична психология и компютърна диагно-

* Рей Андерсън е професор по теология и богослужение в Духовната семинария в Пасадена, Калифорния. Той е автор на множество книги и статии като най-новите са „Състоянието на практическата теология: обогатяване възможностите на богослужението от теологичната практика” (2003) и „Пологането на грижи за духа като редовното причестяване: практическа теология за професионални детегледачи” (2003). Неговите основни изследователски интереси са насочени към посттеистичния евангелизъм.

стика на мозъка. Дали изчезването на душата е резултат от пълнолетието на нашия свят, или сме загубили душата си, правейки изследването? Хората се проявяват като единствените същества на земята, които мислят за душата и това вероятно е показател, че те я имат (Андерсън 1998). Томас Моор представя това несъответствие драматично.

„Голямата болест на 20 век, която се съдържа във всички наши беди и ни въздейства лично и социално, е „липсата на душа. Когато душата е пренебрегвана, не може да се стигне далече: това се проявява симптоматично в мании, пристрастия и насилие и апатичност. Нашето изкушение е да изолираме тези симптоми или да опитаме да ги премахнем един след друг. Но коренът на проблема е, че сме загубили нашето познание за душата, дори нашият интерес към нея“ (Моор 1992). Дали се нарича дух или душа, въпросът остава. Какво е това, което прави хората ценни и едновременно перверзни. Какво издига нашите най-важни религиозни прозрения, но може също да се насочи към дълбочината на вината и отчаянието. В нашите примитивни условия имали ли сме някога душа, която сега е изчезнала при наличието на молекулярни биолози, клинични психолози и компютърна диагностика на мозъка.

Това са въпросите, на които теологичната антропология търси отговор чрез изследване на библейското обяснение за създаването на хората от пепелта на земята, по Божия образ и подобие (Битие 1: 26–7). Ще погледнем първо към някои библейски схващания, които са принос за библейската антропология специално по отношение на въпроса какво означава, че хората имат душа.

Библейска антропология: преглед и дискусия

Староеврейската дума *nephesh*, преведена като „душа“ или „живот“ често е свързвана с други, по-конкретни думи, по-специално с *basar* (плът) и *lev, levav* (сърце). Израилтяните нямат отделна дума за тяло като гръцката (*soma*). *Nephesh* често е използвана в паралел с *basar* (плът) и никога в противоположност. Термините не са употребени в естествен контраст като „тяло и дух“, но всъщност често са синоними като два варианта за съотнасяне до личността, едновременно за физическото и нефизическо съществуване (Рей Андерсън 1982: 209; Хил 1984: 100).

Ruach (дух) за разлика от *basar* (плът), никога не е използвана практически като синоним за *nephesh*, но е употребявана често като противоположност на *nephesh*. Животните също са създадени като

„одушевени същества“ (Битие 1: 20, 21, 24). Библията дори говори за дух (ruach) на животните (Еклесиаст 3: 21). Хората са разграничени от нечовешките същества не защото имат “душа и дух“ (nephesh и ruach), а заради специалната ориентация на човешкия живот душа (дух по отношение на Бога).

Докато nephesh означава „живот“ ruach означава „активен живот“ или вдъхновен живот. Бог ще отнема често духа от индивида и ще даде друг за добро или за лошо (Самуил 10:6; 16:13, 14). Бог специално ще дари своя дух на определена личност, която го моли да я подкрепи (Псалми 51: 10–12).

Сърце (lev) често означава място за разум, умение, добри или лоши мисли, гордост, смирение, щастие, но никога състрадание, слабост, или дълбоки чувства. Израилтяните изразяват чувства чрез термини, отнасящи се до вътрешности, а не до сърце. Следователно, когато Исус порицава своите ученици за коравосърдечието, той го отнася не към тяхното безсърдечие и недостиг на чувства, а към липса на проникателност или очевидна глупост. Сърцето е център на собственото аз. То не е третото измерение на личността, което от своя страна включва тяло и дух, а е ядро на аза като личностно битие.

Когато Моисей организира преброяването на израилтяните (Изход 30: 11), те са съвкупност от „души“ (nephesh), които е трябвало да се преброят, а не като сбор от духове (ruach). В една личност може да има повече от един дух, но само една душа. Докато душата и духа могат да бъдат различни едно от друго (Евреи 4: 12), това различие е наредено чрез словото на Бога, а не от човешкото мислене.

Това, което Павел описва като “плътско” (sarkikos) също са „духовно”(psychicos). Той никога не използва тяло и душа като контрасти за духовното и недуховното, или за смъртното и безсмъртното, както правят гърците. Вместо това употребява тези термини, за да опише качеството на живота, изразен чрез двете – физическия и не-физическия живот. “Дух“ и „духовно“ означават свещен начин на живот, получен като дар от бога и притежаващ част от Божия дух. “Плът” и “телесен” означават не само физическия живот, а покварен, егоцентричен и смъртен начин на живот. Враг на духа е не човешката природа, а нейното изопачаване или поквара.

