

Teološki časopis, broj 5-6, 2006. godine

Izdavač: Teološki fakultet – Novi Sad

Kolo srpskih sestara 24, 21000 Novi Sad

Tel: +381.21.469410

Elektronska pošta: nstc@EUnet.yu

Internet stranica: www.tf-ns.edu.yu

Glavni i odgovorni urednik: dr Dimitrije Popadić, dekan

Urednik broja: Srđan Sremac

Prelom: Saša Pešić

Štampa: MBM-plas, Novi Sad

Tiraž: 500 primeraka

ISSN: 1451-0928

IZ UVODNIKA PRVOM BROJU ČASOPISA

Teološki časopis je godišnjak Teološkog fakulteta – Novi Sad, u kome se objavljuju radovi profesora i studenata, istorijski dokumenti kao i letopis rada fakulteta. Međutim, osmišljen je tako da uskoro može da preraste kategoriju godišnjaka. Čeznja duše mi je da vidim kako *Teološki časopis* strategijom kvasca, nenametljivo i nezadrživo, postaje platforma teološkog promišljanja ovde i sada: u našem duhovnom i kulturnom kontekstu. Upravo ovaj i ovakav kontekst nameće obavezu ozbiljnog pristupa i tretmana pravoslavne teološke misli i to u punini njene istorijske dimenzije. Kontekstualna teološka promišljanja, koja ovaj časopis priželjuje, opravdaće svoj pridev jedino ako budu odražavala pluralizam hrišćanskih denominacija koji karakteriše vojvođansku i širu domaću stvarnost. Iz tog razloga, ljubazno pozivam kako pravoslavne tako i katoličke i protestantsko/evanđeoske teologe i crkvene služitelje da svoja bogoslovska razmišljanja izraze u *Teološkom časopisu*. Poučite nas i poučimo se. Samo istinotražitelji su istinski Bogotražitelji.

Prof. dr Dimitrije Popadić, dekan
Teološki fakultet – Novi Sad

SADRŽAJ

Članci

Džems Vilijams	ZNAČAJ RUKOPOLAGANJA ZA CRKVU	4
Aleksandar Birviš	VREME U POČETNOM IZVEŠTAJU O STVARANJU (Post 1:1-2:4a.)	28
Sergej Beuk	KA HORIZONTU POETIKE BIĆA	33
Srđan Sremac	BIBLIJSKO-TEOLOŠKA PROMIŠLJANJA O RASPRAVI IKONODULA I IKONOKLASTA	49
Stanka Jerosimić	ONTOLOGIJA LIČNOSTI JOVANA ZIZJULASA	68
Matej Delač	MOJE SHVATANJE MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA	92
Rada Pejić Sremac	OHOLI NOVI SVET	99
Stiv Piterson	NOVI POČETAK: SLUŽBA CRKVI I SVETU	106
Danijela Živančević	INTEGRACIJA DUHOVNIH TEMA I PSIHOTERAPIJE	116

Događaji na TF-NS

CIKLUS PREDAVANJA RAZGOVORI O RELIGIJI	120
TEOLOŠKI FAKULTET - NOVI SAD DOMAĆIN NUNS-OVOG SEMINARA	123

	PROMOCIJA NOVOG ZAVETA S NAPOMENAMA	128
	MEĐURELIGIJSKI DIJALOG NA TF-NS	131
Odbrana doktorske disertacije mr Jasmina Milića	KALVINIZAM U HRVATA: s posebnim osvrtom na reformiranu župu Tordinci 1862-1918.	133
Odbrana doktorske disertacije mr Svetislava Rajšića:	KRSTOVI SUBOTICE: SIMBOLI JEDINSTVA I RAZLIČITOSTI	136
<i>Letopis</i>		
	Događaj za pamćenje – dodela diploma 2. oktobra 2005.	139
	KRATAK PREGLED RADA TF-NS-a akademske 2004/5.	141

Džems Vilijams

ZNAČAJ RUKOPOLAGANJA ZA CRKVVU

Ovaj članak Džemsa Vilijamsa (1947-1980), profesora tadašnje Više baptističke škole (današnjeg Teološkog fakulteta-Noví Sad), kojega je objavila Bogoslovska smotra, Zagreb, 1996. godine, br. 1-2 (str.55-72).

ZNAČAJ RUKOPOLAGANJA ZA CRKVVU⁰

James WILLIAMS

Ova je tema posebno teška iz nekoliko razloga. Najpre postoje velike razlike u shvaćanju i praksi rukopologanja među baptistima u svijetu. Na primjer, iako sam služio kao đakon u Švicarskoj, južni baptisti u SAD-u to ne priznaju jer se đakoni u Švicarskoj ne rukopolažu. Shvaćanje i praksa rukopologanja među baptistima u Jugoslaviji također je dosta raznolika i u velikoj mjeri meni nepoznata. Poteškoću stvara i terminologija koju moramo upotrebljavati kad govorimo o ekleziološkim pitanjima, jer često postoji značajna razlika između biblijskog značenja i suvremene ekleziološke upotrebe određenih termina. Na primer, riječ biskup (grčki ἐπίσκοπος) „biblijski” je izraz, ali u suvremenoj ekleziologiji znači nešto sasvim drugo nego u samom Novom zavjetu. Riječ karizma (grčki χάρισμα) također je takav izraz koji je teško zaobići, iako ga je zbog suvremene upotrebe moguće krivo razumjeti.¹ Da bismo izbjegli takvo krivo razumijevanje, potrebno je služiti se određenim tehničkim aparatom, kao što je korištenje originalnih jezika, razjašnjenje razvoja pojedinih pojmova u crkvenoj predaji, itd. Nastojat ću da tehnički aparat ne bude prekomplikiran ili dosadan, ali ga neću moći u potpunosti zaobići.

Sam izraz rukopologanje pripada toj grupi problematičnih termina. Kod nas se uglavnom izraz rukopologanje poistovjećuje s ordinacijom,

0. Ovaj je rad pokojni James Williams ostavio u svojoj istraživačkoj baštini. Ponuđen nam je i mi ga objavljujemo, jer je tematika zanimljiva, obrazložena i ekumenski važna, premda se u svemu ne poklapa s katoličkim tumačenjem. Stoga urednik ne stoji iza nekih egzegetskih tvrdnji pisca. Pisac je bio teolog baptističke crkvene zajednice u našoj zemlji. Stradao je iznenadno u prometnoj nesreći.
1. Kad koristim takve riječi u njihovu originalnom smislu, pisane su u *kurzivu*.

odnosno zaređenjem.² Međutim, ordinacija uopće nije novozavjetni pojam te nigdje u Bibliji rukopoložanje ne označuje ordinaciju! Naša je praksa da rukopoloženjem ordiniramo đakone ili propovjednike (tj. starješine, odnosno *biskupe*).³ Međutim, u Bibliji nema nijednog slučaja da se netko rukopoloži za đakona, starješinu ili *biskupa*! U ovom predavanju želim: 1) razjasniti razliku između rukopoložanja i ordinacije tako da tuđi pojam ordinacije ne učitamo u biblijski tekst; 2) ustanoviti kakav je učinak rukopoloženja prema Bibliji, tj. u čemu se razlikuje rukopoloženi od nerukopoložena čovjeka, i kakvo je značenje rukopoložanja za službu u Crkvi; 3) istaknuti neke osnovne principe u biblijskom shvaćanju rukopoložanja koje držim da bi trebali doći do izražaja u našoj praksi.

PODRIJETLO I ZNAČENJE POJMA „ORDINACIJA”

Ordinacija je jedinstvo slaveniziranih oblik latinske riječi *ordinatio*, što znači zaređenje.⁴ Pozadina tog pojma je tadašnje grčko-rimsko političko ustrojstvo. U grad-državama onog vremena administrativna se skupština dijelila u dva dijela: κληρος (*kleros*) – činovništvo, i λαός (*laos*) – obični narod.⁵ Ta se podjela na latinskom zvala *ordo* (red), odakle dolazi glagol *ordinare* (postavljati u red, zaređiti) i imenica *ordinatio* (zaređenje).⁶ Rana je Crkva postupno preuzela tu terminologiju za svoje službenike, odnosno za

2. Rukopoložanje se, na primjer, poistovjećuje s ordinacijom u: *Ustav Baptistike crkve u SFRJ*, Savez BC u SFRJ, Novi Sad, 1964, član 26, str. 9; *Vjerska načela Baptističke crkve*, Savez baptističkih crkvenih općina, Novi Sad, bez datuma, član 13B, str. 19; Franjo Klem, „Što je Crkva?” *Eklesija: Crkva sada i u budućnosti*, Savez BC u SFRJ, Novi Sad, 1974, str. 24; *idem*, „Starješinstvo u crkvama Novog zavjeta”, *ibid.*, str. 34; Everett Gill, *Crkve Novog zavjeta*, Savez crkvenih općina, Zagreb, 1934, str. 28-29.

3. *Usp. Načela*, čl. 13B, str. 18.

4. Ovdje koristim riječ „ordinacija” zato što je u ovom smislu uobičajena među protestantima. Prema *Rečniku srpskohrvatskog književnog jezika*, Matica srpska, Novi Sad, 1967 -1976, *ad loc.* „ordinacija” znači a) „prostoriya za pregled bolesnika” ili b) „poslovna prostoriya uopšte”.

5. Hendrik Kramer, *A Theology of the the Laity*, Lutterworth Press, London, 1958, str. 51.

6. Jesse K. Moon, *Theological and Functional Dimensions of Ordination with an Official Position Paper on the Assemblies of God View*, Gospel Publishing House, Springfield, Mo, 1977, str. 41; *usp.* A. J. Maclean, „Ordination (Christian)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, ed. by James Hastings, T. & T. Clark, Edinburgh, 1917, 541a.

svećenički čin. Iako u novozavjetnoj Crkvi ne postoji posebni svećenički čin⁷ i Crkva se nigdje ne dijeli na kler i laike,⁸ takve se tendencije već pojavljuju neposredno nakon Novog zavjeta. Prva poslanica Klementa iz Rima Korinćanima još u prvom stoljeću (oko 96. n. e.) već sadrži klicu klerikalizma.⁹ Tertulijan (oko 196-212. n. e.) prvi upotrebljava riječ svećenik (*sacerdos*) za biskupa, i riječ kler (*clerus*) za članove svećeničkog reda.¹⁰ Upotrebljavao je riječ *Ordo* za svećenički red na osnovu starolatinskog prijevoda Ps 110,4: „Ti si svećenik zauvijek po redu Melkisedeka.”¹¹ Njegov sljedbenik Ciprijan (oko 248-258. n. e.) povezo je svećenički red (*ordo*) s ordinacijom i sukcesijom, tako da je ordinacija postala zidom koji razdjeljuje laike od klera.¹² Kasnije je Pravoslavna crkva razvila tri različita reda: episkopski, svećenički i đakonski, dok se u Rimokatoličkoj Crkvi razvilo sedam redova, pet nižih: vratarski, čitački, istjerivački, akolitski i podđakonski, i dva viša: đakonski i svećenički. Sve do Drugog vatikanskog koncila postojala je neizvesnost oko episkopskog reda, i zato su rimokatolici govorili o posvećenju (*benedictio*) biskupa umesto zaređivanju (*ordinatio*).¹³

7. Piet Fransen, „Orders and Ordination”, *Encyclopedia of Theology: the concise Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, Seabury Press, New York, 1976. 1128b-1130a; Adalbert Rebić, „Bogoštovlje, službe i službenici u novozavjetno vrijeme”, *Bogoslovska smotra* XLII (1972), str. 317-318; Douglas Bannerman, *The Scripture Doctrine of the Church Historically and Exegetically Considered*, Baker Book House, Grand Rapids, 1976 = 1887, str. 391-393.
8. Rebić, „Bogoštovlje”, str. 314, 327; Stevo Dereta, „Teologija i mobilizacija laika” (diplomski rad), Baptistička teološka škola, Novi Sad, 1974, str. 12-15.
9. 1 Klem 40, 5; 42, 4; 44, 1-4, usp. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, II, SCM, London, 1955, 107. Ovaj naglasak na položaj klera još se više potencira kod Ignacija, *passim*, premda on nigdje ne poziva na svećeničko shvaćanje klera. Usp. J. B. Lightfoot, *St. Pauls Epistle to the Philippians*, str. 249 (citirano kod Bannerman, *Church*, str. 578).
10. Lightfoot, *Philippians*, str. 253; Fransen, „Orders”, 1122b. Klement Rimski je već koristio riječ „laik” (ὁ λαϊκὸς ἀνθρώπος) za „običnog” člana Božjeg naroda, tj. koji nije svećenik ili levit (1. Klem 40, 5).
11. Usp. Fransen, „Orders”, 1122b. Latinski tekst glasi: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*. Hebrejski tekst jednostavno znači „vječni svećenik sličan Melkisedeku”;
12. Lightfoot, koji opisuje vrijeme Tertulijana, Hipolita i Origena kao prelazno doba (*Philippians*, str. 256), kaže za Ciprijana da je „prvi pobornik izričitog poštovanja svećeništva”.
13. A. Cleveland Cox, „Elucidations”, *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the writings of the Fathers down to A. D. 325*, V, ed. by Alexander Roberts and James Donaldson Eerdmans, Grand Rapids, 1975, 413. Drugi vatikanski koncil je ukinuo tu neizvjesnost

Riječ ordinacija, dakle, usko je povezana s pojmom „red” (*ordo*) i pretpostavlja veoma konkretno shvaćanje o svećeničkom činu kao redu, to jest, da postoje dvije vrste kršćana (*duo sunt genera Christianorum*): kler i laik, a ograda koja ih dijeli jeste ordinacija.¹⁴ Kler, kao svećenički red, služi kao posrednik između Boga i običnog naroda, laika. Do kraja 4. ili 5. stoljeća ta se podjela čvrsto definirala, kao što čitamo u *Constitutiones apostolicae*, knjiga III, paragraf x:¹⁵

„Niti ne dozvolimo laicima da vrše bilo koje od službi koje pripadaju svećenicima, kao što su na primjer žrtva, krštenje, rukopoložanje, veliki ili mali blagoslov... Jer takve se svete službe prenose rukopoloženjem biskupa.”

U ovom se tekstu rukopoložanje već poistovjećuje s ordinacijom. To se prvi put pojavljuje tek u 4. stoljeću,¹⁶ a ni danas to nije svuda prihvaćeno, posebno u crkvama s prezbiterijanskim ustrojem. Jean Calvin, na primjer, nije nikada bio rukopoložen, premda je bio ordiniran.¹⁷ Rukopoloženje nije nije do dan-danas obavezno pri ordinaciji u reformiranoj Crkvi u Švicarskoj. U Pentekostnoj crkvi kod nas se prakticira rukopoloženje za određenu službu, a posebno za ordinaciju. Izgleda da se rukopoložanje poistovjetilo s ordinacijom pod uticajem rabinske prakse rukopoložanja njihovih dip-

jasnom tvrdnjom da „episkopsko posvećenje daje puninu sakramenta redova”. „*Lumen gentium*”, III. 21, Rim, Nov. 21, 1964; engleski prijevod: „Dogmatic Constitution on the Church”, *The Documents of Vatican II*, ed. by Walter M. Abbott, Geoffrey Chapman, London, 1967, str. 41.

14. Kramer, *Laity*, str. 53-54, usp. 65.

15. „Constitutions of the Holy Apostles”, *Ante-Nicene Fathers*, VII, 429.

16. U XIX. kanonu Nicejskog koncila (325. n. e.) čitamo: „Smatramo đakonisama one koje se predstavljaju na taj način, ali koje se, budući da nemaju rukopoloženje, mogu jedino među laike ubrojati.” „The Canons of the 318 Holy Fathers Assembled in the City of Nice, in Bithynia”, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. by Philip Schaff and Henry Wace, Eerdmans, Grand Rapids, bez datuma, Second Series, XIV, 40. Ovaj kanon govori o primanju paulianista natrag u Katoličku Crkvu i o priznanju, odnosno nepriznanju, njihova klera. Paulianističke đakonise nisu se priznale za kler zato što nisu imale rukopoloženje (χειροθεσία). Ranije ni Katolička Crkva nije poistovjetila rukopoloženje i ordinaciju, kao što se vidi iz *Constitutiones Hippol.* 13 (4. stoljeće), gdje izričito kaže da se čitalac ordinira (χειροτονεῖν) ali bez rukopoloženja (οὐ χειροθετεῖται), usp. Maclean, „Ordination”, 541a.

17. Kramer, *Laity*, str. 25, n. 1.

lomaca.¹⁸ Kada je učenik naučio dovoljno da može samostalno djelovati kao rabin, patrijarh (tj. upravitelj škole), i dvojica starješina (tj. rabini) rukopoložili bi ga za starješinstvo (prezbitera). Na taj bi način učenik postao diplomirani teolog te je mogao tek tada nositi naslov „rabin”. Teško je odrediti nastanak te prakse kod rabina, ali je prvi dokumentirani slučaj u Jamniji između 75. i 85. god. n. e., a prvi put se rukopoložanje izričito spominje za vrijeme hadrijanskog rata (135-138. n. e.).¹⁹ Ne možemo, dakle, biti sigurni da se to prakticiralo za vrijeme Novog zavjeta. Najvjerojatnije se nije obavljala rabinska ordinacija dok su svećenici još bili na glavnom položaju u židovstvu, tj. do 70. god. n. e. Rabinsko rukopoložanje zato najvjerojatnije nije utjecalo na shvaćanje rukopoložanja u novozavjetnoj Crkvi, nego tek poslije u 3. stoljeću. Rabinska je ordinacija usko povezana sa sukcesijom, naime, tvrdili su da su očuvali sukcesiju od Mojsija na dalje.²⁰

Rukopoložanje se, dakle, tek poslije poistovjetilo s ordinacijom, a ako želimo ispravno razumjeti rukopoložanje u Novom zavjetu, moramo ga pažljivo razlikovati od pojma ordinacije koji nosi u sebi ideju svećeničkog reda. Čak u Starom zavjetu, gdje postoji svećenički red, obred za zaređenje ne sastoji se od rukopoložanja, nego od pomazivanja uljem i odijevanja u svećeničku haljinu (usp. Izl 28-29; Lev 8). U Novom zavjetu postoji samo jedan posrednik između kršćana i Boga, a to je sam Isus Krist (Heb 7,1-10,18).