Когато въвеждаме концепцията за „духа“, обвързваме ли тройното разделяне на личността на тяло, душа и дух? Този въпрос е разискван от ранноцърковните теолози и е видно, че го продължаваме и до днес.

Онези, които се придържат към това разделяне на три части са наречени „трихотомисти, докато онези, които виждат човешкото съществуване основно като „тяло и душа“ са наречени “дихотомисти“... Трихотомисткият възглед е осъден на Четвъртия Събор в Константинопол през 869–79 г.

Въпреки това някои да продължават да поддържат тройното разделяне на човешката индивидуалност, поради новозаветното използване на тези термини. В Евреи 4:12 например се говори за разделяне на душа и дух и Павел се моли за запазване на „духа и душата и тялото“ (I Солунци 5: 23). В други пасажи, обаче душа и дух са ползвани като синоними на личността като цяло. Лука отбелязва песента на Мария, когато тя казва : Величае душата ми Бога и зарадва се духът ми в Господа, спасителят мой“. (Лука 1: 46–7). Тук е ясно, че има един субект, който се изявява еднакво в термините “душа“и „дух“ (Барт 1960).

Хората имат дух като основа на техния индивидуален и личностен духовен живот, но теологът Карл Барт казва, че това не се състои от съществуващи заедно тяло и дух. “Човекът като индивид е обладан от дух. Въпреки че духът съставлява на човешкия организъм, той не е като душата и тялото, а като нещо трето и заедно с тях е част от него. Духът му принадлежи като по-велика и ограничаваща основа“.

Писанието никога не казва “душа“, където може да се използва само „дух“, но често казва дух, където се има предвид душа. От това можем да заключим, че обединението на душа и тяло при човека не може да бъде описано напълно без да се мисли за духа в неговата същност.

Човешкият дух е уникален в своята ориентация на единството тяло (душа към Бога в специално отношение, определено от Него. Цялостната личност е изявена в духа , тъй като духът е начало и сила за живот с неговото отношение към Бога. Теологът Хелмут Телике (1984: 446) казва, че функцията на духа като основа на живота и сила за личността е описана логично в Библията като жизнена сила, която произтича от „сърцето“, или от друг живот на човека. Животът на духа не може да се премахне като „религиозен апендикс“, който обслужва ненужни функции. Това означава, че духът трябва да се различава от душата или психиката, той не трябва да бъде психологически или психопатологически извлечан от психиката.“

Следователно духовността е в центъра на нашата човешка природа като личности, надарени с духовен живот, изразен на тяло и дух.

Духовното самоопределение, заедно със създаването и израстването на човека, казано с теологични и библейски термини, е зависимо от Духа на Бога. Ако библейската антропология е определяща за Християнското гледище относно човешката същност, тогава точният дуализъм между душа и тяло така, както трихотомията между тяло, душа и дух, могат да бъдат отхвърлени. За човешките същества е характерно не това, че те имат „душа“, която животните не притежават, нито че имат „дух“, който други създания не притежават, „одушевено тяло“ и „въплътен дух“. „Духът“ на съществуването е отворен към Бога по уникален начин като източник на живот. Цялостното човешко битие, тяло и душа, е ориентирано към съдба отвъд тленното или природно житие. Тази е ориентацията, която съставлява духовния живот като такъв. В същото време тази ориентация за духовната същност, която е външна за собственото аз, се доближава и повишава отзвука на аза. Това, от което се интересува Библията, казва Барт (1960: 409), е личностната перцепция с поглед към среща и отношения с Бог. Това е и не е автономната рационалност, която отделя хората от животните и останалите създания.

Човешката „душа“ като контраст с душевния живот на животните, представлява цялостната личност като физическо, личностно и духовно битие, създадено и подкрепено от Бог. Уникалността на човешката личност като контрастираща с одушевените създания се дължи само на срещата, отношенията и съдбата на човешкия род в допира с духа на Бога като източник на земен живот и възможност за вечен живот.

Непрекъснатото ползване на думата „душа“ като отправяне към това друго ядро на аза, теологичната антропология отнася към личностното и духовно измерение на личността. Душата е живота на човека, казва Барт (Барт 1960: 370). „Да се нарича човек {sic} ‘soul’ е като да се каже на първо място, че това е живот, който в основата си е необходим за неговото тяло“. Така, фразата „тяло и дух“ не е създадена да внушава, че душата е нещо, което е просто „в“ тялото, или отделено от него, а е цялостната личност с двете – вътрешния и външния живот „в“.