18. Za rabinsko rukopoložanje, odnosno ordinaciju usp. Moses Gaster „Ordination (Jewish)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, 552b-555a; Eduard Lohse, „ἡεῖρ, κτλ” *Theological Dictionary of the New Testament*, IX, ed. by Gerhard Friedrich, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, 429, 433; Herman L. Strack und Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, C. H. Becksche Verlagshandlung, München, 1924, 647-661; Leon Morris, *Ministers of God*, Intersarsity Fellowship, London, 1964, str. 70-71.

19. jSanh. 1,19a kaže da je Rabin Johanan ben Zakaj (umro oko 80. n. e.) ordinirao (,mina) svoje studente rabina Eliezera ben Hirkana i rabina Jošuu ben Hanaju, Strack-Bil-lerbeck, *Kommentar*, II, 650; Lohse, „ἡεῖρ”, str. 429, n. 29. bSanh. 13b-14a priča kako je rabin Jehuda ben Baba na rizik svog života rukopoložio (,samak) pet studenata za vrijeme hadrijanskog rata kad je to bilo zabranjeno od strane Rimljana, Lazar Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, VIII, Jüdischer Verlag, Berlin, 1933, 508.

20. Usp. *Pirke Aboth* 1:1: „Mojsije je primio Toru na Sinaju i predao je Jošuji, Jošua starješinama, starješine prorocima i proroci ljudima Velike Sinagoge.” R. Trevers Herford, „Pirke Aboth, Sayings of the Fathers”, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, ed. by R. H. Charles, Clarendon Press, Oxford, 1913, 691.

Svećenički red više nema mjesta u ustrojstvu novozavjetne Crkve i time je automatski isključena ordinacija u smislu zaređenja u svećenički red.

Suvremena shvaćanja ordinacije jako su povezana s cijelim problemom ustrojstva Crkve. Iako postoji mnogo različitih tumačenja ustrojstva Crkve, daju se klasificirati u tri glavne grupe: episkopalno ustrojstvo, prezbiterijansko ustrojstvo i kongregacionalističko ustrojstvo.²¹

Episkopalno ustrojstvo imaju slijedeće crkve: Rimokatolička, Pravoslavna, Starokatolička, Grkokatolička, Anglikanska (tj. englesko-katolička, koja se u Americi zove Episkopalna crkva), Švedsko-evangelička i Slovačka evangelička. U tim crkvama vladaju biskupi. Smatra se da je biskup primio vlast kao nasljedstvo od Petra (sukcesija) ordinacijom, odnosno rukopoloženjem. Dakle, samo biskup može vršiti ordinaciju jer samo on ima sukcesiju. Tu je ideju o sukcesiji rana Crkva preuzela od rabinskog židovstva koje je tvrdilo da stoji u neprekidnoj sukcesiji s Mojsijem.²² Prvi se put ta ideja pojavljuje u drugoj polovici 2. stoljeća, a do kraja 2. stoljeća Irenej je već dao razrađenu teoriju o sukcesiji kao protutezu gnosticizma. Naime, gnostici su tvrdili da posjeduju tajnu predaju od apostola s kojom su dopunili javnu apostolsku predaju. Budući da u ono vrijeme Novi zavjet, u kojemu je ta javna apostolska predaja sačuvana, još nije postojao kao takav, Irenej je ukazao na biskupe u raznim općinama kao nosioce apostolske predaje koju je mogao pratiti otvorenom sukcesijom od samih apostola.²³ Kasnije se počelo shvaćati da su biskupi nasljednici apostola i po funkciji, odnosno vlasti. Do sredine 3.

21. Za ovu klasifikaciju vidi Morris, *Ministers*, str. 91sl.

22. Židovski kršćanin Hegesip uveo je ideju apostolske sukcesije oko 175. god. n. e.; usp. Walter Schmithals, *The office of Apostle in the Early Church*, SPCK, London, 1971, str. 286-288. Na žalost, od njegovih su djela ostali samo citati kod Euzebija, *Historia Ecclesiastica*. Ključni tekst glasi ovako: „Kad sam stigao u Rim, sastavio sam sukcesiju (διαδοχή) sve do Aniceta, čiji je đakon bio Eleuterije. Soter je naslijedio Aniceta a nakon njega Eleuterije. U svakoj liniji sukcesije kao i u svakom gradu stvari stoje kako to zahtijeva zakon i proroci, odnosno Gospod.” *Historia Ecclesiastica* xxii. 3, „Loeb Classical Library”, *The Ecclesiastical History*, I, ed. by E. Schwartz, William Heinemann, Ltd., London, 1926, 374.

23. Vidi posebno Irenej, *Adversus Haereses* III.ii. 1 u Henry Bettenson (ed.), *Documents of the Christian Church*, Oxford University Press, London, 1963, str. 68-70; usp. Morris, *Ministers*, str. 92. Irenej nigdje ne spominje prenošenje sukcesije rukopoloženjem, nego govori samo o javnom postavljanju starješina kao o garanciji vjerodostojnosti predaje, nasuprot tajni gnostičke predaje; usp. Morris, *Ministers*, str. 120-121.

stoljeća pojavila se teorija da su biskupi nasljednici apostola zbog ordinacije²⁴, a u 4. stoljeću, pod utjecajem rabinskog židovstva, sukcesija se povezala s rukopoloženjem kao način prenošenja vlasti. Ta se teorija vidi, na primjer, u *Pseudo-Klementinama* iz 4. stoljeća, gdje Petar kaže:²⁵

„... budući da se približava dan moje smrti, polažem ruke na Klementa kao vašeg biskupa. Njemu predajem svoju stolicu besjede ... prenosim na njega moć vezanja i razrješenja, tako da što god on odredi na zemlji, bit će određeno i na nebesima. Jer on će svezati što se treba svezati i razriješiti će što se treba razriješiti.”

Dobar primjer te teorije u suvremenoj se teologiji nalazi u Rakićevoj *Pravoslavnoj dogmatici*.²⁶

„Apostoli su dobili svoju vlast neposredno od Hrista, a jerarhija od Apostola. Oni su postavljali svoje nasljednike - episkope, da vrše njihovu službu i prenosili na njih svoju vlast putem rukopoloženja. Nasljednici Sv. Apostola predavali su svoja prava, dužnost i vlast svojim nasljednicima, a ovi opet svojim, i tako putem neprekidnog nasleđa jerarhija se produžava do danas i produžavaće se sve do svršetka sveta.”

-
24. U svojoj polemici protiv Novata, Ciprijan (oko 248-258. n. e.) često tvrdi da Novat ne stoji u apostolskoj sukcesiji zato što nije pravilno ordiniran. Vidi na primjer *Poslanicu* XL (251. n. e.) gdje Ciprijan kaže da je „uzrujan zbog nezakonite ordinacije uperene protiv Katoličke Crkve”. Usp. još i *Poslanice* XLI, XLII, XLVIII, LI, LXXV u: Ernest Wallis, „The Epistles of Cyprian”, *Ante-Nicene Fathers*, V, 319-321, 325-335, 397-402. Ciprijan smatra da je Novat lažni biskup (*pseudoepiscopus*), iako je bio posvećen od tri biskupa zato što nije bio pravilno izabran, dok je njegov suparnik Kornelije bio izabran općim glasanjem klera i naroda (*Posl.* LI. 8). Dakle, ovdje nije riječ o prenošenju sukcesije od biskupa na sljedbenika; usp. S. L. Greenslade, *Early Latin Theology: Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*, „The Library of Christian Classics”, V, SCM Press, London, 1956, str. 153, n. 18.
25. „Epistle of Clement to James”, *Ante-Nicene Fathers*, VII, 218-222. Usp. još i *Homiliae* III, 59-72; *Epitome* II, 145-158 u Johannes Irmscher, „The Pseudo-Claraenlines”, *New Testament Apocrypha*, II, ed. by Edgar Hennecke and Wilhelm Schneemelcher, Westminster Press, Philadelphia, 1965, 552-554, 569-570. O *Pseudo-klementinama* općenito vidi Tomislav J. Šagi-Bunišć, *Povijest kršćanske literature*. I, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976, 85-88.
26. Vojin S. Rakić, *Pravoslavna dogmatika*, II, Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd, 1968, 105. Rimokatolička Crkva ima slično shvaćanje sukcesije rukopoloženjem, usp. „*Lumen gentium*”, III, 20-21, *Vatican II*, str. 39-42.

Prezbiterijansko ustrojstvo imaju njemački luterani, reformirani (koji se na engleskom govornom području zovu prezbiterijancima), metodisti, menoniti i pentekostalci. Po tom sistemu starješinski zbor nosi crkvenu vladu. U starješinski zbor ulaze samo ordinirani starješine. Starješinski zbor kao cjelina ordinira druge.²⁷

Kongregacionalističko ustrojstvo imaju kongregacionalisti, baptisti, slobodna braća i kvekeri. Prema toj teoriji mjesna je zajednica samostalna i samoupravna.²⁸ Zajednica kao cjelina ima vlast; kongregacionalističko ustrojstvo je, dakle, demokratski sistem. Po tom sistemu nema podjele na kler i laik, tj. propovjednici nemaju nikakve povlastice u crkvenoj vladi.²⁹ U nekim crkvama kongregacionalističkog tipa, naime, kod slobodne braće i kveker, uopće nema ordinacije. Takve se tendencije ponekad pojavljuju i kod baptista. Na primjer, Charles Spurgeon (Čarls Sperdžen) nije htio biti ordiniran.³⁰ Ali uglavnom baptisti priznaju ordinaciju za dvije vrste službenika: đakone i propovjednike (tj. poistovjećuju se starješina i biskup s propovjedičnikom).³¹ Ordinacija se, međutim, tumači samo kao simboličko priznanje bez ikakva stvarnog učinka.³² Izbor i ordinaciju vrši zajednica kao takva, a ne samo ordinirani krug unutar zajednice.³³

27. Morris, *Ministers*, 98-105.

28. Usp. *ibid.* str. 105: „Ljudi koji drže ovo gledište ostaju pri tome da nitko nije u stanju držati vlast nad lokalnom zajednicom kršćanske Crkve. Mjesna zajednica je osnovna jedinica, a nema ni osobe ni grupe koja ima pravo nad njome.”

29. A. Dankin, *The Baptist View of the Church and Ministry*, Baptist Union Publication Dept., 1945, str. 42, tvrdi da nema „reda” među baptistima „u smislu da postoji u Crkvi stalež onih koji se razlikuju po nekom posebnom daru Božje milosti koja se prenosi ordinacijom, odnosno rukopoloženjem, ili na bilo koji drugi način”. Citirano u: Morris, *Ministers*, str. 106.

30. Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, Griffith & Rowland Press Philadelphia, 1909, 111, 920.

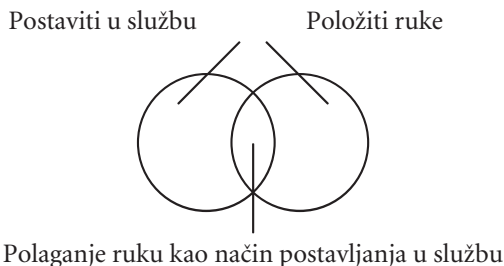
31. *Ibid.* str. 914-196. Tako stoji i u prvim baptističkim načelima vjere, „A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland”, 1611. god. n. e., član 20 u William L Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, Judson Press, Vally Forge, 1969, str. 121 -122; i u vjerskim načelima baptističkih crkava u *SFRJ, Načela*, član 13B, str. 19.

32. Strong, *Theology*, str. 918-920.

33. Poznati baptistički teolog A. H. Strong tvrdi da „nema osnove ni u Pismu ni u razumu da laici ne sudjeluju u zboru za ordiniranje... Teorija da samo (ordinirani) propovjednici mogu ordinirati sadrži početke hijerarhije.” *Ibid.* str. 921. I prva baptistička načela vjerovanja također naglašuju da starješine u đakone izabire i rukopolaže zajednica u kojoj su oni članovi, „Declaration”, član 21, Lumpkin, *Confessions*, str. 122.

BIBLIJSKO ZNAČENJE RUKOPOLAGANJA

Kada počnemo proučavati biblijski pojam rukopoložanja, iznenađuje nas mnoštvo značenja tog izraza, od kojih velika većina nema nikakve veze sa službama u Crkvi. Da bismo dobili pravu sliku o značenju rukopoložanja u Bibliji, trebamo to zamisliti kao „semantičko područje”, tj. kao područje značenja kojem pripadaju razna značenja, a samo se jedan mali dio odnosi na službe u Crkvi. Možemo to grafički prikazati ovako:



Postoje mnogi tekstovi koji govore o postavljanju nekoga u službu,³⁴ ali oni uglavnom ne spominju rukopoložanje. S druge strane može se razlikovati sedam različitih značenja čina rukopoloženja u Bibliji:

- 1) Najčešće (20 puta) rukopoloženje se odnosi na žrtvenički obred.³⁵
- 2) Također se polažu ruke kao čin iscjeljenje (13 puta).³⁶
- 3) Položiti ruke na nekoga može značiti „uhapsiti ga” (11 puta).³⁷

34. Na primjer Izl 28-29; Lev 8; 2 Kr 23,5; 1 Ljet 9, 22; 2 Ljet 11, 15; Jr 1, 5; Dn 2, 24; Mk 3,14; Iv 15, 16; Dj 1, 26; 10, 42; 14, 23; 17, 31; 1 Tim 2, 7; Tit 1, 5; Heb 5, 1; 8, 3.³⁵

35. Izl 29, 10,15,19; Lev 1,4,1; 3,2,8,13; 4,4,15,24,29,33; 8,14,18,22; 16,21; Br 8,10,12; 2 Ljet 29,23. Lev 1,11 stoji samo u Septuaginti (LXX) tako da hebrejski tekst (MT) sadrži samo 19 slučajeva. Neki smatraju da se Br 8,10 odnosi na ordinaciju levita. Kontekst, međutim, jasno pokazuje da je riječ o posrednom rukopoloženju za žrtvu: narod rukopolaže levite (8,10) da bi leviti mogli umjesto njih rukopoložiti žrtve (8,12); usp. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, McGraw Hill, New York, 1961, str. 347.³⁶

36. 2 Kr 5, 11 (LXX); Mt 9, 18; Mk 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; 16, 18 (prema nekim rukopisima); Lk 4, 40; 13,13; Dj 9,12. 17; 28, 8.

37. 2 Kr 11, 16; Mt 26,50; Mk 14, 46; Lk 20, 19; 21, 12; Iv 7, 30. 44; Dj 4, 3; 5, 18; 12, 1; 21, 27; I Ez 24, 2 moglo bi se tumačiti kao skraćeni oblik tog istog izraza.

- 4) Polazu se ruke na nekoga za blagoslov (5 puta).³⁸
- 5) Također se mogu položiti ruke za prokletstvo (2 puta).³⁹
- 6) Polazu se ruke za primanje Duha Svetoga pri krštenju (4 puta).⁴⁰
- 7) Relativno je malen broj slučajeva u kojem se rukopoloženje odnosi na postavljanje nekoga u službu, tako da ih sve možemo pogledati.⁴¹

Brojevi 27, 15-23

Tada Mojsije reče Jahvi ovo: „Jahve, Bože koji daješ život svakome, postavi nad općinom čovjeka koji će ih upravljati i voditi u svemu, tako da Jahvina općina neće biti kao stado bez pastira.” Jahve odgovori Mojsiju: „Uzmi si Jošuu ben Nuna, čovjeka koji je obdaren od Boga i položi svoju ruku na njega. Odvedi ga pred svećenika Eleazara i pred cijelu općinu te mu daj nalog u njihovoj prisutnosti. Prenesi na njega jedan dio svoje vlasti tako da će mu svi Izraelci u općini biti poslušni. Neka stane pred svećenikom Eleazarom i traži od njega pozitivno

38. Post 48,13-20; 2 Kr 13, 16; Mt 19,13. 15; Mk 10, 16.

39. Lev 24, 14; Dn 13, 34 (LXX).

40. Dj 8, 17-19; 9, 17; 19, 6; Heb 6, 2.

41. Br 27, 15-23; Pnz 34, 9; Dj 6, 6; 13, 3 jedini su tekstovi koji izričito govore o rukopoloženju za službu ali se 1. Tim 4, 14 i 2. Tim 1, 6 obično tako tumači. 1. Tim 5, 22 također se često tumači u tom smislu, ali je tumačenje tog retka inače vrlo sporno. Nije jasno kako brzo polaganje ruku može značiti sudjelovati u tuđem grijehu. Valjda je Timoteju jasno da ne smije nekog izričito grešna čovjeka postaviti u neku javnu službu u Crkvi. Prema 2. Iv 11 primiti krivog učitelja u zajedništvo znači sudjelovati u njegovim zlim djelima. Prema tome 1. Tim 5, 22 najvjerojatnije se odnosi na primanje nekoga u zajednicu - bilo pri krštenju ili, kako to mnogi stručnjaci misle, ponovno primanje isključenih članova; usp. posebno Martin Dibelius and Hans Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, „Hermeneia”, Fortress Press, Philadelphia, 1972, str. 80-81. Archibald Thomas Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, IV, Broadman Press, Nashville, 1931, 589, predložio je zanimljivu mogućnost da je riječ o vraćanju uklonjenih službenika; usp. 1. Tim 5, 20. U bilo kojem slučaju 1. Tim 5, 22 ne kaže nam mnogo o značaju rukopoložanja za službu. Osim gore navedenih citata ima nekoliko slučajeva gdje izraz „položiti ruke” ne pripada nijednoj od tih sedam kategorija. To su uglavnom slučajevi bez posebnog teološkog značenja: u 2. Sam 13, 19 Tamara stavlja ruke na svoju glavu; toje kao gestikulacija užasa; prema Ps 37, 24 Jahve polaže ruke na čovjeka kao zaštitu; Job stav ja ruku na svoja usta, Job 31, 27; u Jr 49, 9 „staviti ruku” znači „pljačkati”; „Staviti ruku na zid” Am 5, 19 bez posebnog je značenja; prema Mih 7, 16 narod će staviti ruku na usta; Lk 9, 62: „Tko položi ruku svoju na plug...”

rješenje pred Jahvom putem Urima i Tumima. I on i svi Izraelci s njim — dakle, cijela općina — će se ravnati po tom rješenju.” Mojsije je sve uradio kao što mu je Jahve naredio: uzeo je Jošuu i postavio ga je pred svećenika Eleazara i pred cijelu općinu; položio je na njega svoju ruku i dao mu je nalog kao što mu je rekao Jahve.

Ovdje imamo opis jedinstvenog slučaja rukopoloženja za službu u Starom zavjetu. Sama činjenica da je to jedinstveni slučaj govori daje riječ o određenoj službi, a ne o nekom položaju ili činu. Jošua se ne postavlja u neki red, a niti nastavlja neku sukcesiju rukopoloženjem svojih sljedbenika, nego se općina Jahvina nalazila pred određenom potrebom za vodstvo a Jahve je sam spremio čovjeka za tu službu. Mojsije je položenjem ruke i riječima svog naloga pred narodom Jošui prenio vlast - ne unutarnju moć ili sposobnost, jer mu je to Bog već dao, nego formalnu vlast pred ljudima, tako da će oni prihvatiti njegovo vodstvo. Izgleda da se izbor Jošue trebao provjeriti svetim kockama (Urim i Tumim), na sličan način kao u izboru novog apostola u Dj 1, 23—26.⁴²

Ponovljeni zakon 34, 9

Jošua ben Nun je primio od Boga *karizmu* razboritosti kada je Mojsije položio svoju ruku na njega tako da su mu Izraelci bili poslušni kao što im je Jahve naredio preko Mojsija.

Ovaj tekst govori o istom događaju kao Br 27,15-23, ali je ovdje prikazano kao da je Jošua primio više nego formalnu vlast; kaže da je Jošua primio *karizmu*, kao da je tek postao obdaren od Boga činom rukopoloženja. Ta napetost u opisivanju odnosa između davanja *karizme* i čina rukopoloženja karakteristična je za sve tekstove o rukopoložanju za službu. Za sada je dovoljno primijetiti da se isti događaj može prikazati na oba načina. Kasnije ćemo pokušati odgonetnuti odnos između rukopoložanja i *karizme*. Važno je primijetiti da u oba slučaja Bog daje *karizmu*, a ne čovjek. U riječima

42. Za tumačenje ovog teksta vidi C. F. Keil and Fran G. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, I, Eerdmans, Grand Rapids, 1975, 215; John Joseph Owens, „Numbers”, *The Broadman Bible Commentary*, II, Broadman Press, Nashville, 1970, 154-155 ; George T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition, A Commentary on the Principal Texts of the Old and New Testaments*, Paulist Press, New York, 1976, str. 63.

Krisostoma „Ljudska se ruka položi, ali sve je Božje djelo; upravo je Božja ruka koja potakne glavu kandidata, ako je ispravno rukopoložen.”⁴³

Djela apostolska 6, 1-6

U ono vrijeme, kada je crkva mnogo rasla, nastalo je mrmljanje među helenistima protiv hebreja, zato što su njihove udovice bile zanemarene kada su se dodjeljivala dnevna sredstva. Nato su dvanaestorica sazvali skupštinu svih članova te rekli: „Nije na mjestu da mi ostavimo propovijedanje Božje Riječi pa da se bavimo knjigovodstvom. Zato, braćo, nadite sedmero braće iz vaših redova koji imaju dobar ugled i koji su od Boga obdareni razboritošću pa ćemo ih postaviti nad tim poslom. A mi ćemo se i dalje posvetiti molitvi i propovijedanju Božje Riječi. Ovaj se prijedlog dopao čitavoj skupštini pa su izabrali Stjepana, čovjeka puna vjere i Svetog Duha, Filipa, Prokora, Nikanora, Timona, Parmenu i Nikolu proselita iz Antiohije. Predložili su ih apostolima i položili ruke na njih uz molitve.

Ovaj se prvi zapisani slučaj rukopoloženja za službu u novozavjetnoj Crkvi od 3. stoljeća nadalje tumačio kao početak đakonske službe.⁴⁴ Međutim, cijeli niz argumenata govori protiv takvog tumačenja⁴⁵

1) Nigdje se u Novom zavjetu ne naziva nijedan od te sedmorice „đakon”. Čak i kada bismo to očekivali, na primjer kada nas Luka želi

43. Citirano u G. H. C. Macgregor, „The Acts of the Apostles”, *The Interpreter's Bible*, IX, Abingon, Nashville, 1954, 90. Za Pnz 34, 9 vidi još i Montague, *Spirit*, str. 31-32; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, „The International Critical Commentary”, T. T. Clark, Edinburgh, 1895, str. 424; John D. W. Watts, „Deuteronomy”, *BBC* 2, 296; Hans-Joachim Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, John Knox Press, Richmond, 1965, str. 111.

44. T. S. Smith, „Acts”, *BBC*, 10, 49. Prvi je znak takvog tumačenja rimski običaj da broj đakona mora ostati na sedam, usp. kanon XV iz ekumenskog sabora u Neocezareji (oko 315. n. e.): „Đakoni trebaju biti sedam na broju prema kanonu, čak ako je grad velik. U to će vas uvjeriti Djela apostolska.” *The Seven Ecumenical Councils*, Vol XIV of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, str. 86. Iz Euzebija, *Historia Ecclesiastica* VI. xliii saznajemo da se taj običaj već prakticirao u Rimu sredinom 3. stoljeća.

45. Morris, *Ministers*, str. 84-86.

podsjetiti tko je Filip, ne kaže „Filip, jedan od đakona”, nego „Filip, evanđelista, jedan od Sedmorice” (Dj 21, 8).⁴⁶

2) Tekst ne govori ništa o nekom trajnom položaju, nego o određenoj situaciji, naime svadi između Helena i Hebreja. Sedmorica su postavljena „nad tim poslom”, tj. za određeni zadatak.

3) Sva Sedmorica imaju grčka imena, što znači da su svi Heleni. To je sasvim razumljivo ako je riječ o problemu helenskih udovica. Bilo bi, međutim, vrlo neobično i jednostrano da su u đakonsku službu primili samo Helene, u Crkvi koja se sastoji i od Helena i od Hebreja.

4) Kvalifikacije koje se ovdje zahtijevaju za sedmoricu (6,3) uopće se ne podudaraju s kvalifikacijama za đakone u 1. Tim 3,8sl.

Tradicionalno tumačenje, dakle, izgleda neosnovano, što znači da se navedeni tekst ne može uzeti kao primjer ordinacije za đakonsku službu. To je rukopoloženje u prvom redu ovlaštenje i zaduženje za specifičnu službu. Ponovno se općina nalazila pred određenom potrebom i Bog je ponovno spremio ljude za tu službu. Ovaj put je cijela zajednica birala i rukopoložila ljude koji su za to bili obdareni.⁴⁷

Djela apostolska 13,1-3

Jednom su se nalazili u Antiohijskoj crkvi slijedeći proroci i učitelji: Barnaba, Šimun koji se zvaše Crncem, Lucije iz Cirene, Manahen, stari prijatelj četverovlasnika Heroda, i Savao. Dok su oni obavljali bogoslužjenje i postili, Sveti Duh je progovorio: „Odvojite Barnabu i

46. Karadžićev prijevod upravo glasi: „... Filipa evanđelista, koji bješe jedan od sedam diakona.” Međutim, riječ *διακονός* ne stoji u originalu. Karadžić ovdje svjedoči o tom „očekivanju” da se sedmoricu zove đakonima.

47. Mnogi prijevodi i komentari smatraju da su Sedmoricu rukopoložili samo apostoli, cf. F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts*, Eerdmans, Grand Rapids, 1954, str. 130; William Baird, „The Acts of the Apostles”, *The Interpreters One-Volume Commentary on the Bible*, ed. by Charles M. Lavman. Abinton, Nashville; 1971, str. 736; George E. Ladd, „Acts”, *The Wycliffe Bible Commentary*, ed. by Charles F. Pfeiffer and Everett F. Harrison, Moody Press, Chicago, 1962, str. 1135. U grčkom tekstu, međutim subjekt nije izražen, i najprirodnija je gramatička konstrukcija da je subjekt isti kao za prethodni glagol, tj. *το πλῆθος τῶν μαθητῶν* doslovno: punina učenika, što znači cijela skupština vjernika; usp. Morris, Ministry, str. 88; James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as reflected in the New Testament*, SCM Press, London, 1975, str. 181.

Savla za zadatak koji sam odredio za njih.” Onda, pošto su postili i molili se i položili ruke na njih, otpustili su ih.

Čini se da su proroci i učitelji bili uglavnom putujući propovjednici.⁴⁸ Kao kod nas, mjesne su zajednice rado dočekale posjete sa strane. Tom je prilikom antiohijska zajednica primila obilje posjeta, proroka i učitelja iz svih krajeva svijeta: Barnabu iz Cipra (Dj 4,36), Šimuna iz Afrike, Lucija iz Cirene, Manahena iz Jeruzalema⁴⁹ i Savla iz Tarsusa odnosno iz kršćanske zajednice u Damasku. Za vrijeme bogoslužjenja Duh Sveti je progovorio, najvjerojatnije preko jednog od gostiju proroka.⁵⁰ Na temelju tog proročanskog iskaza antiohijska je zajednica rukopoložila Barnabu i Savla.⁵¹ Ovdje opet nije riječ o ordinaciji: ako su Barnaba i Savao bili apostoli, proroci ili učitelji, onda su to bili već prije tog rukopoloženja. U ovom su slučaju rukopoloženi za određeni zadatak (εἰς τὸ ἐργον). Iako se ne opisuje taj zadatak, možemo iz konteksta koji slijedi vidjeti da se misli na Pavlovo prvo misijsko putovanje. U Dj 14, 26-27 čitamo kako su se vratili u Antiohiju i dali izvještaj kada su izvršili taj zadatak. Tu također čitamo i drugi opis tog rukopoloženja iz Dj 13,3. Naime, kaže da su Barnaba i Savao bili „povjereni Božjoj milosti”. To je, dakle, značenje rukopoloženja u Dj 13,3: antiohijska je zajednica postom, molitvom i rukopoloženjem predala Barnabu i Savla Božjoj milosti za taj određeni zadatak koji je Bog odredio za njih. Dakle, rukopoloženje je opet neka vrsta obdarenja za službu.

U Dj 15, 30-40 čitamo o početku Pavlova drugog misijskog putovanja. Redak 40. kaže da je antiohijska zajednica opet predala Pavla Božjoj milosti,

48. To shvaćanje koje je Adolf Harnack predložio već u prošlom stoljeću, *History of Dogma*, I, Dover Publications, New York, 1961, 214-215, na osnovu ranokršćanskog spisa *Didache*, u zadnje se vrijeme potvrdilo sociološkom analizom novozavjetnih dokumenata; vidi Gerd Theissen, *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*, SCM Press, London, 1978, posebno str. 8-16.

49. Naslov οὐντροπος znači da je on odrastao zajedno s Herodom Antipaterom, dakle, u Jeruzalemu.

50. Inače u Djelima apostolskim Duh Sveti govori preko proroka, usp. 11, 27-28; 21, 10, usp. 20, 23. Prema 1 Tim 1, 18; 4, 14 I Timotej je bio odvojen za službu na temelju proročanskih izjava.

51. Opet nije sasvim jasno tko je subjekt ove rečenice - cijela zajednica ili samo gosti „proroci i učitelji”. Najvjerojatnije rukopis Kodeks Bezae ispravno tumači kada piše da su ih svi, tj. cijela zajednica, rukopoložili, usp. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1951, str. 254.

što najvjerojatnije znači da su ga ponovno rukopoložili. Izgleda, dakle, da rukopoloženje nije bilo samo za neku trajnu službu nego i za specifične zadatke. Kada se dotični zadatak izvršio, moglo se ponovno rukopoložiti za neki drugi zadatak.

1. Timoteju 4, 13-14

Dok ja ne dođem, ti obavljaj javno čitanje Svetog pisma, propovijedanje i poučavanje. Nemoj zanemariti *karizmu* koju si primio od Boga na temelju proročanskih izjava kada te je starješinski zbor rukopoložio.

Iako ovdje nije izričito rečeno da je riječ o rukopoloženju za službu, može se iz konteksta i iz usporedbe s Djelima apostolskim zaključiti da je ovdje riječ o sličnom slučaju. Jednom, vjerojatno prilikom bogoslužjenja poput onoga u Antiohiji (Dj 13,1—3), Duh Sveti je progovorio kroz proroka i odredio Timoteja za određenu službu. Iz 13. retka može se zaključiti da je na osnovu tih proročanskih izjava starješinski zbor Timoteja rukopoložio⁵² da zamijeni Pavla u obavljanju bogoslužjenja (čitanje Svetog pisma, propovijedanje i poučavanje) dok se on ne vrati. Pavao je, naime, ostavio Timoteja u Efezu i otišao u Makedoniju (1. Tim 1,3). Namjeravao se vratiti

52. Neki smatraju da je izraz *ἐπιθεσις τῶν χειρῶν* grčki prijevod rabinuskog izraza *niḥlxd* {Idor (*semikat zeqenim*) koji znači „rukopoloženje za starješinstvo”; usp. npr. Sanh. 1 3b, citirano u Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, II, P. Shalom Publisher, Brooklyn, N.Y., 1967, 1000. Tako tumače D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, University of London, Athlone Press, London, 1956, str. 244-246 i Joachim Jeremias, *PRESBYTERION ausserchristlich bezeugt*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 48 (1957), 127-128; *idem*, „Zur Datierung der Pastoralbriefe”, *ZNW* 52 (1961), 101 sl. Već je Jean Calvin tako tumačio ovaj tekst, John T. McNeill (ed.), *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, „The Library of Christian Classics”, XXI, Westminster Press, Philadelphia, 1960, II, 1067-1068. Međutim, doslovan prijevod tog rabinuskog izraza glasio bi *ἐπιθεσις (τῶν χειρῶν) τῶν πρεσβυτέρων*. Riječ *πρεσβυτέρων* inače se uvijek odnosi na starješinski zbor a ne na apstraktni pojam „starješinstvo”, Također se Timotej, nigdje drugdje ne zove starješinom, usp. Günter Bornkamm, „πρόβος κτλ” *TDNT*, VI, 666, n. 92. Najvjerojatnije tumačenje, dakle, jest da je *τοῦ πρεσβυτέρου* subjektivni genitiv, što znači da je starješinski zbor Timoteja rukopoložio. Tako tumače Dibelius-Conzelmann, *Pastoral Epistles*, str. 70-71; Glenn Hinson, „1-2 Timothy and Titus”, *BBC*, 11, 325-326; Arnold Bittlinger, *Gifts and Ministries*, Hodder and Stoughton, London, 1974, str. 36-37; Eduard Lohse, „χειρ” *TDNT*, IX, 433-434.

uskoro (1. Tim 3,14), iako još nije bio siguran (1. Tim 3,15). Riječ je, dakle, o kratkotrajnoj službi zamjenjivanja Pavla u njegovoj odsutnosti, a ne o ordinaciji za neki položaj. Inače Novi zavjet nigdje ne propisuje neki položaj Timoteju. Nigdje ne stoji da je Timotej *biskup*, starješina ili đakon,⁵³ nego je samo rečeno da je Pavlov bliski suradnik (Rim 16,21; 1. Sol 3,2). Tu je opet rečeno da je Timotej obdaren od Boga putem rukopoloženja (usp. Pnz 34,9). Rukopoloženje nije, dakle, samo prazan simbol, već ima kao učinak *karizmu* koju rukopoloženi prima od Boga.

2. Tim 1, 6–7

Zato te podsjećam da obnoviš *karizmu* koju si primio od Boga kada sam te rukopoložio, jer *karizma* s kojom nas je Bog obdario nas ne čini bojažljivim, nego nam daje snagu, ljubav i razboritost.

Ovdje je najvjerojatnije riječ o istom rukopoloženju koje je spomenuto u 1. Tim 4,14.⁵⁴ Izgleda da je u međuvremenu Pavao bio uhapšen, tako da se sada nalazi u zatvoru u Rimu (2. Tim 1,12.16-17; 2,9). Zato se nije mogao vratiti u Efez, kao što je planirao, premda bi još uvijek žarko želio vidjeti Timoteja (2. Tim 1, 3-5). Zbog tih neočekivanih događaja proizlazi da zadatak koji je Pavao ostavio Timoteju neće biti tako kratkotrajan kako je to bilo zamišljeno za vrijeme rukopoloženja. Zato Pavao piše Timoteju da se mora produžiti *karizma* odnosno služba koja mu je povjerena rukopoloženjem. Tu se isto shvaćanje o značenju rukopoloženja pretpostavlja kao u 1. Tim 4,14, naime, da rukopoloženje nije samo simbolički znak, nego da se putem tog čina prima jedna *karizma*.

Na osnovu svih tih tekstova možemo zaključiti slijedeće o značaju rukopolaganja za službe u Crkvi. Prvo: nigdje u Bibliji rukopolaganje nije isto što i ordinacija. Rukopoloženjem čovjek ne stječe nikakav položaj ili stalež u Crkvi. Vjernik rukopoloženjem ne postaje ni svećenik, ni đakon, ni starješina

53. Timotej se zove *diákovos*; u 1 Tim 4, 6 i 1 Sol 3, 2, ali samo u općem smislu „sluga”. U 2. Tim 4, 5 Pavao je naredio Timoteju da vrši službu evangelizatora. Riječ je izričito o određenom zadatku (εργον) odnosno službi (διακονία), koju Pavao na drugom mjestu zove *karizmom* (Ef 4, 11), a ne o položaju.