Ролята на теологичната антропология е да говори за дълбоките желания и усилия на човешкото съществуване, толкова колкото се увеличават човешките грижи от Божието слово. Въпреки двусмислието на библейските термини, които насочват към човешката душа или дух, значението на неразделно ядро се запазва в библейския материал, като насочва към друг център на цялостната личност, включващ тялото. В този смисъл теологичната антропология говори за „душа“ като насочва към цялостта на аза като личностно, духовно битие.

Как да придобиваме душата?

Как всяко новородено да придобие човешката душа като противоположност на душите единствено на живите твари? Средновековните теолози се колебаят между две гледища по този въпрос. „Традиционалистите“ поддържат, че душата произхожда в акта на зачеването. „Духовното семе“ (в контраст на „телесното семе“) се откъсва от душата на родителите, за да стане независима душа на детето. „Креационистите“, от друга страна, поддържат, че всяка „индивидуална душа“ е присадена в момента на зачеването чрез божествен акт, създадена *ex nihilo* (Андерсън 1982: 421). Чрез сексуалния акт родителите създават чисто физиологически условия за съществуването на човешкия живот, но те са само вторични агенти на процеса. Относно този дебат Барт (Барт 1960: 573) подсказва, че никоя от тези теории не прави крачка напред по отношение произхода на човека.

Можем да кажем най-много, че като всяко друго създание, човешкото същество има своето начало от оплождане и клетъчно делене. Обаче в този процес, произлизащата форма на живот дори в зародишно състояние носи тялото на човек. Веднаж заченат в човешката утроба, ембрионът по същество е човек, подвластен само на достатъчна биохимическа поддръжка, за да се стигне до раждане на човешко същество. В същото време, биологическият живот е необходимо, но не достатъчно условие, за да бъде човека такъв. Човешкото същество се нуждае от нещо повече от биологичен живот (*bios*), за да е възможен истински човешки живот (*zoe*). В Новия завет *zoe* се отнася към човешкия живот, оформен изобилно цялостен и този живот е неразделен от Исус Христос като източник на живот (Йоан 10:10; I Тимотей 6:11; 12,19).

От тази кратка дискусия можем да заключим, че библейските термини душа и дух са преди всичко функционални, доколкото означават абстрактни субстанции или съществувания. Докато имат някакви отличителни особености при употребата, думите, използвани от Библията за обозначаване аспектите на човешкия живот, не са аналитични и доминиращи във философски и семантичен смисъл. Най-малкото, без употребата на думата „Душа“ като дълбока метафора на това, което прави всеки човешки живот индивидуален и уникален, бихме загубили семантичния контакт със същността на личността, създадена в Божествен образ и подобие.

Безсмъртна ли е душата?

Думата „душа“ (nephesh) никога не се употребява, за да насочва към нещо външно за човека. Душата се отнася към цялата личност, или неин аспект като мисъл, чувства, енергия, духовност, субективно гледище, ум, индивидуалност, психология или дихание. Душата никога не може да съществува извън личността. Смъртта засяга душата, както и тялото, казва Барт (1960:370). “Безспорно всемогъщата душа става допълнително безсилна в смъртта, защото става безтелесна. “Когато библията казва, че душата на човека умира, това трябва да се превежда като „човешкият живот умря“ или „тя умря“ (Битие 35:18).

Старозаветният теолог Ханс Валтер Волф (Волф 1974: 20) казва, че за душата на човека (nephesh) никога не е давано значение на неразрушим център на битието, в противоречие на психическия живот и дори способността за живеене, когато тя се откъсва от живота. “Когато се споменава за „предаване“ на душата (Битие 35: 18), или нейното „върщане”, основната идея е за преустановяването или подновяването на диханието.

Следователно концепцията за безсмъртната душа е без ясна библейска поддръжка. Казаното от Исус в Матей10:28 не би могло да се тълкува като учение за безсмъртието на душата. „Не бойте се от ония, които убиват тялото, а душата не могат да убият; но по-скоро бойте се от оногова, който може и душа и тяло да погуби в пъкълa“. Това не значи, че душата не може да бъде убита, ни напомня Барт, “но сам човекът не може да я убие, докато Бог има силата да отнеме и двете – душа и тяло и да ги изпрати в небитието. Следователно, тук нямаме доктрина за безсмъртието на душата“. (1960: 379).

В Светото писание хората не са описани с различен земен произход от животните, а като човешки създания, които имат своето начало, качествено различно от животните чрез дарбата на Божествения образ.

Образ и подобие на Бог

В библейския смисъл за сътворяването, личното отношение към Бога е това, което отличава хората от всички други създания. Като такива хората са надарени с уникални качества на индивидуалност с основно съдържание на „образ и подобие на Бог“ (Битие 1:26–7, 5:1, 9:6).