54. To što Pavao ovdje kaže da je samo on Timoteja rukopoložio, ne isključuje mogućnost da je i uz njega sudjelovao i starješinski zbor. Razlika je u tome što 2. Tim ima više osobni karakter, dok je 1. Tim više službeno pismo, usp. Dibelius-Conzelmann, *Pastoral Epistles*, str. 98; Hinson, „Timothy”, str. 340.

odnosno *biskup*. Drugo: rukopoloženje se uvijek odnosi na određenu službu, tj. specifičnu funkciju odnosno zadatak. Takva služba može biti kratkotrajna ili dugoročna, ali u svakom slučaju odgovara određenoj potrebi u zajednici. Treće: rukopoložanje je usko povezano s *karizmom*. Odnos između rukopoložanja i *karizme* nije uvijek prikazan na isti način: nekada izgleda da su kandidati već obdareni od Boga, pa se zato rukopolažu (Br 27,15-23; Dj 6,1-6), a nekada pak izgleda da Bog tek obdariva kandidata prilikom rukopoloženja (Pnz 34,9; 1. Tim 4,14; 2. Tim 1,6). Da nije riječ o stvarnim razlikama u raznim slučajevima (tj. da je nekada ovako, a nekada onako), vidi se iz činjenice da se jednom isti slučaj opisuje na oba načina (Br 27, 15-23 i Pnz 34,9). Da bismo shvatili te na prvi pogled suprotne izjave, moramo obrazložiti značenje riječi *karizma*.

Grča riječ χάρισμα (*harisma*) ima korijen u riječi χάρις (*haris*), što znači „milost”.⁵⁵ χάρισμα je dakle posebna manifestacija milosti, odakle dolazi tradicionalni prijevod „dar”, što je upravo specifičan znak ljubavi ili milosti. Međutim, *karizma* je više nego „dar” ili „poklon”, to je određena manifestacija Božje spasonosne milosti prema čovjeku. Najveća je *karizma*, dakle, Krist-događaj (Rim 5,15—16) i vječni život koji taj događaj omogućava (Rim 6,23). Ta korelacija između milosti (χάρις) i *karizma* (χάρισμα) dobro se vidi iz 1. Pt 4,10:

Služite jedan drugome - svaki prema *karizmi* kakvu je primio - kao dobri upravitelji Božje mnogovrsne milosti (χάρις).

Ovdje *karizma* označuje onaj „komadić milosti” koji je svaki vjernik primio od Boga. Iz ovog se teksta također vidi da *karizma* nije „poklon”, tj. nije data kao milost primaocu, već kao milost drugima preko primalaca. Primanje *karizme* nosi izvjesnu odgovornost — primalac *karizme* mora dobro upravljati onim dijelom milosti koji je primio od Boga - da to stvarno služi drugima kao milost.⁵⁶ Zato *karizma* može biti sinonim za službu. U 1.

55. Za značenje riječi χάρισμα usp. Hans Conzelmann, χάρισμα TDNT, IX, 402-406; Bittlinger, *Gifts*, str. 16-22; Morris, *Ministers*, str. 62-69; Dunn, *Jesus*, str. 199-258; Ulrich Brockhaus, *Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus Wuppertal, 1975, str. 128-142.

56. Ovaj odnos između *karizme* i milosti također se vidi iz 1. Kor 1, 4-7 i Rim 12, 3-6.

Kor 12,4—6 Pavao koristi sinonimski *parallelismus membrorum* na način koji nam pokazuje kako on shvaća *karizmu*.⁵⁷

Različite su *karizme*, ali isti je Duh,
Različite su službe, ali isti je Gospod,
Različite su aktivnosti, ali isti je Bog.

Prema Pavlovu shvaćanju Božja milost prožima vjernika kao sila koja ga pokreće. Zato su za njega milost i duh vrlo slični pojmovi. Za Pavla riječ *pneumatikon* (*pneumatikon*), što znači „određena manifestacija Duha (to pneuma)”, sinonim je za *karizmu*. Zato u poznatom poglavlju o „duhovnim darovima” Pavao koristi cijeli niz raznih izraza za tu stvarnost:

12,1 πνευματικόν = „komadić duha” (πνεῦμα),

12,4 χάρισμα = „komadić milosti” (χάρις),

12,6 ἐνέργημα = „aktivnost, tj. komadić energije” (ἐνέργεια).

U sedmom retku opisuje tu stvarnost kao manifestaciju Duha (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος). U nekim se kontekstima može jednostavno upotrijebiti riječ πνεῦμα („duh”, bez određenog člana) kao posebna manifestacija Duha (το πνεῦμα, s određenim članom). To je slučaj na primjer u 2. Tim 1,7; tako smo tumačili πνεῦμα u Dj 6,3 i h f d (*ruah* = „duh”, također bez određenog člana) u Br 27,18 i Pnz 34,9. Takva upotreba riječi πνεῦμα potpuno je analogna upotrebi riječi χάρις u smislu χάρισμα (usp. npr. Rim 12,3). Pavao je upravo prvi koji je poistovjetio χάρισμα (manifestacija milosti) i πνευματικόν (manifestacija Duha) i na taj način djelovanje Duha potčinio kriteriju milosti.⁵⁸ Prema Pavlu znamo što je istinska manifestacija Duha prema tome da li konkretno izražava Božju milost drugima. Zato je Pavao prvi koji uvrštava među „duhovne darove” i „obične službe” kao što su pružanje pomoći, upravljanje, i sl., uz ekstatične *karizme* kao što su glosolalija i iscjeljenje (usp. 1. Kor 12,28).⁵⁹ Te prve isto su tako *karizme*, možda i još više, zato što one konkretno izražavaju Božju milost u obliku službe.

57. *Parallelismus membrorum* kod Židova je uobičajena poetska figura koja se sastoji od ponavljanja iste misli drugim riječima (sinonimski paralelizam), odnosno suprotne misli (antitetički paralelizam), odnosno razvoj iste misli (sintetički paralelizam); usp. Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Stari zavjet: Spomen obećanja*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1977, str. 319. Ta stilska figura može uvijek dobro poslužiti za razjašnjavanje pojmova.

58. Usp. Conzelmann, χάρισμα str. 405

59. *Ibid'* str. 405-406; Bultmann, *Theology*, I, 154, 325.

Sada mislim da smo sposobni odgovoriti na pitanje o odnosu između *karizme* i rukopoložanja. Riječ χάρισμα sadrži u sebi dva semantička elementa: χάρις označuje milost kao silu koja prožima vjernika te ga osposobljava za službu; nastavak -μα označuje određeni oblik u kojem ta milost dolazi do izražaja u specifičnim slučajevima. U onim tekstovima koji govore o kandidatima kao već obdarenima prije rukopoloženja, riječ je o općoj milosti kojom je Bog obdario kandidata. Dakle, riječ „duh” (h f d Br 27,18 i πνευμα Dj 6,3, bez člana u oba slučaja) označuje opću manifestaciju Duha u tim osobama. Kada se, s druge strane, govori o primanju *karizme* (h f d Pnz 34,9 i χάρισμα 1. Tim 4,14; 2. Tim 1,6), riječ je o specifičnom obliku koji ta opća manifestacija Duha preuzima kada je kandidat zadužen za određenu službu rukopoloženjem. To možemo prikazati formulom:

nadarenost + potreba + zaduženje = *karizma*

Tek kada kandidat prima zaduženje rukopoloženjem, njegova opća nadarenost postaje *karizmom*.

U samom činu rukopoloženja i njegovu značenju sadržan je pravilan odnos između spontanih, slobodnih elemenata i institucionaliziranih elemenata crkvenog ustrojstva. Naime većina protestantskih teologa smatra da je u novozavjetnoj Crkvi vladalo takozvano *karizmatičko* ustrojstvo u kojem se sve odvijalo spontano u „slobodi Duha”.⁶⁰ Tek kad se prvobitno oduševljenje počelo hladiti, pojavila se hijerarhija. Ukoliko se *karizma* suprotstavlja hijerarhiji, postoji izvjesna istina u toj rekonstrukciji razvoja crkvenog ustrojstva. Potrebno je, međutim, zapamtiti da i sama *karizma* sadrži u sebi i kontrolni moment, a to je sama zajednica kroz koju Duh Sveti djeluje. Tako nije svaka samovoljna djelatnost *karizma*, nego tek ona koja je primila određeni oblik od zajednice rukopoloženjem. Zato je važno održati pravilnu ravnotežu između vanjskog čina rukopoložanja i njegova

60. Za povijest ove rasprave u teologiji usp. Brockhaus, *Charisma*, str. 7A94; Bultmann, *Theology*, II, 95-111. Harnack je dao klasični oblik ovoj hipotezi: „Jedino jedna organizacija koja se temelji na darovima Duha (χαρίσματα) koje je Bog dao Crkvi, odgovara originalnoj svojstvenosti kršćanske zajednice” (*History of Dogma*, I, 214). Prema Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, I, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1962, 93-102, ta ista napetost između *karizme* i položaja također je postojala u starom Izraelu. Usp. Izl 28, 3; 31, 3; 35, 31. 35 za *karizmatički* princip u Starom zavjetu. S druge strane svećeništvo je bilo nasljedno, te se nikada nije smatralo *karizmatičkim*; svećenička se „služba” nigdje u Starom zavjetu ne poziva na djelovanje Božjeg Duha (von Rad, *Theology*, str. 96)

unutrašnjeg značenja. To se može prikazati u jednoj slici: spontani moment u *karizmi* je kao motor u autu - pokretna sila (usp. 2. Tim 2,1), dok je kontrolni element kao volan.⁶¹ Auto s jakim motorom ali bez volana veoma je opasan - može mnogo štete napraviti a i pregaziti ljude. Takva je bila Crkva u Korintu u kojoj je vladala nekontrolirana ekstaza. Takvo ekstatično shvaćanje djelovanja Duha Svetog opasno je jer prijeti jedinstvu Crkve.⁶² S druge strane, nema nikakve koristi od auta bez motora, iako ima i najljepši volan. Može se samo igrati vozača, ali se ne može nikuda ići. Takve su Crkve u kojima vlada mrtvilo, kao što su uglavnom današnje takozvane velecrkve, a nekada se pitam: ne idemo li i mi baptisti u tom istom pravcu?

Kad vidimo tu usku povezanost između rukopologanja za službu i *karizme*, i sjetimo se da bi svaki kršćanin trebao imati svoju *karizmu*,⁶³ nameće se pitanje: zar ne bismo trebali svakog kršćanina rukopoložiti? Pa to upravo i radimo pri krštenju! Što je, dakle, razlika između rukopologanja za službu i rukopologanja pri krštenju? Rukopoloženjem pri krštenju vjernik se ispunja Duhom Svetim i to dolazi do izražaja u specifičnim manifestacijama kao što su glosolalija i proroštvo, koje Pavao inače imenuje *karizmama*. Izgleda da u biti nema nikakve razlike u značenju tih dvaju rukopologanja: i jedno i drugo označava primanje *karizme*. Samo prvo rukopologanje kod krštenja ima više opću prirodu, jer svaki kršćanin u principu ima svoju *karizmu*, dok kasnija rukopologanja (kojih može da bude više) imaju više specifičnu i ograničenu prirodu time što odgovaraju određenoj potrebi koja se pojavi u zajednici. Taj je odnos prikazao luteranski teolog Jürgen Moltmann na zanimljiv način:⁶⁴

Poseban naglasak na ordinaciji i svetoj službi — do te mjere da se podignu na nivo sakramenata — izgleda da se uvijek pojavljuje kada Crkva prelazi na krštavanje djece ... Kao što se krštavanje djece mora dopuniti konfirmacijom, isto se tako mora dopuniti ordinacijom ... kao vidljivi znak zvanja za posebnu službu. Ali zapravo konfirmacija i ordinacija mogu samo izraziti i naglasiti na vidljiv način ono što je već sadržano u krštenju kao ispovijest vjere i poziv. U zajednici krštenih vjernika krštenje i konfirmacija se podudaraju, i ordinacija se direktno

61. Ova slika je adaptirana iz Bittlinger, *Gifts*, str. 27.

62. Usp. Dunn, *Jesus*, str.266-271.

63. 1 Kor 12, 7. 11; 14, 26; 1 Pt 4.10.

64. Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, Harper & Row, New York, 1977, str. 314.

približava krštenju, kao zaduženje za određeni zadatak. Njoj ne pripada nikakva viša čast od samog krštenja, već jednostavno ona pridaje specifični oblik kršćanskom pozivu.

Zaključni prijedlozi

Kada bismo pokušali oponašati novozavjetnu praksu u takvim pitanjima, ubrzo bismo došli u ćorsokak, jer je tadašnja praksa suviše kulturno-povijesno uvjetovana da bi se mogla bez promjene presaditi u 20. stoljeće. Uostalom, ne može se uzeti zdravo za gotovo da je novozavjetna praksa svuda bila jednaka. Međutim, iz onoga što vidimo u shvaćanju i praksi novozavjetne Crkve možemo izlučiti neke osnovne principe koji bi trebali doći do izražaja i u našoj praksi danas. Evo četiri takva principa:

1. Rukopoložanje je čin cijele zajednice, ne samo staleža rukopoloženih. Naš običaj da samo rukopoloženi vrše rukopoloženje nije u skladu s Novim zavjetom niti s prvobitnom baptističkom tradicijom,⁶⁵ nego je ostatak teorije o sukcesiji koji je dospio u našu praksu.

2. Rukopoložanje se vrši za određenu službu, ne za položaj. Naša praksa da se đakon, odnosno propovjednik rukopoloži tek nakon dužeg probnog perioda, ukazuje na to da se to upravo shvaća kao ordinacija, tj. postavljanje u đakonski odnosno propovjednički stalež, a ne za službu koju kandidat već ionako vrši. Rukopoložanje na taj način postaje „čast“, umjesto „zaduženje“. ⁶⁶ Pravilo da samo rukopoloženi đakoni ili propovjednici mogu

65. Vidi bilješku 33.

66. Novozavjetne riječi koje opisuju položaj jesu: ἀρχή (arhe = vodstvo): Lk 12, 11; 20, 20; Ef 3, 10; Kol 1, 16; Tit 3, 1; ἐξουσία (eksusia = vlast): Mt 8, 9; Lk 12, 11; 20, 20; Rim 13, 1; Ef 3, 10; Kol 1, 16; Tit 3, 1 τὴν (tēn = čast): Heb 5, 4; usp. Josip Flavije *Zidovske starine* 12:42, 157, itd. Tim se riječima nikada ne opisuju službe u novozavjetnoj Crkvi, nego se stalno upotrebljava riječ διακονία (diakonia = služba), usp. Bittlinger, *Gifts*, str. 23-24. Najbliži slučaj je 1. Tim 5, 17, gdje piše da su starješine koje dobro upravljaju dostojni dvostruke τὴν. Međutim, ovdje riječ τὴν najvjerojatnije znači „honorar“, tj. financijska naknada, a ne „čast“ u smislu poštovanja; vidi Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 1957, *ad loc.* 2e; Dibelius-Conzelmann, *Pastoral Epistles*, str. 78, Sve do Drugog vatikanskog sabora Rimokatolička Crkva pripisivala je čast (τὴν) crkvenim službenicima. Drugi vatikanski sabor sistematski je zamijenio riječi „čast“ i „vlast“ s riječju „služba“ u svom opisu hijerarhije; Avery Dulles, „Dogmatic Constitution on the Church“, *The Documents of Vatican II*, str. 37, n. 66. Calvin je povezao rukopoložanje i čast ovim riječima: „Korisno je za čast službe da se preporučuje narodu

vršiti vjerske obrede (Ustav, član 25) nosi u sebi princip klerikalizma, tj. da samo svećenici, kao posrednici između Boga i čovjeka, mogu vršiti obrede. Naša praksa da svaki brat može propovijedati, dok samo rukopoloženi propovjednici mogu dijeliti večeru Gospodnju ili krštavati krši reformatski princip da je Božja Riječ važnija od obreda.⁶⁷

3. Rukopoloženje se može vršiti za razne pojedine službe, a ne samo za ustaljene položaje kao što su đakon, starješina ili propovjednik. Kad god zajednica ima određenu potrebu i nađe među svojim članovima nadarenost koja može tu potrebu ispuniti, rukopoloženje za tu specifičnu službu je na mjestu. U crkvenoj povijesti možemo naći slučajeve rukopoloženja za svaku službu, od pjevanja do profesora.⁶⁸ Dužnost je zajednice pomoću Duha Svetog razotkriti nadarenost svojih članova i uvidjeti svoje potrebe, bilo preko proroštva (Dj 13,1-3; 1. Tim 4,14) ili kroz demokratski proces (Dj 6,1—6), i povezati jedno s drugim, zaduženjem svojih članova za određene službe putem rukopoloženja. To je bit karizmatičkog ustrojstva Crkve.⁶⁹

4. Praksa rukopoložanja treba izraziti pravilan odnos između spontanog, slobodnog djelovanja Duha Svetog i kontrolnog elementa koji usmjerava to djelovanje u korist zajednice. Ako ponovno upotrijebimo sliku automobila, bojim se da naša Crkva nema ni motor niti volan! U našim

ovakvim znakom", *Institutes*, str. 1067. Za pravilno shvaćanje službe u Crkvi potrebno je više naglasiti funkciju od časti; usp. Moltmann, *Church*, str. 300. Za druge argumente protiv odlaganja „ordinacije” do poslije nekog probnog perioda usp. Donald M. MacKenzie, „The How and Where of Ordination”, *Fraternal: Journal of the Baptist Minister's Fellowship* 183 (March, 1978), 23-24.

67. „Ljevičar” u reformaciji Baltazar Hübmaier izrazio je taj princip ovako: „Nitko nije istiniti svećenik osim onoga koji propovijeda Božju Riječ.” Teza 12 od „Osamnaest teza o čitavom kršćanskom životu”, 1524. n. e. (Lumpkin, *Confessions*, str. 19). Stara englesko-baptistička načela vjerovanja dobro primjenjuju ta princip u praksi: „Osobe određene od Krista da vrše ovaj obred Pismo predstavlja kao propovjedajuće učenike. Ono nije nigdje povezano s određenom Crkvom, činovnikom ili posebnim poslanikom.” (Citirani su u margini Ezra 8, 16; Mt 28, 16. 17. 19; Iv 4, 1. 2; Dj 20, 7; Mt 26, 26) „The CONFESSION OF FAITH, of those CHURCHES which are commonly (though falsely) called ANABAPTISTS”, London, 1644 n. e., član XLI (Lumpkin, *Confessions*, str. 167).

68. Usp. Stong, *Theology*, str. 923

69. Prvi baptisti u Engleskoj držali su se ovog *karizmatiskog* principa: „Oni kojima je Bog dao dar, ispitavši se u Crkvi, mogu i trebaju određivanjem zajednice da prorokuju prema mjeri vjere i da javno poučavaju Božju Riječ za izgradnju, potkrepu i utjehu Crkve.” „CONFESSION”, London, 1644. n. e., član XLV (Lumpkin, *Confessions*, str. 168).

crkvama vlada stagnacija i mrtvilo. Razjedinjavanje postoji, ali ne zbog preslobodnog djelovanja Duha Svetog, već zbog borbe za položaj unutar naših redova. U normalnim prilikama Duh Sveti djeluje kroz zajednicu. Međutim, kada zajednica nije dovoljno fleksibilna, Duh Sveti zadržava svoju slobodu da djeluje izvan djelokruga zajednice. Takav je bio slučaj u Dj 10. Da je Duh Sveti čekao na Crkvu da se sama sjeti krštavati neznabošce, kršćanstvo bi vjerojatno ostalo samo židovska sekta. Duh Sveti je međutim, prekoračio normalni red i sišao na Kornelija i njegovu kuću bez rukopoloženja (Dj 10, 44—48). Ako mi budemo isto tako kočili napredak, Duh Sveti će djelovati izvan našeg kruga, a mi ćemo ostati po strani.

SUMMARY

The main thrust of the paper is the relationship between the concept of ordination and laying - on of hands in the early church. On the basis of biblical texts the author shows that the laying-on of hands was practised for varied purposes including the commissioning of missionaries and not exclusively for the function of ordination of presbyters.

prof. dr Aleksandar Birviš
VREME U POČETNOM IZVEŠTAJU O STVARANJU
(Post 1:1-2:4a.)

Prilog razumevanju prvih stranica Svetog pisma

Stvoreno je sve što postoji, odnosno sve što je dostupno čulima. Svet je stvoren – to je stav izložen u Svetom pismu. Za one koji veruju da je Sveto pismo Božija reč, tu dvoumljenja nema: svet je stvoren i njegov Stvoritelj je Bog.

Svet je stvoren i postoji u vremenu i prostoru. Vreme i prostor su takođe tvorevine. Prema biblijskom izveštaju prvostvoreno nebo i prvostvorena zemlja su ili stvoreni u prostoru ili je izraz *nebo i zemlja* isto što i današnja reč *prostor*.

U slučaju da su nebo i zemlja stvoreni u prostoru, onda je Bog stvarao ili stvorio ili stvarao i stvorio bez prisustva vremena t.j. bez vremena. Bog nam nije otkrio da li se to uopšte dogodilo i kako se dogodilo (ako se dogodilo).

Možda je bilo drugačije. Možda iskaz *stvari Bog nebo i zemlju* znači *stvari Bog prostor*. Prihvati li se takvo razumevanje, onda skoro da i nema zagonetke. Međutim, i kod drugog tumačenja zagonetka otpada za one koji veruju.

Zato što verujemo saznajemo da je Bog svojom rečju uredio svetove, tako da je ono što vidimo postalo od onoga što se ne da videti. (Jev. 11:3)

Vreme postoji

Sam izraz *U početku* pokazuje da je vreme postojalo prilikom stvaranja sveta. O postojanju vremena Sveto pismo ne govori mnogo, a o stvaranju vremena ne saopštava ništa.

Čovek ne može zamisliti vreme. Proticanje vremena zamišlja i predstavlja kao pravu liniju ili kao krug, brojčanik na časovniku. Međutim, i sami izrazi *proticanje* i *tok* uzeti su iz prostora. Skoro da je nemoguće zamisliti ostale tvorevine bez vremena.

Sveto pismo se i ne trudi da čitaoc naveđe ili – ne daj, Bože – primora na neka takva zamišljanja i razmišljanja. Za pisca Svetog pisma i za čitaoca vreme je činjenica o kojoj se saopštava.

Vreme postoji. Za Sveto pismo to je činjenica. Ona ne podleže sumnji. U početnom izveštaju o stvaranju postojanje vremena nije opisano, skoro da nije ni iskazano. Ipak, u vreme se ne sumnja. Postojanje vremena ne podleže sporovima. Ono postoji i protiče, a to je provereno iskustvom, proverljivo je iskustvom, poima se iskustvom, ali se niko ne poziva i ne upućuje na dokazivanje proveravanja i definisanje vremena. Šta više, u početnom izveštaju o stvaranju ne nalazi se ni imenica *vreme*.

Vera u vreme i iskustveno poimanje vremena su izraženi vremenskim odrednicama: *u početku*, i (Đuro Daničić ponekad prevodi prilogom *potom* odn. *opet*). Kad čita početni izveštaj o stvaranju, čitalac – pretpostavlja se – neće dovesti u sumnju postojanje vremena.

Vreme protiče

Vremenske odrednice *U početku*, i, t.j. *potom* i *opet* služe da bi se iskazala vera u proticanje vremena.

Razmatranje može da počne od jednog ontološkog pitanja: Da li bi vreme bilo vreme ako ne bi proticalo? Iz klasične fizike je poznato da je brzina količnik iz puta podeljenog vremenom, što aritmetički znači da je vreme količnik iz puta podeljenog brzinom. Brzine nema gde kretanja nema. Vreme zavisi od brzine, zavisi i od kretanja. Bez kretanja ono nije moguće (bar u fizici). Vreme, dakle, protiče. Ako bi se dogodila apsolutna nepokretnost, vreme ne bi imalo razlog za postojanje. Njegovo postojanje bi bilo bespredmetno, bez obzira na pretpostavke o njegovom postojanju ili nepostojanju.

Ovaj izlet u filosofiju je potreban zbog razumevanja poretka kom je potčinjeno stvaranje. Naime, stvaranje prema početnom izveštaju se odvija stupnjevito.

Prvi saopšteni stupanj je *U početku*. Kao Stvoritelj se pominje Bog. On nije stvoren nego je samobitan, t.j. postoji sam po sebi, ne zavisi od vremena (niti od bilo koga ili bilo čega). Nije iskazano ali je izvesno da On utiče na vreme i da je, sledstveno tome, On odredio početak i šta će biti u početku.

Vera u proticanje vremena je neodvojiva od vere u Boga koji to proticanje određuje i drži pod svojom upravom. U početnom izveštaju o stvaranju vera u proticanje vremena i u Božiju upravu nad vremenom prikazana je u nekoj vrsti zacrtanog ritma opisanih događaja. Kretanja (sekvence) u prva dva stiha su bez vremenske mere. Reči *U početku* ne kazuju mnogo o proticanju vremena. O tome ne kazuje mnogo ni ponašanje Duha koji je nad vodama lebdeći, odnosno kao ptica koja leži nad jajima. (Upotrebljen je participij što znači da pri poimanju drugog stiha čitalac treba da bude ravnodušan po pitanju svršenosti ili nesvršenosti pomenute radnje).

U stihovima od 3. do 31. proticanje ide u smeni arze (*i reče, i stvori, i načini, i vide*) i teze (*i bi*), a 27. stih je književno-formalno strofa od tri stiha u skladu s paralelizmom starojevrejske poezije:

Po svome liku stvori Bog čoveka,
po liku Božijem stvori ga on,
muško i žensko stvori ih on.

Ritmičke sekvence se postižu polisindetski (stalno se javlja veznik *i*). Veća sadržajno-ritmička jedinica je *dan*, odn. kazivanja omeđena rečenicom *i bi veče i bi jutro – dan ... (prvi, drugi, treći, četvrti, peti i šesti)*. Sedmi *dan* nema te međe.

Vreme ima sadržaje

Nije potrebno ni govoriti da je vreme iskustvena stvarnost za primaoce kojima je upućena starozavetna poruka. Za njih ono nije pretpostavka, još manje je proizvod uobrazilje ili snova, nekakvih izmišljanja ili zamišljanja. Kao kod svih primalaca poruka i ovde primalac dekodira sintagmu ili pojedinu reč prema već uskladištenim sadržajima svoga razuma, svojih osećanja i svoje volje.

Ustvari, prva poimanja vremena kod čoveka potiču od vremenskih sadržaja. (Na pr. zdrava beba, koja biva podojena i hranjena u određene sate, ubrzo će prestati da plače između obroka. Ona na svoj način shvata da postoji vreme za primanje hrane. Ne vredi joj skretati pažnju na sebe, jer hranu neće dobiti).

U početnom izveštaju o stvaranju sadržaji vremena su smešteni u ritmičke jedinice (*U početku, dan*).

Bez obzira na svoju osobitost jedinica *U početku* ima u sebi jasne sadržaje: Bog kao Stvoritelj, stvaralački čin (opis i detaljnosti nisu saopšteni), nebo i zemlja (kao entitet). Zatim su navedeni: pustoš i praznina, bezdani, tama, Duh Božiji, vode. Osim u pitanju Božijeg Duha, svi pomeuti entiteti su stvoreni, ali o njihovom stvaranju nema podataka, niti je saopšteno bilo šta o njihovom obliku, stanju i delovanju.

Dan prvi obuhvata sledeće sadržaje: Bog, Njegova stvaralačka reč, svetlost, procenjivanje (Božiji čin), rastavljanje (Božiji čin i vlast nad svetlošću i tamom), davanje naziva (dan, noć), pred-tama (veče), pred-svetlost (jutro) i – naravno – dan kao zaokružena celina.

Dan drugi ima svoje sadržaje. Neki su kao iz predhodnog *dana*: Bog, Njegova stvaralačka reč, rastavljanje, davanje naziva, veče, jutro, i dan. Posebnost ove ritmičke jedinice je izrada (*načini*, a ne: *stvari*) i svod (nebo).

Dan treći takođe ima svoje posebnosti: Božija stvaralačka reč se javlja dva puta, zatim: sabiranje voda, zemlja kao tle, more, klijanje (na tlu), zelenilo, trava i seme, drveta i njihovi plodovi (sa semenom), biljne odn. drvene ili šumske vrste, nicanje i – verujemo da se podrazumeva – rast.

Dan četvrti je izrazito zanimljiv. Bog stvara sredstva za merenje vremena i njegovo procenjivanje. To su nebeska tela. Ona i danas služe astronomima za određivanje (tačnog) vremena i za izradu kalendara. Pored svojih sadržaja, vreme sopstvenim sadržajima meri i procenjuje svoje proticanje.

Dan peti i *dan šesti* ne izlaze iz ritma i uhodanog saopštavanja o sadržajima. Sami sadržaji, pak, zahtevaju obradu koja izlazi iz okvira ovog *Priloga*. Nadam se da će to neko uraditi, bilo ja bilo ko od saradnika.

Slično je i sa sadržajima što ih Bog smešta u *dan sedmi*. Posebnost ovog dana je što nije omeđen. (Nema rečenice: *i bi veče i bi jutro – dan sedmi*).

Zaključak

Izlaganje o vremenu u početnom izveštaju o stvaranju ukazuje da hrišćani (a s njima zajedno i Jevreji-judaisti i muslimani) veruju sledeće:

- Verujemo da vreme postoji.
- Verujemo da je vreme stvoreno i da ga je stvorio Bog.

- Verujemo da vreme protiče i da njegovim proticanjem upravlja njegov Stvoritelj.
- Verujemo da vreme ima sadržaje od Boga stvorene i usklađene u proticanje vremena.

Sergej Beuk

KA HORIZONTU POETIKE BIĆA

Seminarski rad na temu „Filosofija egzistencije Martina Hajdegera i njegov dijalog sa Martinom Luterom” predstavlja pokušaj sistemskog izlaganja hajdegerijanskog egzistencijalizma s jedne, i filosofije i teologije Martina Lutera, koje u svom centru sadrže problem odgovora na univerzalno hrišćansko pitanje spasenja, odnosno, života u Večnosti, s druge strane.

Rad je podeljen u dva poglavlja, od kojih prvo obrađuje opšte teme u vezi sa filosofijom egzistencije Martina Hajdegera i njegovom aktuelnošću iz perspektive savremene filofske spekulacije, dok se drugo bavi dijaloškom dispozicijom autentičnosti i spasenja, odnosno tumačenjem viđenja egzistencije Martina Hajdegera i Martina Lutera.

Ovakvo koncipiran rad ima za cilj spekulativno približavanje dvojice, naizgled, različitih mislilaca, koji svoju filosofiju i teologiju zaveštavaju savremenim generacijama egzistencijalno upitanih ljudskih bića.

Ka horizontu poetike bića

Filosofsko promišljanje, u svom istoričkom totalitetu, predstavlja aktualizaciju prevladavanja entropičkog diskursa u – biću kroz otkrivenost granica moći egzistencije *subjektivnog*, nikad dovoljno pristupačnog ili glasnog šapata istine bivstvovanja u svojoj višeznačnoj skrivenosti. Novovekovna spekulacija objavljuje kraj tradicionalnoj filosofiji čime otvara mogućnosti savremenog mišljenja koje se rađa kao „mišljenje bića” temporalnog i antropološkog karaktera. Filosofija je strgla pomalo preusko odelo i krenula na put neizvesnosti koji je, po svojoj prirodi, individualan, trnovit i, mahom, pust. Filosofija egzistencije je poziv i čežnja – način susreta sa sopstvom prepunim senki i urođenog tragizma. Lukačev pojam ”očovečenja” možda najbolje oslikava poziciju post – hegelijanske filofske drame: ljudsko biće, konfliktno i otuđeno, samotumači se u svetu projekcija tragajući za smislom egzistencije u *apsolutnom sada*. Ono je povređeno ali i stalno zapitano: Ko sam? Postoji li istina? Šta je, zapravo, filosofija?

Esencija i egzistencijalna potencionalnost

Filosofija egzistencije⁰ postulira egzistenciju kao temelj svoje intelektualne arhitektonike, nasuprot esenciji koju tradicionalno određuje: „Esencija je ono po čemu se stvari razlikuju jedna od druge.”¹ Ona označava suštinu bića, ono po čemu biće jeste ali ne govori o egzistenciji po sebi jer egzistencionalnost biće ne definiše, neposredno, samo postojanje bića – ono može postojati samo u potenciji. Da bi odredio esenciju naspram egzistencije, Hajdeger uvodi termin *Was – Sein* objašnjavajući ga kao „štastvo”, „šta jeste” osvetljavajući problem koji postoji još od filosofija Platona i Aristotela: ili potencionalnost i/ili stvarnost. Egzistencija je ram u kojem se biće može ispoljiti ali se od svepotencije esencije u stvarnosti pokazuju samo neke, ograničene esencijalne potencionalnosti. Jedino u Bogu, kao Svebiću, postoji jednakost između esencije i egzistencije. Zato Aristotel a nakon njega Lajbnic i Driša, svako kroz svoj filozofski ključ, utemeljuju i ponavljaju da biće uvek teži svojoj esenciji, kao cilju, kao večnoj ravnoteži, koju nazivaju entelehijom – biću – po – sebi.

Ens Realissimum

Označavajući Boga kao najviši stepen stvarnosti bića, Kant jasno promišlja razliku između ljudskog i božanskog: Bog je aktualna Stvarnost, nadilazeći problem odnosa esencije i egzistencije Sobom, dok one, po sebi, kako zaključuju Kerkegor, Hajdeger i Sartr, jesu u aktivnoj relaciji. Bićevitost esencije tinja u potencionalnosti, egzistencija je ostvaruje! Osnovna teza francuskih egzistencijalista da egzistencija prethodi esenciji, kod Hajdegera nije *apriori* utvrđena, mada, slično Jaspersu, i Hajdeger smatra da se biće očituje tek u zadatoj strukturistici ljudskog bića, dajući mu time ontološki značaj. Najmarkantniji zahtev koji filosofija egzistencije postulira je da svako promišljanje mora biti jasno i praktično: „Egzistencija je data čoveku kao njegov suštinski izazov.”²

0. Izraz „filosofija egzistencije” uveo je nemački filosof Eric Hajneman u svom delu „Neue Wege der Philosophie” iz 1929. godine.

1. Bofre, 1977: 11.

2. Kondrau, 1999: 20.

Od tradicionalizma ka savremenosti

Između tradicionalne i egzistencijalističke filosofije postoje razlike koje ću u kratkim crtama na ovom mestu istaći, s namerom da se čitav projekat *egzistencije* osvetli savremenom čitaocu: (1) tradicionalno filozofsko promišljanje često biće zamenjuje terminom egzistencije, čime biće, vremenom, postaje apstraktan pojam, bez osvrta na individualno, neponovljivo – bez oslanjanja na život. Jaspers, Sartr a pogotovo Hajdeger žele da prevaziđu takav stav pauperizacije klasifikatorike bića (*ens*, *Sein*) jednoglasnim podsećanjem da čovek jeste otvoren sistem okrenut prema svetu, sa svim svojim nadama, strahovima i bolom; (2) tradicionalna filozofija, kao nauka, stavlja u prvi plan odnos subjekta i objektivnog sveta ali na način, kao kod Kanta i Hegela, da subjekt postoji samo kao egzemplar opšteg subjektiviteta. Egzistencijalistima subjekt je uvek personalizovan, uokviren psihološkom, socijalnom i istorijskom stvarnošću. Takvo ljudsko biće, teskobno i gladno sebe, možda, najbolje opisuju literarni stvaraoci kakvi su Flober, Kami ili Dostojevski; (3) u filozofskom tradicionalizmu posmatrač je uvek udaljen, odvojen od posmatranog predmeta, dok egzistencijalizam proučava subjekta unutar drame postojanja sveta, uvlačeći filozofa u živuće odnošenje datosti prostora i vremena. Koreni savremene filozofije vizuelnih umetnosti, a posebno teatrologije, imaju osnov u ovom i ovakvom stavu; (4) posmatrajući istoriju filozofije, od Aristotela, preko Dekarta, sve do Hegela, Um je postuliran kao univerzalna funkcija čovečnosti, nezavisno od individualnih razlika. Kako je za egzistencijaliste istina način postojanja, ona jedino i može biti personalizovana samom fakticitetom bivanja, bez opštih kategorijalnosti i finalnih rešenja. Filozofija nauke, a posebno filozofija fizike, potvrđuju takav stav; (5) tradicionalni filozofski sistemi poseduju striktnu metodologiju tumačenja fenomena dok egzistencijalizam ne teži posebnosti neke metode istraživanja, tražeći autentičnost.