Докато обясненията за този божествен образ и подобие в Библията са редки, тази тема преминава през свещените книги. (Псалми 8:5,

Евреи 2:5–9). Хората са с по-голяма стойност от другите земни създания (Матей 2:26, 10:31, 12:9–12, Лука 12:24) и са обект на Божията грижа (Евреи 2:14–18).

Образът и подобие на Бога (Битие 1:26–7) може да бъде разбрано като способности за отношение към себе си, другите и Бога по познатия начин и откровеност към бъдещето, което осигурява надежда и смисъл на живота. (Андерсън 1982: 215–6; Соуси 1993; 17–52). Физическото тяло само по себе си не е пресмятано да бъде по Божия образ, както Бог има някои аспекти на съответствие с физическото тяло на хората. Човешките същества като „въплътени души“ и „одушевени тела“ са в образа на Бога като потвърждение на Духа на Бога, който посещава и обновява човешкия дух (Барт 1960: 350).

Във второто сътворяване се смята, че божественият образ не може да бъде притежаван от една личност. „Не е добре за човека да бъде сам“. (Битие 2:18). Човешко съществуване има пълен смисъл, само когато мъжът и жената съществуват като допълващи се форми. „Тази вече е кост от костите ми и плът от плътта ми (Битие 2:23). В този пасаж някои съвременни теолози виждат образа и подобие повече като относителни термини, отколкото като статични атрибути или рационални способности. Те са в отношението с други личности, както и с Бог, така че Божият образ е ясен (Беркауър 1962: 8ff, 179, Varth 1960:196). Това „екологично“ отношение между физическия и не-физическия аспект на човешката личност и на един човек с друг е положително предопределено от божествения дар и е предразположено към безредие и разрушение, когато хората изпаднат от божията милост чрез грях.

Ефектът на греха върху образа

В библейското писание първите хора са изобразени като невинни същества, под божествената команда и закрила, при все че са обект на изкушение. Грехът се появява като акт на самоопределение в непокорството на божествената команда (Битие3). Холистичната и относителна природа на единството душа (тяло, както е изобразено в Библията, също рефлектира върху ефекта на греха.

Ефектът на греха създава безредие и хаос във физическото, социалното, психологическото и духовното ядро на човешкия живот, така че първичното единство на въплътен дух и одушевено тяло са разрушени и обект на разпадане и смърт. Божият образ като социално, духовно и морално здрав е нарушен и става източник на горделивост, завист, омраза и насилие към другите. Чистотата на човешкия живот в грани-

ците на отношенията със земята, с другите хора, и с Бога, е изместен от баланса така че несправедливостта, потисничеството, бедността и войната се разпространяват в цялото човешко общество.

Теологичната концепция за „отпадане от милосърдието” като източник на човешки безпорядък, страдание, ожесточение и смърт, е първата от всички фатални духовни „смърти”, които са предизвикани от всеки аспект на човешкия живот.

В резултат на това, хората преживяват срам, объркване, вина и отчуждаване от Бог като съмнение един към друг. Докато физическата смърт не се получи като резултат от грях, тя става неизбежна последица от духовното отделяне от Бога като двете – тяло и дух не са безсмъртни за разлика от духа на Бога. Вината не е резултат от липса на безсмъртие като характеристика на душата, а по-точно от създаването на човека като единство тяло/душа и на естествената смъртност на човешкия живот.

Християнското гледище за човека се корени в библейското описание на произхода и съдбата на хората, свързани с божествения образ – обект на божествената любов и благосклонност и безпределна ценност въпреки закостенелите тенденции към злина и насилие, намирани във всяка култура. Солидарността на всички хора, обвързани заедно в едно общество, въпреки разликите в раса, религия, сексуална ориентация и култура, е представа, произлизаща от Новия Завет, изграден от отношението между Адам и Христос. За апостол Павел фигурата на Адам е връзка на целия човешки род с общ произход и обща орис. Но това не е универсална аксиома, достъпна за общо познание. Само чрез личността на Христос Павел може да каже, че “тъй, както чрез едно прегрешение дойде осъждането на всичките човеци, така и чрез едно праведно дело дойде на всичките човеци оправданието, което докарва живот” (Римляни 5:18).

Павел придава космическо и антропологично значение на преграждането на Бога в личността на Исус, ”за Сина Му нашия Господ Исус Христос, Който по плът се роди от Давидовото потомство, а по дух на светост биде със сила обявен като Божий Син чрез възкресението от мъртвите” (Римляни 1:3). Гледището на Павел за човешката природа е първото от всички след Христос и обратно до Адам. В родството от Христос до Адам всички хора са свързани със солидарност в живота въз основа на Божествено предопределение и перспективи и всички са ангажирани в солидарността на греха. Грехът не е характерен за биологическите, расови или културни форми на човечеството. Той е дори разрушаване ядрото на социалната парадигма за човечност, създадена във всяка раса, култура и нация. Последствието от вината е смърт, смъртта

е основна човешка дилема, не е само вина. Павел казва “защото, ако чрез прегрешението на единия смъртта царува чрез тоя един, то много повече тия, които получават изобилието на благодатта и на дарбата, сиреч правдата, ще царуват в живот чрез единия Исус Христос (Римляни 5:17). Сега истинската човечност се открива в Христос, който побежда смъртта, така че хората, които умират заради Адамовия грях, сега могат поради Христос да открият възстановена своята човечност.