Zaključio bih ovaj kratak prikaz teorijskih diferencijacija: „Svako delo, svaka delatnost, svaku ljudsku situaciju treba shvatiti polazeći od njene geneze, a njena geneza ne pretpostavlja samo jedan jedini kolektivni subjekt, nego i sukob kolektivnih subjekata.”³ Život *jeste* ukoliko svaka akcija predstavlja hod ka ciljevitosti Istine, a svaka egzistencija, ujedno je i ko –

3. Goldman, 1976: 83.

egzistencija, postojanje Drugih (ili Lakanovog Drugog) kroz koje se ogledamo i postojimo.

Kritika metafizike i fundamentalna ontologija

Ono što sažima stavove svih egzistencijalista jeste: „Filosofija nije teorija, nego aktivnost.”⁴ Takav aktivizam možda se najbolje primećuje i razume u Hajdegerovoj kritici metafizike. Ona jeste osnova za tumačenje svih filozofskih sistema i preduslov za postavljanje aksijalnog pitanja: šta je smisao bića? „Metafizika određuje biće kao nepromenjivu, opštu, supstancijalnu osnovu svega pojavnog, bivstvujućeg.”⁵ Za Hajdegera osnova metafizike leži u razumevanju saznanog kao prezentacije objekta u subjektu i obrnuto – reprezentacije subjekta u objektu, ukidajući Hegelovu tezu da subjekt ima za cilj samo ovladavanje predmetnim svetom. Biće koje obuhvata totalitet sveta u kojem se, kao egzistencija, zbiva, Hajdegerova filosofija predstavlja kao neminovni zahtev: „Pitanje o biću je po položaju prvo, najpre kao najšire, zatim najdublje, i najzad kao najizvornije pitanje.”⁶

Subjektivizam od Bekona do Ničea

Moderni subjektivizam Hajdeger definiše kao metafizičku supsumaciju bića na njenu racionalističku reprezentativnost, što ima šire posledice na razvoj filosofije: celokupnost bivstvujućeg moguća je, kao spoznaja, samo kroz određeni „pogled na svet” (*Weltanschauung, Worldview*) bez širih implikacija, s jedne, i svođenje spoznaje ljudske subjektivnosti na objekt antropološke teorije, s druge strane. Od Bekonovog „Novog organona”, preko Dekartove „Rasprave o metodi”, sve do Kantovih „Kritika” i Hegelove „Fenomenologije duha” svet je polje naučno – tehnicističke akceleracije, u kojem vlada Um, ali i u kojem je subjekt, mahom, *homo faber* – preobrazitelj ali ne i mikrokosmos. Poznajući istoriju filosofije, Hajdeger smatra da metafizika emanira iz samog položaja pojedinca koji karakteriše gubitak odnosa prema sebi kroz identifikaciju sa predmetnom stvarnošću.

4. Vitgenštajn, 1960: 90.

5. Životić, 1973: 65.

6. Hajdeger, 1976: 20.

U relaciji subjekt – bivstvovanje

U okvirima metafizičkog, jedinka stiže svest o sebi kao o merilu sveta, ali ne dolazi do svojih izvornih potencijalnosti. Kroz pitanje šta ljudsko biće jeste, metafizika ga svodi na bivstvovanje, na predmetni i ontički epistemološki fenomen, ne ukazujući na samo biće. Na ovom mestu, Hajdeger uvodi termin *fundamentalna ontologija* koja ima sledeći zadatak: „Ona hoće da bude samo teorija koja omogućava razumevanje procesa kojim se dolazi do saznanja. Fundamentalna ontologija je teorija razumevajućeg saznanja.”⁷ Ona za svoj predmet nema odgonetanje prirode ljudskog bića kao druge nauke (psihologija, istorija, antropologija ili komunikologija) već teži analizi egzistencije u pravcu razumevanja sadržaja saznanja bića. Suštinu bivstvovanja Hajdeger vidi u transcendenciji, u samoprevazilaženju. Predmetni svet je teren na kome se odvija borba za istinsku egzistenciju, odgonetajući svrhu i smisao stvarnosti.

Dasein

Da bi označio fakticitet prisutnosti ljudskog bića u svetu, Hajdeger uvodi, do tada nepoznati termin *Dasein* (tubiće) kojim obuhvata transcendentalne, temporalne i egzistencijalne procese (samo)saznanja bića. Ono ne definiše samo biće, jer se ono, kao takvo, ne može definisati već podseća na činjenicu da svako biće postoji kao vlastitost svesti u okvirima svetske objektivnosti. Svest je normativ ali i korelativ; svesnost znači odnos prema svakoj pojedinačnoj posebnosti sveta – vitalnost filosofije odražava se živućoj aktualizaciji života. Ljudsko biće je, istovremeno, i režiser, i scenograf, i glumac ali i posmatrač – kritičar teatra svetskog. Biće bivstvuje kroz sopstvenu analitiku unutar skrivene sadašnjosti, u kojoj postoji kao ostavljeno, zabačeno, nemirano. *Dasein* je svima poznata aporetika začuđenosti. *Dasein* je prisutnost!

7. Životić, 1973: 76.

In – der – Welt – Sein

Kada opisuje osebenost samog bivstvovanja, Hajdeger to čini kroz sliku *In – der – Welt – Sein* (biće – u – svetu), karakterišući bivstvovanje kao transcendentni proces bivanja u svetu koji je totalitet ontičkog instrumentarija nekog individualiziranog kauzaliteta. Ontološko i meta – logičko sveta otkriva se iza etiologije svakodnevnog, u kojem biće i egzistencija postaju jedno. Biće tumači svetsko preko egzistencijalnih projekcija koje kategorizuju autentičnost svesti ne samo kao samostalno biće – u – svetu već i kao *Mit – Sein* (Sa – biće), ono koje svoju svetovnu organizovanost nalazi u egzistiranju sa drugima, sa okolinom. "Po svojoj prirodi i položaju čovek ima trostruki životni odnos: prema svetu i stvarima, odnos prema ljudima, i to kako prema pojedincima, tako i prema ljudskom mnoštvu, i njegov odnos prema tajni bivstvovanja koja se, doduše, nazire u tim dvema odnosima, ali koja ih beskonačno prevazilazi – prema tajni koju filozof naziva Apsolutom, a vernik – Bogom, ali koja se ni za onog koji odbacuje te oznake ne može faktički isključiti iz njegove situacije."⁸

Sorge und Angst

Analiza, egzistencijalnog tipa, započinje onim fenomenom koji dovodi do realizacije razumevanja odnosa bivstvovanja prema biću. Takav fenomen Hajdeger naziva *brigom*, koja se, na svom početku, prikazuje u obliku *strepnje* – osnovne dispozicije spoznavanja bića. Strepnja reifikuje suštanstvenost bivstvovanja kao egzistiranja ali ona ostaje neodređena, neuhvatljiva, kao i sam svet. Strepnja je i primarni oblik autentičnosti bivstvovanja koje postoji uvek kao *schon – sein – in* (već – biti – u) događanju svetskog, (za)bačenost u okvire već postojećeg zbivanja. Zenit svih modaliteta strepnje dovodi do brige koja predstavlja primarni oblik egzistencijalnog tumačenja sveta iz koje proizilazi priroda ljudskog egzistiranja kao *Sein zum Tode* (biće ka smrti) – onog nad kojim neprekidno lebdi prisutnost kraja. Razumevanje konačnosti je neophodan uslov postizanja autetičnog egzistiranja. Briga, preko strepnje, vodi jedinku ka razumevanju kraja, smrti kao najviše potencije bivstvovanja.

8. Buber, 2000: 170.

Dekonstrukcija metafizike

Hajdegerova ideja o dekonstrukciji metafizike ima svoj pra – početak u istoriji bića, u posmatranju umnog kroz tradiciju zapadne filosofije. Dekonstrukcija počinje od elementarnih filozofskih pojmova (subjektivnost, supstancija, itd.) pa sve do savremene analitike bića, predstavljajući svoju misao kao fundamentalno – radikalan zaokret ka slobodi ljudskog u svima nama. Problem racionalnog, u okvirima problematike dekonstrukcije metafizike, može se razumeti dvojako: sa jedne strane, dekonstrukcija se može shvatiti kao prevazilaženje i odgovor na osnovna pitanja metafizike, dok sa druge, ona predstavlja novu disciplinu o kojoj malo ko nešto može reći. Hajdeger na ovom mestu tvrdi da se odraz neskrivenosti bića, u savremenom svetu, može naći u tehnici, koja određuje kraj metafizike i početak sasvim nove, tek rađajuće, civilizacije. „Dekonstrukcija metafizike se, onda, može izvesti kao analitika tehnike. Ova analitika ima zadatak da otkrije povosno i egzistencijalno poreklo tehnike. Razumevanje suštine dovršenja (Vollendung) metafizike je razumevanje suštine tehnike.”⁹ Posmatranje svetskog kroz tehnicističku instrumentalizaciju, dovodi ljudsko biće do, ne samo otuđenja, kako je to postulirao Marks, već i do bezzavičajnosti – do gubitka oslonca u samozaboravu. Novi početak za pojedinca nije niti nauka niti filosofija, već *jezik* koji podrazumeva i spiritualno – istorijsku tradiciju, evropskog tipa, i mitsko – poetsku osobenost koja je u samoj njegovoj prirodi. Iz jezika proishodi, kako suština tehnike, tako i suština moderne politike (demokratije) koja nalazi subjekt u mnoštvu, u mnjenju koje je često u koliziji sa potrebama tog istog subjekta.

Hermeneutički problem

Da bih što jasnije osvetlio problem hermeneutike koji zastupa Hajdeger, neophodno je osvrnuti se, kako na istorijat samog pojma, tako i na mišljenja filozofa, Hajdegerovih savremenika, koji su se bavili istom temom.

„Hermeneutika, metod tekstualne analize, predstavlja sredstvo interpretacije. Ona je vešta forma razumevanja i proces izlaganja skrivenog smisla.”¹⁰ Ova metoda, čiji naziv potiče od grčkog glagola *hermeneueuein*

9. Savić, VII/1995: 44.

10. Vidi: <http://www.coe.uga.edu/quig/proceedings/byrne.html>

(„tumačiti”), odnosno, imenice *hermeneia* („tumačenje”), od XIX veka preusmerava se sa tekstualne analize ka razumevanju bazičnih pitanja humanističkih nauka. U XX veku, sa pojavom Hajdegerovog dela „Biće i vreme”, hermeneutički problem vezuje se za principe fundamentalne ontologije. „Hajdegerova hermeneutika, dakle, naglašava da jezik više ne može biti shvaćen kao sredstvo putem koga se izražava iskustvo, već je iskustvo po sebi ono što je Hans – Georg Gadamer nazvao „hermeneutičkim iskustvom.”¹¹ Razumevanje prestaje da biva način saznavanja i postaje modus bivanja, kao esencijalna odrednica bića – u – svetu.

Govor, jezik i Logos

Kroz govor egzistencija oglašava svoje postojanje, izgrađujući inteligibilnost i sveobuhvatnost potencija. U ontološkom smislu, govor je Logos koji predstavlja manifestovanu procesnost smisla egzistencije ali i egzistiranja. Logos govora je redefinisane onih fenomena koji se odigravaju na terenu transcendovalanja, na relaciji Ja – Ti. Biće u svetu je biće govora – komunikološko biće, ono koje kroz jezik govora nalazi način i smernice tumačenja sveta. Jezik, odnosno, govor, Hajdeger shvata kao kontinuum monološkog smera: on postoji jedino kroz ljudsko biće otkrivajući krajnje granice bivstvovanosti, u kojoj ljudsko biće pripada jeziku – govoru, ali ne i obrnuto. Oni su, u isti mah, i otkrivenost bića i introspektivna samorealizacija. U govoru se krije neiskazano, tajno ili Logos. Mišljenje – jezik – govor jesu manifestacija relacija paradigmi Logosa – Reči, svebitnosti bića sveta, koji je u neprekidnom previranju odgonetanjem.

Biće, vreme i istorija

Ako je egzistiranje moguće jedino u vremenu, biće se ostvaruje u svojoj autentičnosti bivstvovanja samo kroz razumevanje konačnosti, doživljavajući vreme ne kao sadašnjost, kao trenutak već kao otvorenost u budućnosti. Autentičnost vremena jeste uvek i samo budućnost jer se u njemu bivstvovanje percipira kao konačno – neprekidno živeći kraj. Autentično vreme je trenutak projekcije potencija sutrašnjice! Pojam

11. Vidi: <http://www.public.iastate.edu/~honeyl/derrida/hermeneutics.html>

prošlosti, u autentičnom vremenu, emanira kao istoricitet bivstvujućeg koji je proces reminiscencije fakata u svetlu novih realizacija bića. Samosvest je rezultat egzistiranja i transcedentirajuće aktualizacije koja se ne može tumačiti iz neautentičnog vremena (svakodnevice) već samo iz autentičnosti u kojoj biće i vreme postaju jedno. I istoričnost, po Hajdegeru, nosi prirodu autentičnosti, ukoliko je on izraz transcedentirajućeg obnavljanja empirijskih i racionalnih težnji koje će, kroz *factum* svog istoricizma, postati bivstvujuće u budućnosti. Istorija i budućnost poklapaju se u autentičnosti bića čija egzistencija hrli napred, ka najvišim granicama ostvarenosti bića.

Istorija filosofije i „postanalitička” paradigma

Ako, na ovom mestu, želimo da sublimiramo pravac na kome filosofija i njena istorija neumitno istrajavaju, rekao bih da antička i sholastička filosofija odgonetaju problem bića ili supstancije, moderna filosofija odgovara na pitanje o dostupnosti saznanja za saznajni subjekt, dok je savremena filosofija napravila značajan epistemološki iskorak u nešto drugačijem pravcu. „Savremena filozofija umesto refleksije o subjektu i njegovim saznavnim moćima, stavlja u prvi plan refleksije o jeziku, pravilima njegove upotrebe, i, u normativnom smislu, rekonstrukciju zahteva koje implicitno prihvataju partneri koji stupaju u jezičku komunikaciju.”¹² Poslednjih nekoliko godina primetna je težnja da se „postanalitička” filosofija i hadegerijanska hermeneutika spoje u jedan savez jer analitička filosofija i njen „govor o istini” postaju sve manje aktuelni i intelektualno aktivni. „Postanalitička” filosofija stremljenju uobličavanju ontoloških paradigmi filosofije nauke, s jedne, i kauzalističke teorije imenovanja, s druge strane. Njene rezultate, u svom totalitetu, otkrićemo u budućnosti i u njih, za sada, nemamo razloga da sumnjamo.

Filosofija egzistencije i teologija

Hajdegerovo stremljenje, još od samog početka, jeste zasnivanje duhovnih nauka, pa samim tim i teologije. Postavlja se pitanje: kako se filosofija može odnositi prema teologiji, odnosno, da li se fundamentalna

12. Milisavljević, IV, 11/12, 2002: 75.

ontologija rađa kao racionalna osnova teologije? Odbacivajući hrišćansku filozofiju, Hajdeger otkriva u poetskom ali i u predsokratovskoj filozofiji, onu vrstu božanstvenosti koja se ukazuje *pre* svakog filozofskog ili teološkog promišljanja. Reč je, naime, o tome da se i filozofija i teologija bave istom temom: smislom bivstva, s tim što iskustvenost Boga mora predhoditi iskustvu bića. Hajdeger utvrđuje da filozofija ne sme postati „prirodna teologija” jer bivstvo i Bog nisu identični fenomeni ali obe discipline preispituju svrhu egzistencije, s tim što Hajdeger, u ontološkom smislu, filozofiju postavlja kao korektiv teologiji, jer centar tubivstvovanja nije Bog već ljudsko biće.

Filozofija i teologija moraju biti u stalnom dijalogu ne samo zato što se ove discipline ne mogu svesti na opšta pitanja znanja i vere, već zato što se poziv na prosvetčenost i tumačenje povesnosti mišljenja upućuju i jednoj i drugoj istovremeno. Spoznaja istine bića obema je cilj.

Između autentičnosti egzistencije i slobode ljudske volje

Hajdegerovom filozofijom egzistencije kao da provejava primetna doza zabrinutosti nad njegovom ličnom spoznajom, u čemu se približava Ničeovom stavu, da odsustvo Boga u svetu determinira i sam svet i odnos ljudskog bića prema takvoj samovoljno otuđenoj kreaciji. Bog – Stvaralac nije Bog Otac ljudi već očuh sveta, stav je kroz koji percipiramo kako ničeizam tako i uticaj deizma. Ukoliko bi Bog i posetio ovaj svet ponovo, pod pretpostavkom da uopšte egzistira, Hajdeger nas navodi na pomisao da Bog može biti samo gost već zatečenog sveta u kome ljudsko biće i Božansko postaju savečno aktualni, kroz zajedničku egzistenciju ostvarujući ontološku ekviprimordijalnost.

Teologizacija filozofije egzistencije

Kao što sam već naglasio, u krilu čitavog egzistencijalizma i promišljanja o biću, postoji izražena teologičnost u okvirima filozofske diskurzivnosti, u smislu metafizičke, ontičke i ontološke zapitanosti o najvišim odrednicama istine postojanja. Na ovom mestu važno je i napomenuti da Hajdegerova bifurkacija ideja ide u dva smera: u tradicionalno judeo – hrišćanskom, kada analiziramo problem transcedencije i grčko

– rimskom, kada analiziramo pitanja intelektualno – mističkih referencija. Međuzavisnost na relaciji Bog – svet – ljudsko biće najjasnije se oslikava kroz koncept slobodne volje, onako kako ga predočava Hajdegerova egzistencijalna antropologija s jedne, i Luterova filozofija slobode, s druge strane.

Osnovni problem

Ono što smatram najvažnijim u filozofijama, tako različitih i raznovrsnih mislilaca kakvi su Hajdeger i Luter, jesu pitanje o slobodi volje i konsekvence shvatanja te slobode.

Pažljiva analiza Hajdegerovog najpoznatijeg dela „Bitak i vreme” dovodi nas do zaključka da konativni problem u okviru egzistencijalne analize možemo svesti na slobodu izbora, koji ide u dva, jednako značajna pravca: (1) intrinzički, koji obrazuje i deklarira egzistenciju kao unutrašnji izbor delovanja, u smislu cilja i vrednosti; (2) ekstrinzički, koji uokviruje socio – kulturne norme kroz jezik i opštenje. Luter, sa svoje strane, iznosi u prvi plan predominantno shvatanje odsustva ljudske slobodne volje, shvatajući je kao lažnu misaonu tvorevinu. I pored toga, uzimajući u obzir Sveto pismo Starog i Novog zaveta, Luter zaključuje: „Univerzalna krivica čovečanstva dokazuje da je slobodna volja pogrešna.”¹³ Na ovom mestu, dakle, Luter, ipak, ne negira samo postojanje ljudske slobodne volje, već iznosi sumnju u etiološku implicitnost moći ljudskog izbora.

Ljudsko biće je grehom izgnano i denuncirano u biti egzistencije ali je spasonosnom žrtvom Isusa Hrista stvorena mogućnost odluke koja već postoji u Božijem Umu.

„Bačenost – u – svet” i primordijalni greh

Terminom „bačenost – u – svet”, u već postojeći događaj svetskog, Hajdeger označava uslov na kome počiva ideja *Dasein* – a. Ta zbiljnost postojećeg predočava biće koje je, u dimenzijama psihičkog i socijalnog, u stalnoj turbulentnosti dovršenja. *Dasein*, na ovom mestu, razumem i kao doživljaj ali i kao datost. Za Luteru svaka analiza ljudsko – materijalnog stanja mora početi od Adamitske uzurpacije Bogom date slobode, čime ljudski rod

13. Luter, 2005 : 15.

postaje, neminovno, zatočenik pod vlašću zla, odnosno đavola. Kušnja obuhvata, ne samo puke izbore, koje svaki pojedinac kroz život samostalno donosi, već celokupan spektar egzistirajućeg na nivoima kognitivnog, afektivnog ali i socijalnog.

Autentičnost Dasein-a kroz spasenje

Ako dalje pratimo Hajdegerovo izlaganje, primećujemo da se pred svakim ljudskim bićem pojavljuje istoliki izbor: autentična ili neautentična egzistencija. Autentičnost podrazumeva osamostaljivanje svih kategorija sopstva, počevši od svesti da je bačenost – u – svet determinanta susreta koji se događa između bića i sveta – uvek i pod svim okolnostima. Jaz postoji od samog rođenja i životne okolnosti ga samo produbljuju, čineći da se pojedinac sve manje seća prvobitne uloge zbog koje postoji. Luterova filozofija i njegova percepcija bića razume autentičnu egzistenciju samo i jedino kroz spasenje. Međutim, spasenje se može dostići bez prihvatanja individualne grešnosti i odgovornosti prema Božijem planu, koji se odnosi na sve ljude svih vremena. U teološkom smislu Luter zaključuje: spasenje je dar milosti Boga Oca, koji se, posredstvom Boga Svetoga Duha, može ostvariti jedino kroz Boga Sina, kao svevečnog drugog lica Trojice. Dakle, krv iskupljenja Isusa Hrista jeste jedini način kroz koji se autentičnost egzistencije ostvaruje.

Herojstvo smrti naspram dveri večnosti

Tema smrti predstavlja možda najveću temu za oba autora, u kojoj se možda najviše i razilaze.

Za Hajdegera smrt je vrebajuća i uvek prisutna; ona je akt dovršenja potencija egzistencije, koji prate strepnja, neverica i strah. Okosnica *Dasain – a* je smrt, ali se autentična egzistencija upravo kroz tu misao o konačnosti i ostvaruje. Čini se je da njegovo razumevanje smrti mitsko i herojsko. Biće mora biti marcijalno da bi se ostvarilo. Potencije bića ali i potencijalnost smrti neraskidivi su saveznik vremena, kako sadašnjeg tako i budućeg.

Luter smrt i smrtnost deklariše kao primarni uslov kojim se ostvaruje milosrđe Božije promisli. Put ka smrti je put *Via Dolorosa*, ka Golgoti, ka Raspetome. Smrt je za hrišćane svih vekova staza do uskih vrata, iza kojih je

obećano spasenje. No, da bismo do njih došli, postoje pravila: „Zakon je napravljen da vodi ljude Hristu kada spoznaju greh.“¹⁴ On pruža garancije da smrt nije kraj, već ispunjenje.

Iako različiti u svojim stavovima, oba autora podrazumevaju određene uslove pod kojima se egzistencija može smatrati autentičnom. Ti uslovi moraju biti sinergija razvojnosti i realizacija koje su integriteta ljudskog postojanja.

Jednakost kroz ekstazu

Da u Hajdegerovoj filosofiji ima mnogo teološkog primećujem kroz sledeću misao: Egzistencija uvek ukazuje na neki vid ospoljavanja (eks – instencija), postojanja izvan sebe, blisko drugome – ekstazu, koja je transcendencija – izvan – sopstvo u i kroz druga ljudska bića, kao odnos i opštenje. Neuhvatljivi ontološki lik, kao odraz u vodi, vidi se u drugom, kao potvrda važenja sveta koji u nama egzistira.

I Luter misli slično: ljudsko biće se deklarise kroz subordinaciju vrednostima zajednice kojoj pripada, čineći udove tela kome su glava i um Hristos. Crkva ne živi sama, ona je učenički skup domostroja spasenja Božijeg.

Zaključujem da oba autora vide zadatak svakog pojedinca u nekoj određenoj vrsti prevazilaženja datosti bića, po prirodi i po duhu. Odgonetanje bića izazov je svakom filosofu ali i teologu koji teži istini.

Sinteza

Možemo na kraju zaključiti da postoji snažna veza između Hajdegerove filosofije egzistencije i hrišćanske teologije i ona se kreće u okvirima višeznačnih dualnih perspektiva. Problem bića i Božije egzistencije, fundamentalna ontologija i sistemska teologija, onto – teologija i savremena hristološka tumačenja predstavljaju one sadržaje na kojima možemo razumeti savremenu kritiku kako filosofije tako i teologije.

Čak je i sam Hajdeger svedočio o svojoj vezi sa protestantskom teologijom, navodeći da mu je, i pored izvesnih neslaganja, Martin Luter bio

14. Luter, 2005 : 21.

saputnik u njegovim filozofskim spekulacijama. Izvorište hajdegerijanskog puta misli je u teološkom – onom uvek živom, vitalističkom pokušaju označavanja Apsoluta.

Onto–teološka struktura zapadne metafizike jeste svetionik između teologije i filozofije, koje sa različitim instrumentarijumima dolaze do istog cilja, povezujući antropološkičnost božanskog i božanstvenost u ljudskom.

Hajdeger i Luter, svaki u svom vremenu, bili su svojevrsni revolucionarni duha, koji su i danas vredni našeg proučavanja.

Zaključak

Ako na kraju ovog, po sadržaju i obimu, nevelikog rada, želimo da odgonetnemo uzroke koji su uticali na Hajdegerovu filozofiju, svakako moramo imati u vidu Hegelov grandiozni spekulativni sistem koji je racionalističku misao doveo do njenih neslučenih visina i u kojoj suština stvari postaje apstraktna i teorijska. Za Hajdegera stvari i biće se ne mogu tumačiti samo pojmovno, već postojanje sirove i prisutne stvarnosti determinira iste te stvari i biće. On se zalaže za povratak bića samom sebi kroz egzistencijalni totalitet, koji u sebi sadrži ono čime ljudsko biće raspolaže kao samosvest, u kojem pojam smrti ima odlučujuću ulogu.

Luter, sa svoje strane, poznavajući sholastičku tradiciju, po kojoj je egzistencija sinonim za biće, podvlači činjenicu da se autentičnost može sprovesti samo na nivou arhetipskog *traga*, čija je priroda, u isto vreme, antropološka i teološka. Dakle, egzistencija jeste autentična samo i jedino kroz ispunjenost spasenjem. Ali ne samo to: spasenje jeste vid večne egzistirajuće svestarnosti kojom se autentičnost, bezrezervno, potvrđuje. Samo ostvareno ljudsko biće, i za jednog i za drugog autora, sme sebe imenovati bićem. Njegova svrha počinje sada i nestaje ... do u Večno.

Bez pretenzija da ulazim u komparativnu analizu čitavog egzistencijalizma i Luterove teologije, ovim radom želim da podsetim da, na prvi pogled, različiti misaoni sistemi uvek u sebi nose pitanje na koje odgovor, možda, do kraja ni ne možemo dati. Ono glasi: koje su granice bića?

CITIRANA DELA

Bofre, Žorž

1977 Uvod u filozofiju egzistencije. Beograd: Beogradski izdavačko – grafički zavod.

Buber, Martin

2000 Dva tipa vere. Beograd: Zepter Book World.

Goldman, Lisijen

1976 Lukač i Hajdeger. Beograd: Beogradski izdavačko – grafički zavod.

Hajdeger, Martin

1976 Uvod u metafiziku. Beograd: Vuk Karadžić.

Hajdeger, Martin

1982. Mišljenje i pevanje. Beograd: Nolit.

Hajdeger, Martin

2000 Šumski putevi. Beograd: Plato.

Hajdeger, Martin (Heidegger, Martin)

1962 Being and Time. San Francisco: Harper Collins.

Kondrau, Gijon

1999. Sigmund Frojd i Martin Hajdeger. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva..

Luter, Martin

2005. Sloboda ljudske volje. Vrnjačka Banja: Humanitarna organizacija Ljubi Bližnjega svoga.

Vitgenštajn, Ludvig

1960 Tractatus logico – philosophicus. Sarajevo: Veselin Masleša.

Životić, Miladin

1973. Egzistencija, realnost i sloboda. Beograd: Velika edicija ideja.

ČASOPISI

Milislavljević, Vladimir

2002. Jezik i spekulativno mišljenje. Beograd: Iskustva IV, 11/12.

Savić, Mile

1995 Hajdeger i dekonstrukcija metafizike. Beograd: Filozofija i društvo VII.

INTERNET ADRESE

1. <http://www.coe.uga.edu/quig/proceedings/byrne.html>
2. <http://www.public.iastate.edu/~honeyl/derrida/hermeneutics.html>

Srđan Sremac

BIBLIJSKO-TEOLOŠKA PROMIŠLJANJA O RASPRAVI IKONODULA I IKONOKLASTA

*Više neko k meni sa Sira: stražaru! Koliko će još noć?
Približava se jutro, ali je još noć.*

Isaija 21:11-12.

Kratak susret s dobrim prijateljem, pravoslavnim vernikom, i spontani razgovor s njim o odnosu Svetoga pisma i ikona, naveo me je na dublje promišljanje o ovoj temi. U svetlu ovoga razgovora, setio sam se reči proroka Jeliseja dok je umirao: „*otvori prozor prema istoku*” (2. Car 13:17). Ove reči su za mene, kao protestantskog hrišćanina, simbolično predstavljale poziv na pažljivo istraživanje tradicije Istočne crkve.

Svestan sam da ponovno promišljanje odnosa Svetoga pisma i ikona ima potencijal da ponavlja ono što je već rečeno i da pozleđuje stare rane. Jer, ove rane su ozbiljne i duboke. Radi se o trinaestovekovnim žučnim polemikama koje su ponekad dovele i do krvoprolića. Osim toga, ova polemika je i danas nezaobilazna u pravoslavno-protestantskom dijalogu. Zaista, „upotreba i značenje ikona je bilo i ostalo poprište međucrkvenih sukoba i kamen spoticanja protestantskom poštovanju pravoslavnog izraza hrišćanske vere”.¹

Mnoge protestantske denominacije kategorički odbacuju teologiju ikone i karakterišu je kao nebiblijsku praksu koja protivreći svetopisamskom učenju. Mišljenja su da je to idolopoklonstvo i da se direktno protivi Drugoj Božijoj zapovesti (1. Moj 20:5). U svojoj knjizi *Crkva i društvo* Bigović kaže „...da je na protestante veoma loš utisak ostavljao ritualistički (liturgijsko-eschatološki) karakter Pravoslavne Crkve, i često ga opisuju kao praznoverje, pa čak i idolopoklonstvo”.² Kao rezultat toga čest prigovor pravoslavnima je da je hristijanizacija društva u pravoslavnim zemljama vrlo plitka, na nivou rituala što je naročito tužno jer vodi u sujeverje, a ne veri. Da

1. Popadić, 2002:6.

2. Bigović, 2000:170.

li je to zaista tako? Da li se može izgraditi teološki prihvatljiv most između Svetog pisma i pravoslavnog razumevanja teologije ikone?

Cilj ovog rada je da sagledam pravoslavnu simboliku ikone u svetlu Svetog pisma. Stoga ću prvo govoriti o mestu i ulozi ikone u patrističkom razdoblju sa naglaskom na sedmi Vaseljenski sabor, kao i o ikonoborstvu toga vremena. U drugom delu razmotriću svetopisamski temelj slikanja Svete Trojice kao i raspravu između ikonoklasta i ikonodula koja je vladala oko Dogmatskog pitanja opravdanosti i mogućnosti izobražavanja ikone Boga Oca.

Pri proučavanju ove teme trudio sam se da steknem što objektivniji uvid, te sam stoga koristio pravoslavne i protestantske izvore. Tokom istraživanja imao sam poteškoća u pronalaženju protestantskih izvora koji se bave dubljim promišljanjem o teologiji ikone.

Bogoslovsko razumevanje ikone u patrističkom razdoblju

Dogmatski temelj ikonografije i ikonologije je svakako ovaploćenje Sina Božijeg i njegovo rođenje kao čoveka. Ali pre nego što krenem dalje hteo bih da razmotrim pravoslavno shvatanje i razumevanje ikone.

U *Rečniku pravoslavne teologije* Jovana Brije stoji da je

Ikona (gr. εἰκών, lat. Imago, ikona, lik, slika, predstava): sveti lik, sveta slika, u dve dimenzije, koja predstavlja Gospoda Isusa Hrista, Presvetu Bogorodicu ili Svete, koje možemo naslikati stoga što su imali telo, a Kojima se klanjamo ili ih poštujemo po načelu: „čast data ikoni prelazi na onoga koji je naslikan na ikoni”.³

Opredelio sam se za ovu definiciju jer smatram da je sveobuhvatna i pokriva sve bitne elemente pravoslavnog razumevanja ikone, a u isto vreme kratka, jasna i svima prihvatljiva. Treba reći da se na ikonu ne gleda kao na sakralnu umetnost, ukras ili figurativno predstavljanje religioznih junaka „...nego vizuelno saopštavanje nevidljive božanske stvarnosti, manifestovane u vremenu i prostoru”.⁴ Zbog toga mnogi ikone nazivaju „teologijom u bojama”.

Kada govorim o ikonama ne mogu a da se ne osvrnem na neizbežno pitanje o nastanku hrišćanske umetnosti i odnosa crkve prema njoj. Postoje

3. Brija, 1999: 190.

4. *Ibid* 190.

razne naučne hipoteze koje se ponekad sukobljavaju sa zvaničnim stavom crkve po pitanju ovoga. Pravoslavna crkva zagovara i uči da ikone postoje od samih početaka crkve kao posledica božanskog ovaploćenja. Fotije Kondoglu govori da je crkva slikanje sveštenih ikona primila ne samo od Svetih Otaca nego i od Apostola, i od samog Gospoda Isusa Hrista. Kondolu kaže „Hrista slikamo kao čoveka zato što se na zemlji javio i sa ljudima zajedničario, postavši savršeni čovek, sem greha (Varuh, 3). A Hristos nije samo Logos nego i Ikona Očeva, *Ikona Boga nevidljivoga* (Kološ.1,15), kao i *sjaj slave i obliče bića Božjega* (Jevr.1,3)...”⁵.

Ovakvo Pravoslavno predanje svedoči o postojanju ikone Spasitelja još za Njegovog života i ikone Bogorodice koja se pojavila posle Pedesetnice⁶. Značajno je pomenuti još jedno predanje koje govori u prilog ovom, a to je predanje vizantijskog monaha Mihaila (†826) koje kaže da je evanđelista Luka, osim toga što je bio lekar, bio i slikar. Ovo predanje svedoči da je Luka naslikao slike Isusa Hrista, Marije i Apostola Petra i Pavla a Nikodim da je izrezao od kedrova drveta Spasiteljev lik.⁷

Suprostavljanje ovakvim i sličnim crkvenim stavovima započinje u nauci od 18. veka. Leonid Uspenski eminentni pravoslavni teolog u svojoj knjizi *Teologija ikone* navodi poznatog engleskog naučnika Gibsona (1737-1791), pisca knjige *Istorija opadanja i pada Rimske imperije* u kojoj tvrdi da su rani hrišćani bili odbojni prema slikanju ikona. Uzrok te odbojnosti je bilo jevrejsko poreklo hrišćana koji su bili obazrivi prema idolopoklonstvu i starozavetnom zabranom slikanja i rezanja bilo kakvih likova (5. Moj 4:15-16). Na osnovu ovakvog mišljenja mnogi bogoslovi smatraju da je ikonoborstvo jednako staro koliko i poštovanje ikona.

Međutim, i među samim pravoslavnim nalazim različite stavove. Tako, Georgije V. Florovski objašnjava da poštovanje svetih ikona nije bilo ustanovljeno u samim počecima istorije crkve i da za period ranog ikonopisa nemamo dovoljno istorijskih podataka. Naime, ono nije imalo zapaženiju ulogu u hrišćanskom izrazu vere. Prema njemu, oskudne podatke koje nalazimo kod pisaca 4. veka o izobražavanju je tek da se „radi o pojedinim biblijskim detaljima ili o scenama podviga svetih mučenika”.⁸ Takva vrsta

5. Kondoglu, 2004: 175.

6. Vidi: Uspenski, 2000:16.

7. Vidi: Mirković, 1982: 179.

8. Florovski, 2004: 32.

izobražavanja je po Florovskom imala pre svega, dekorativni, a zatim i didaktički smisao. „Ono što je za sluh predstavlja reč propovedi, ćutljivi živopis izražavao je podražavanjem, govorio je sv. Vasilije Veliki...”⁹. Ove reči je kasnije Jovan Damaskin doslovno ponavljao. Međutim, nisu svi bogoslovi imali ovakav stav, neki od njih ne govore u prilog ikonama.