В теологичната антропология човешката природа не е дефинирана ултимативно, чрез връщане на човечеството към неговия произход, нито с обяснението чрез съществуване в условията на вина. По-точно тази природа е живота на хората с техния опит – личен, социален, сексуален и духовен под божественото предопределение, отсъждане и надежди. В теологичната антропология вината е разбрана като провал на човешкия живот във всяка област на социалното, личното, сексуалното и духовното битие. Затова спасението е да бъде изпитана като възвръщане на истинската човечност във всеки един от аспектите на живота. Тенденцията някои да виждат избавлението като „спасени души”, без поглед към цялостния живот на личността като физическо, социално и психологическо битие, е повече от гръцката концепция, отколкото от християнската. От гл. т. на теологичната антропология спасението засяга всички области на личностния безтелесен живот, а защо не с еднакъв ефект възкресяване на краткотрайното тяло.

Концепцията за аза

Концепцията за аза в модерната философия може да бъде проследена от времето на Декарт (1596–1650), който разглежда аза като духовна субстанция. Лок (1632–1704) оспорва тази концепция на Декарт и предполага, че съществуването на личността зависи от опита. Азът е център на личностната идентичност, която се отличава от душата или духовната субстанция. Хюм (1711–76) се основава на това, че не е възможно да се схване интуитивно цялостния аз чрез анализ на разума... Азът има само субективна мотивация като заключение от опита, въпреки че Хюм признава, че винаги личността е повече от опита. Кант (1724–1804) ограничава статуса на аза към феноменалната област на опита където той е нещо, което хората са призовани да осъзнаят и доведат до съществуване в отговор на дълга и свободата. В това осъзнато етично действие истинският аз достига самопознанието. Фихте (1762–1814), следван от Хегел развива идеалистичната концепция за аза посредством

вом диалектическия процес, в който се проявява абсолютният субект, което гарантира цялостта на аза като израз на противоположните принципи на съществуване. Уилям Джеймс (1842–1910) приема психологическия подход към аза като функционален център на личността, която другите познават и това, което тя знае за себе си чрез много „социални личности”... Психологията, заключава Джеймс, малко използва концепцията за аза като съществуване.

Модерната психология се насочва преди всичко към отхвърляне на концепцията за аза като недостъпен за емпирично изследване и така неофициализиран в психологическите теории. Изолирането на аза се засяга най-много в работите на Скинер (1953) и развитието на бихевиоризма. В същото време, в по-късните работи на неофройдистката аналитична школа на его психологията, представлявана от британската психология на обективните отношения има подновяване на интереса към аза. (Гънтрип 1971). Това се отнася и за т.н. трета сила психолози: хуманистична психология, екзистенциална психология и феноменология. Тук азът е разглеждан не само като управляван чрез подтик или външни стимули, а движен от съзнание или интерес.

Социалните психолози отдават внимание на различията в концепцията за аза в теориите си за междуличностното привличане и конформното поведение, но с малко безпокойство за концепцията за аза, който живее в социално формираната идентичност на личността. Теоретичите и изследователите преценяват аза като близък до феномена на аз-съзнанието. Роджерс (1961) е един от първите клиницисти, които се заемат с екстензивно изследване на аз концепциите и е описал а-за като организирана конфигурация от възприятия, които са допустими за съзнанието. Докато към феномена на аза има продължаващ интерес, във философската и психологическата литература няма единомислие за а-за като вариации на аз-възприемането.

Философите, които се занимават с проблемите на морала, са обединени около концепцията за аза, който продължава във времето като основа за свойствена морална отговорност. Мнозина твърдят, че е нелогично да държат личността морално отговорна за един акт, ако този акт е не е свободно изпълняван от нея. В този аспект Кант накрая поставя условие за принцип, имайки предвид аза като морален фактор, отговорен за категорическия императив на желанието за добро като етично задължение за всички хора във всички ситуации. Макмъри (1957) се опитва да докаже, че индивидуалността произхожда от личностното действие в позитивно отношение с другите личности.

Съществуването на аза предхожда неговата ”самоидентичност” в психологически обусловен аспект. Теологически може да се каже, че Божият образ като съставен за личността е повече, отколкото „религиозния“ и аспект. Това е цялостен аз в своето съществуване и в своето развитие.

Библейско схващане за аза

Библията рядко използва думата „аз” в смисъла на аз-живот. В Новия завет главната илюстрация е фразата „отрече себе си”(Матей 16:24; Марк 8:34; Лука 9:23). Тези три пасажа се отнасят към същото събитие, в което Исус напомня на учениците си, че те като него с преданност в служба на Бога трябва да бъдат готови да се върнат от грижата за себе си, която води до загуба на живот към ежедневна всеотдайност към божията суверенна воля и така да “спечелят своя живот” „Старото естество” (Римляни 6:6;) понякога наричано „плът” от Павел, Римляни 7:18) е посветено на интереса към аза докато ”новият човек” (Ефесяни 4:24; Колосяни 3:10), понякога споменаван като „съживен с Христос” (Ефесяни 2:5–6) е посветен на собствената реализация и на реализацията на най-дълбокия копнеж и вечна радост в обитаващия Свети Дух. В речника на Новия завет „аз” може да е означен негативно като егocентричен личен живот, но и позитивно – личностната душа или дух, който е с неограничена стойност както за Бога, така и за себе си (Кларк 1990: 309–17). Ние да обичаме Бога с цялото си сърце, душа, сила, ум и „да възлюбим ближния, както себе си.”(Матей 22:39).

Християнската вяра наистина има нужда от концепцията за аза повече, отколкото философията на морала. Богът е разглеждан като съдник на целия човешки род, който държи хората отговорни за техните действия. Продължената идентичност на аза като оригинално творение на Бога, изпаднало в грях, обновено като божествена прошка, основана върху изкуплението на Христос и предопределено да наследи вечния живот чрез възкресение – това е главното на Християнската вяра. Създадени в образа на Бога, който е разглеждан като квинтесенция на човешкото съществуване, хората са задължени да бъдат личности. Нарушаването на това човешко съществуване, уникално за всяка индивидуалност, носи сурови последствия в библейската литература (Генезис 9:6; Матей 18:6).

Продължаване на самоидентичността през смъртта и възкресението

„Ако смъртните умрат, ще оживеят ли отново?“ е въпрос, по-стар от Йов (14:14), но задаван от всяко ново поколение. Без основна идея, с несигурност, с неопределени обобщения, Йов упорства „Когато сам аз ще видя, И очите ми ще гледат, и то не като чужденец. За тая гледка дробовете ми се топят дълбоко в мене.“ (19:27).

Концепцията за възкресението може да не е изчистена в съзнанието на Йов, но той ясно изразява желанието, че неговата собствена личност (душа) ще надживее разрушаването на плътта, така че той, в своето тяло да се представи на Бог. Това е неговата собствена идентичност . Не друг, а той трябва да оживее, не само като продължение на сегашния му живот, но че той най-накрая ще застане пред Бог. Това не е смърт сама по себе си, която измъчва Йов, а липсата на Божието присъствие и потвърждение.

Болшинството от хората, които вярват в някаква форма на живот след смъртта допускат наличието на форма на не-физическо съществуване която оживява, независимо дали е наречено душа или дух. Библейското откровение поддържа вярата, че личностната самоидентичност продължава след смъртта, но това се дължи само на върховното божие решение, а не на безсмъртната душа или съзнание, присъщо на човешката личност. Принципният въпрос е не само вярата, че има живот след смъртта, а дали животът продължава до нещо, което пребивава в човешката природа или се дължи на Божествената сила и дух. Библията вижда смъртта като край на човешкия живот в неговата цялост, освен с върховната сила и определеност от Бога; само чрез смъртта и възкресението на Исус Христос наистина имаме сигурност за нашето собствено възкресение и продължаваща идентичност, последваща смъртта.

Трябва да приемем, че Библията не предвижда отговор за това как личната самоидентичност продължава в смъртта и възкресителния процес така, че един и същи човек, който умира с болно тяло, се появява със здраво – както изглежда Павел е индициран в този случай. Аргументът на Павел в Коринтяните 15 се основава на факта, че самият Христос, който умира, възкръсва отново; и ако това е истина, тогава, този, който умира ”в името на Христос”, също ще възкръсне. Свидетелствата на последователите, че Исус , който е умрял и се е представил пред тях жив, поддържат аргументите на Павел, въпреки че той вероятно е имал достъп до тази информация чрез устни им разкази. Писменото изложение след смъртта на Павел, потвърждава това (Йоан 20:19–29).

Където Библията потвърждава стабилността и продължението на личността чрез смъртта и възкресението, основата не е съществуването на неразрушимата душа, а гаранция за Духа на Бога (II Коринтяни 5:5). Сигурността, че самоидентичността ще възкръсне, се основава на връзката между възкръсналия Исус Христос и вярващия чрез Светия Дух, а не на физическия аспект на личността. „И ако живее във вас Духът на Този, Който е възкресил Исуса от мъртвите, то Същият, Който възкреси Христа Исуса от мъртвите, ще съживи и вашите смъртни тела чрез Духа Си, който обитава във вас” (Римляни 8:11, I Солунци 4:13–15).

Етични въпроси

Сериозни етични въпроси, отнасящи се до концепцията, както до завършека на живота, са преди всичко въпроси за това, какво представлява човешкия живот. Теологичната антропология е фундаментална морална основа на етични правила за живеене и умирање. “Да възлюбиш ближния си, както себе си” (Матей 22:39). Неродените, които още не са личности в пълния смисъл на думата, са „ближнии” в човешкия смисъл и това може да изисква морал, предявяван към живите за предпазване на живота им в границите на човешките възможности. Физическият живот има истинска и относителна стойност, въпреки че не може да представлява една абсолютна стойност. Абсолютната стойност на човешкия живот е поддържана от Бог чрез греховете, мъките и травмите от живота на тази земя.

Стойността на човешкия живот може да се наруши като човек е принуден да живее само на биологическо равнище и с роля в ролева структура (икономическа, социална или политическа), която има като последствие лишаване от дара на живота, да бъде с другите в отношение на равенство и взаимност. ”Човешките права” следователно се коренят в екологичната конструкция на самото човечеството, а не в междинен абстрактен принцип: другата личност има право към моето отговорно действие чрез подкрепата на собствената си хуманност, но няма правото да ме убие за грешките в тази отговорност. ”Правото” да бъде свободен от човек или хора, които принизяват собственото ми качество на живот, се определя от моята нужда от хора, които да поддържат дара на живота, изразен в моята човечност.

Теологичната антропология е положителна морална основа за либерализация на човешката сексуалност от деградация, потисничество и експлоатация. За Христос „Няма вече юдеин, нито грък, няма роб, нито свободен, няма мъжки пол, ни женски; защото вие всички сте

едно в Христа Исуса (Галатияни 3:28).” Човекът е въплътен посредством мъжа и жената, еднакви и взаимно човешки, диаметрална противоположност и общо съществуване на личностите, изразено чрез биологичното и сексуално различие, на което е обещано, че ще се освободи от тези ограничения чрез един живот отвъд смъртта.

Защото нашата човечност е под божественото определение, съдени и изкупление – от Адам до Христос – християнското виждане за човека е освобождаващо, надеждно и терапевтично. В живота след смъртта чрез новата човечност на Исус Христос „ смърт не ще има вече; нито ще има вече жалеене, ни плач, ни болка” (Откровение 21:4). Крайната представа за човечността е повече човешчина, отколкото човешка мечта или опит тя да може да бъде обрисувана.

БЕЛЕЖКИ

1. Относно дискусиата за историята на доктрината с поглед към трихотомичната и дихотомичната полемика виж Бард (1960:355).

2. Човекът да бъде създаден в подобие на Божествения образ, може да означава само, че личността е надарена с определена характеристика на неговата природа ...Това качество на личността оформя цялостта на психофизическото му съществуване; това е, което съставлява по същество човека и го отличава от другите създания” (В. Ейхрод 1975:126).

3. Ейхрод размишлява върху Псалми 8:4 както следва „В края на крайщата, това следователно е духовен фактор, който определя стойността, насочвана от човека към себе си – именно пробуждането на неговото партньорството с Бога – привилегия, с която нито едно друго създание не е подобавашо почитано” (Ейхрод 1975:120–1).

4. Относно дискусиата за концепцията за човешката смъртност виж моята книга Теология, смърт и умирање (Oxford: Basil Blackwell, 1986), с. 37–63.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. **Anderson, H. 1994.** “The Recovery of Soul” in *The Treasure of Earthen Vessels – Explorations in Theological Anthropology*, eds. B. H. Childs and D. W. Waanders. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, pp. 208–23.

2. **Anderson, Ray S. 1982.** *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

3. **Anderson, Ray S. 1995.** *Self Care: A Theology of Personal Wholeness and Spiritual Healing*. Wheaton: Victor Books.

4. **Anderson, Ray S. 1998.** “On Being Human: the Spiritual Saga of a Creaturely Soul” in *Whatever Became of the Soul? Theological and Scientific Portraits of Human Nature*, ed. Nancey Murphy and Warren Brown. Minneapolis, MN: Fortress Press.
5. **Ashbrook, J. 1991.** “Soul: its Meaning and its Making”, *Journal of Pastoral Care* 45 (2) Summer: 159–68.
6. **Barth, K. 1959.** *Church Dogmatics*, vol. III, part 1. Edinburgh: T. & T. Clark.
7. **Barth, K. 1960.** *Church Dogmatics*, vol. III, part 2. Edinburgh: T. & T. Clark.
8. **Becker, E. 1973.** *The Denial of Death*. New York: Macmillan, Free Press.
9. **Berkouwer, G. C. 1962.** *Man: The Image of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
10. **Bonhoeffer, D. 1963.** *The Communion of Saints*. New York: Harper and Row.
11. **Brunner, E. 1975.** *Man in Revolt*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
12. **Bube, R. 1972.** “Other Options?” *Journal of the American Scientific Affiliation* 24 (March).
13. **Capps, D. 1994.** “The Soul as the ‘Coreness’ of the Self” in *The Treasure of Earthen Vessels: Explorations in Theological Anthropology*, eds. B. H. Childs and D. W. Waanders. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, pp. 82–104.
14. **Castell, A. 1957.** *The Self in Philosophy*. New York: Macmillan.
15. **Clark, D. K. 1990.** “Interpreting the Biblical Words for the Self” *Journal of Psychology and Theology* 18 (4), La Mirada, CA, pp. 309–17.
16. **Cooper, J. W. 1989.** *Body, Soul, & Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism–Dualism Debate*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
17. **Corrington, R. S. 1986.** *Nature’s Self: Our Journey from Origin to Spirit*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
18. **Eichrodt, W. 1975.** *Theology of the Old Testament*, vol. 2. Philadelphia, PA: Westminster Press.
19. **Elmore, V. O. 1986.** *Man as God’s Creation*. Nashville, TN: Broadman Press. *theological anthropology* 93.
20. **Farley, E. 1984.** “Toward a Contemporary Theology of Human Being” in *Images of Man*, eds. J. William Angell and E. Pendleton Banks. Macon, GA: Mercer University Press.
21. **Fichtner, J. 1978.** *Man the Image of God: A Christian Anthropology*. New York: Alba House.
22. **Gorman, M. 1967.** “The Self” in *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIII. San Francisco, CA: Catholic University of America Press, 1967.

23. **Guntrip, H. 1971.** *Psychoanalytic Theory, Therapy, and the Self.* New York: Basic Books.
24. **Hill, E. 1984.** *Being Human: A Biblical Perspective.* London: Geoffrey Chapman.
25. **James, W. 1890.** *Principles of Psychology, vol. 1.* New York: Holt.
26. **Jewett, P. K. 1975.** *Man as Male and Female.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
27. **Laver, E. and Mlecko, J. eds. 1982.** *A Christian Understanding of the Human Person: Basic Readings.* New York: Paulist Press.
28. **Lee, B. ed. 1982.** *Psychological Theories of the Self.* New York and London: Plenum Press. McFadyen, A. I. 1990. *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships.* Cambridge: Cambridge University Press.
29. **Macmurray, J. 1957.** *The Self as Agent.* London: Faber and Faber.
30. **Macquarrie, J. 1983.** *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach.* New York: Crossroad.
31. **Moltmann, J. 1974.** *Man: Christian Anthropology in the Conflicts of the Present.* Philadelphia, PA: Fortress Press.
32. **Moltmann, J. 1985.** *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God.* San Francisco, CA: Harper and Row.
33. **Francisco, CA:** Harper and Row.
34. **Moore, T. 1992.** *Care of the Soul: A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life.* New York: Harper Collins.
35. **Pannenberg, W. 1985.** *Anthropology in Theological Perspective,* trans. Matthew J. O'Connell. Philadelphia, PA: Westminster Press.
36. **Porteous, N. W. 1962.** "The Nature of Man in the Old Testament" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible, vol. III,* ed. G. A. Buttrick. New York: Abingdon Press.
- Reichmann, J. B., SJ. 1985.** *Philosophy of the Human Person.* Chicago, IL: Loyola University Press.
36. **Rogers, C. 1961.** *On Becoming a Person.* Boston, MA: Houghton Mifflin.
37. **Saucy, R. L. 1993.** "Theology of Human Nature" in *Christian Perspectives on Being Human: A Multidisciplinary Approach to Integration,* eds. J. P. Moreland and D. M. Ciochi. Grand Rapids, MI: Baker Book House, pp. 17–52.
38. **Skinner, B. F. 1953.** *Science and Human Behavior.* New York: Macmillan.
38. **Suls, J. ed. 1982.** *Psychological Perspectives on the Self, vol. 1.* Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

39. **Thielicke, H. 1984.** Being Human . . . Becoming Human. New York: Doubleday.

Torrance, T. F. 1985. Theology and Science at the Frontiers of Knowledge. Edinburgh: Scottish Academic Press.

40. **Wolff, H. W. 1974.** Anthropology of the Old Testament. Philadelphia, PA: Fortress

Превод: Иван Дириманов. От: Ray Anderson. 2004. Theological Anthropology. In: The Blackwell Companion to Modern Theology. Edited by G. Jones. Blackwell Publishing Ltd.