Argumenti ikonoklasta

Kao što sam rekao nisu svi bogoslovi imali pozitivan stav prema ikonama. U ovom delu rada spomenuću mišljenja nekih od njih. Jedan od vodećih agitatora protiv ikona je svakako Euzebij iz Kesarije Palestinske (260/265-339/340). Njegovo mišljenje nalazimo u pismu upućenom Konstanciji, sestri cara Konstantina u kome Euzebij slikanje Hristovog lika smatra nemogućim i nedozvoljenim. Ovakav stav je kasnije od strane crkve bio pripisan njegovim arijanskim shvatanjem prirode Hristove.

Međutim, Florovski smatra da je Euzebijev ikonoborački istup nastao pod uticajem Origena Aleksandrijskog (185-254/255) i njegove hristologije Logosa u kojoj je Logosa Hrista podredio Ocu (subordinacija) a Svetog Duha podredio Hristu. „...Ti želiš ikonu koja Ga izobražava u liku sluge i liku ploti, koji je obukao radi nas; ali znamo da je taj lik apsorbovan (iščezao) slavom Božanstva”.¹⁰ Euzebij nastavlja i kaže „Dakle, ko je onda u stanju da mrtvim beživotnim bojama i senčenjem odslika sijajuću, blistajuću, zrakovitu svetlost Njegove slave i Njegovog dostojanstva; i to Hrista proslavljenog zdesna od Oca.”¹¹

Na osnovu ovakvog mišljenja prema Euzebiju se vidivi Hristos topio i nestajao u Božanskoj slavi, iz tog razloga za hrišćane je neprihvatljivo materijalno predstavljanje Njegovog tela. Dalje, prema Euzebiju izobražavanje je samo za ljude „... 'prostog' života (nedovoljno produhovljenih shvatanja) porobljeni uspomenom na iščezli zemaljski Spasitelj život”¹². Značajno je pomenuti da prema Origenu, Hrist posle uznesenja više nije čovek. Ovo je od ključnog značaja za razumevanje Origenovog i Euzebijevog stava prema slikanju Hristove ljudske prirode. Komentarišući ovakav stav

9. *Ibid* 32.

10. *Ibid* 33.

11. Kartašov, 1995: 194.

12. Uspenski, 2000: 33.

Florovski pomalo sa podozrenjem zaključuje da je ovakva Origenova patetična apstraktna duhovnost iznedrila ideju po kojoj svaki povratak čulnoj konkretnosti predstavlja sablazan.

Neki od ranih bogoslova protiveći se slikanju ikona, su zapravo imali u vidu mnogobožačke slike zbog kojih su bili osetljivi. Treba imati na umu da je hrišćanstvo proizašlo iz judaizma. Stoga je, kao religija iz koje je proizašlo, bilo neprijateljski raspoloženo prema svakom idolopoklonstvu.

Tako, Kliment Aleksandrijski (150-219), koji je smatran za nepomirljivog borca protiv ikona piše „Umetnost obmanjuje i vara (...) odvlačeći ka uvažavanju i poštovanju, ako ne i ljubavi, prema statuama i slikama. Isto važi i za slikanje. Ta umetnost se može veličati ali ne treba dozvoliti da obmanjuje čoveka, predstavljati se za istinu”.¹³ Po Klimentu izobražavanje ikona može se prihvatiti samo u dekorativnom smislu ali sve više od toga obmanjuje i zaslepljuje čoveka.

U kontekstu ovoga, smatram neophodnim da spomenem tekst koji se nezaobilazno navodi kao dokaz za neprijateljstvo crkve prema slikanju ikona. Naime, to je dokument pomesnog sabora u Elviri (Južna Španija, Iliberis 306. godine) i 36. pravilo tog dokumenta, koje glasi: „Odlučili smo da životopis ne treba da bude u Crkvi i da ono što poštujemo i čemu se klanjamo ne treba da bude naslikano na zidovima (*placuit picturas in ecclesia esse non debere, nequod colitur et adoratur in parietibus depingatur*)”¹⁴.

Objašnjavajući ovu zabranu, Uspenski tvrdi da ona nije toliko neosporiva kako se čini na prvi pogled. Naime, prema njegovom mišljenju rasprava se vodila isključivo u vezi izobražavanja na zidovima (freskama), koji sačinjavaju celinu sa hramom, dok se o drugim izobraženjima ništa ne govori, pritom misleći na ikone. Po njemu u 36. Pravilu Elvirskog sabora pre treba videti težnju da se crkve zaštite od izrugivanja koje je pretilo, jer je sabor održan nešto pre Dioklecijanovih progona.

Smatram, da je ovakav argument prenapregnut i isforsiran od strane Uspenskog u cilju racionalizacije i opravdanosti ovog dokumenta. Prema, Uspenskom tačan datum sabora nije poznat, njegovo mišljenje je da je sabor održan oko 300. godine u vreme Dioklecijanove vladavine. Suprotno mišljenje nalazim kod Jevsevija Popovića (*Opća crkvena istorija*). Popović piše

13. *Ibid* 14.

14. *Ibid* 15.

da je Elvirski sabor održan 306. godine¹⁵ u vreme kada je Konstantin došao na vlast. Ovaj period bi se donekle mogao okarakterisati kao miran period za crkvu tog vremena. Pa čak i da se datiranje sabora ne uzme u obzir, pre Konstantinove vladavine, kako Popović piše na vlasti je bio „...Konstancije Klor, koji je vladao u Galiji, Španiji i Britaniji je postupao sa Hrišćanima relativno blago, jer ih je koliko je to bilo moguće štedeo”.¹⁶ Na osnovu Popovićevih podataka ne postoji realna osnova po kojoj bi moglo sa sigurnošću da se tvrdi da je 36. Pravilo Elvirskog sabora izdato zbog bojazni koja je pretila svetogrđu crkve, kako to Uspenski misli. Mišljenja sam, da se odredba sabora odnosi na sukob mišljenja po pitanju izobražavanja ikona koji je vladao unutar same crkve. Ovakav stav nalazim i kod Antona Vladimiroviča Kartašova koji misli da je motiv i naredba Elvirskog kanona direktna borba protiv paganskog ekstremizma koji je prodro u hrišćansku crkvu i uplašio oce sabora. Kartašov zaključuje „Znači da je od samih početaka postojala čisto unutrašnja, i u crkvenom smislu, disciplinska borba protiv ikonopoštovanja”.¹⁷

Smisao i opravdanost ikona

U VI i VII veku nalazimo čitav niz apologetskih spisa u cilju zaštite ikona. Jedan od prepoznatljivih spisa je svedočanstvo Leontija, episkopa Neapolja na Kipru koji je prema Florovskom imao veliki uticaj na Jovana Damaskina. Prema Leontiju, ikone se postavljaju u crkvu u funkciji ukrepljenja vere, pamćenja Hrista i Njegovog poštovanja. „Kao što se ne odnosimo idolopoklonički prema knjizi Zakona, njenoj materijalnosti (koži i mastilu), već poštujemo samo reč Božiju ispisanu u njoj, mi na isti način poštujemo izobraženi Lik (Hristov) na ikonama. Dakle, ne poštujemo samo drvo i boje, nego živi lik Spasitelj”.¹⁸ Leontije pravi jasnu razliku između idolopoklonstva i poštovanja ikone. Ovde nalazim interesantnu poređenje o mogućnosti idolopokloničkog odnosa prema Svetom pismu. Ovakva kritika često zna da bude upućena od strane pravoslavnih, protestantskom stavu prema Bibliji, koji, kako Popadić primećuje, „može naličiti na svojevrstu

15. Vidi: Popović, 1912: 238, 490, 652.

16. Popović, 1912: 260.

17. Kartašov, 1995: 195.

18. Florovski, 2004: 34.

pretnju kršenja Druge zapovesti. Mislim pritom i na stav prema Svetom Pismu kao knjizi, materijalnom predmetu, kada ona umalo poprima ili poprima ulogu fetiša”.¹⁹ Međutim, Popadić zaključuje, da je za protestante neumesna ovakva optužba za idolopoklonstvo jer su protestanti i sami svesni ove opasnosti, a i ako postoji mogućnost da se ovo dogodi, to ne znači da se to i automatski događa.

Da se vratim na temu ikonoboračkog perioda i odnosa Novog i Starog zaveta koji je zabranjivao izobražavanje likova. Tema koja privlači pažnju i danas u pravoslavno-protestantskom dijalogu.

Uspenski argumentira ”da hrišćanska ikona ne samo da ne označava raskid ili protivrečnost u odnosu na Stari Zavet, kao što misle protestanti, već tome nasuprot, predstavlja njegovo neposredno ispunjenje i posledicu”.²⁰ Prema njemu, starozavetna zabrana slikanja likova neposredno proishodi iz odsustva prave slike u Starom zavetu. Uspenski, dalje tvrdi da „Predak hrišćanskog obraza nije, kako se obično misli mnogobožački idol, već odsustvo pravog i konkretnog izobraženja pre ovaploćenja..., upravo kao što i predak same crkve nije paganski svet, već drevni Izrailj...”.²¹ Prema njemu, zabrana slikanja u 2. Moj 20:4 i 5. Moj 5:12-19 je privremena, pedagoška i vaspitna mera, koja se odnosi isključivo na Stari zavet, a ne principijelna zabrana. Ovu ideju je najposrednije izrazio Jovan Damaskin²², koji slovi za najdarovitijeg teoretičara ikonopisa.

Jovan Damaskin (oko 670-749/750) je svakako prvi koji je pokrenuo bogoslovsko opravdanje ikona i utro put Dogmatu sedmog Vaseljenskog sabora. U svojoj apologetskoj besedi i poznatom spisu *„Reči u odbranu svetih ikona”* koji je napisan kao odgovor svim ikonoborcima koji su se čvrsto držali starozavetne zabrane izobražavanja. Protojerej Aleksandar Šmeman zaključuje da je Damaskin „Svoju odbranu ikona ... izvodio neposredno iz Bogočoveštva (Bogočovečanstva) Hristovoga”.²³

Prema Damaskinu, do Hristovog ovaploćenja jedino što se moglo slikati jesu simboli, ali od Hristovog učovečenja „kada je Logos postao telo”

19. Popadić, 2002: 11.

20. Uspenski, 2000: 16.

21. *Ibid* 16.

22. Za ime Jovana Damaskina vezuje se ikona Bogorodice Trojručice koju je Sveti Sava doneo iz Palestine u Hilandar. Ova ikona ima veliku popularnost u srpskom narodu.

23. Šmeman, 1994: 249.

slikanje ne samo da je bilo moguće već je bilo i poželjno. Duboko uveren u ovo, on objašnjava sledeće:

Kada je Besplotni koji nema formu ni količinu ni veličinu, neuporediv zbog prevashodstva svoje prirode, suštastvujući u liku Božijem-kada je On primio obličje sluge i smirio se u njemu, unižavajući svoje biće do količine i veličine, i odenuo se u telesni lik, onda Ga i ti crtaj na dasci, i izloži ga radi sagledanja Onoga Koji je dozvolio da ga Ga vide”...Ali, pošto se Bog do kraja sjedinio sa čovekom, predstavljanje Čoveka Hrista je i predstavljanje Boga.²⁴

Ključ za Damaskinovo bogoslovsko razumevanja jeste da, Bog koji nije bio opisiv i predstavljiv čoveku, postaje opisiv i predstavljiv primajući na sebe ljudsko telo i ovo je glavni razlog zašto je izobražavanje moguće. Na ikonoboračko pitanje da li je slikanje Boga moguće i da li je dozvoljeno i korisno? Damaskin odgovara potvrdno, ponovno se pozivajući na Hristovo ovaploćenje i kaže „ Ne poklanjamo se materiji nego Tvorcu koji je postao materija radi nas i našeg spasenja, koji je blagoizvoleo prebivati u njoj, i na taj način omogućio naše spasenje”.²⁵

U ovim Damaskinovim rečima se vidi soteriološka dimenzija ikone. Naravno, treba naglasiti da ikona nije sama po sebi instrument spasenja ali nas podseća na očovečenje i stradanje Hristovo koje je donelo spasenje ljudskom rodu. Za Damaskina Ovaploćeni Logos „...osvećuje ili „obožuje” plot, a samim tim ikonu čini dostojnim poštovanja, ali ne kao stvari za sebe, nego po sili sjedinjenja sa Bogom”.²⁶ Prema tome, kada je reč o ovaploćenju i o ikonopoštovanju, treba uvek imati na umu ovaj dvostruki stav pravoslavne teologije: suštinsku nevidljivost i neopisivost božanstva i fakt ovaploćenja Logosa-Sina Božijeg-kojim je Bog u Hristu postao realno vidljiv ljudima. Ovde treba imati na umu pravoslavnu teologiju „teosisa” (oboženja) čije je razumevanje od velikog značaja za bolje shvatanje teologije ikone.

Međutim, francuski reformator Žan Kalvin oštro se suprostavljao ovakvom stavu u svom poznatom delu *Nauk hrišćanske vere*. On kaže da „čovek ne počinje da obožava slike sve dok ne zamisli neke materijalizovane i

24. *Ibid* 249.

25. Florovski, 2004: 39.

26. *Ibid* 39.

izopačene predstave, ne zato što ih smatra bogovima, već zato što zamišlja da u njima ima nekog božanskog svojstva.”²⁷

Još jedna od Damaskinovih teorija sa kojima se protestanti nikako ne bi mogli složiti jeste da, Damaskin daje istovetno dostojanstvo ikonopiscima i evandelistima. Evo šta on tvrdi: „Ono što Evandjelje objašnjava rečju, to životopisac pokazuje delom. Koji je razlog onda da jednoga poštujemo a drugoga da preziremo? Po čemu se razlikuje hartija od kreča? Ili svitak od daske?”²⁸.

Za većinu protestanata ovakav stav je neprihvatljiv i nije u skladu sa Svetim pismom. Ne samo da je ovo neprihvatljivo nego je čak neumesno upoređivati ikonopisce sa Evandelistima i ikonu s Rečju Božijom. Za protestante ikona nikad ne može biti surogat za Reč Božiju, niti se ove dve stvari mogu poistovećivati. Stoga, je za njih stvar jasna i biblijska „*Onaj dan kad stajate pred Gospodom Bogom svojim kod Horiva... I progovori Gospod k vama ispred ognja; glas od riječi čuste, ali osim glasa lika ne vidjeste... Zato čuvajte dobro duše svoje; jer ne vidjeste nikakvoga lika u onaj dan kad vam govori Gospod na Horivu ispred ognja, Da se ne biste pokvarili i načinili sebi lika...*” (5. Moj 4:10-16). Dosledni tekstu, protestanti se pitaju. „Zašto kleče pred slikama? Zašto dolaze pred njih da se mole, kao da čineći to prilaze Božjim ušima? Otkud tako velika razlika između slika istog Boga, pa jednu svi zanemaruju i malo slave, a drugu svi cene i slave? Zašto se toliko muče, idu na hodočašća i obilaze idole, kad iste takve drže u kući?”²⁹.

Pitanje se postavlja: Kako izgraditi obostrano prihvatljiv most u kome će stavovi saobraćati u oba smera? Popadić, se s pravom pita gde je granica između teološko prihvatljivog kulta ikone i biblijski-zabranjenog idolopoklonstva? Da li može da se iznađe obostrano prihvatljiv kriterij za definisanje ove razlike? Na ovo pitanje je Sedmi vaseljenski sabor pokušao da dà odgovor.

Istorijski kontekst Dogmata Sedmog vaseljenskog sabora

„Prema Georgiju Ostrogorskom, prvi spomen o istupanju protiv kulta ikona nalazi se u Teofanovoj hronici, povodom edikta koji je 722-723. godine izdao Kalif Jezid II, kojom je hrišćanima u svome carstvu zabranio kult

27. Calvin, 1996: 123.

28. Kondoglu, 2004: 177.

29. Calvin, 1996: 124.

ikona”.³⁰ Jezid je u svom ediktu izdao naredbu da se unište svi likovni predmeti na ulicama, trgovima ili zgradama koji izobrazavaju čoveka. Kao argument protiv pravljenja i poštovanja ikona navođenja je Druga Božija zapovest (2. Moj 20:4-5.)

Ovakva, ikonoboračka ideja je naišla na odobravanje kod cara Lava III Jermenina (717-740). Lav III je bio poznat po tome što je svojim spasilačkim podvigom odbranio Konstantinopolj od opsade Arabljana, čija je najezda pretili da ugrozi Vizantijsko carstvo. Lav je po rođenju bio Isavrijac, konkretno Sirijac. Značajno je pomenuti Jermeninovo poreklo radi boljeg razumevanja njegovog ikonoboračkog stava. Dolazio je iz Germanikije (Maraš) na granici Kilikije i Sirije gde su Hrišćani bili u dodiru sa Jevrejima i Arabljanima koji nisu bili naklonjeni ikonama.³¹ Odrastajući u takvoj atmosferi navikao se na opšteprihvaćene ikonoboračke pojmove. Stoga, je Lav III smatrao da su ikone bile glavna prepreka za obraćenje Jevreja i muslimana u hrišćanstvo, jer su ih jedni i drugi smatrali za idole a hrišćane optuživali za idolopoklonstvo.

Međutim, ovo nije bio jedini razlog za ikonoklazam onog vremena. Mnogi istoričari dele mišljenje da je ovaj pojavi doprineo i manihejsko-pavlikijanski uticaj koji je dolazio iz Male Azije i kao takav je bio izrazito antiikoničan i antikulturalan. Još jedan mogući razlog je bila hristološka jeres monofizitstva koja je skoro tri veka potresala crkvu na Istoku. Kao što je poznato, monofiziti su minimalizovali ljudski elemenat u ovaploćenju Hristovom. Kartašov zaključuje da se „...zbog njegove spiritualističke tendencije zanemarivanja čovečije prirode u Hristu, već odavno zapazala ikonoboračka struja.”³² Na osnovu ovih argumenata može se uvideti da je ikonoborstvo ponovo pokrenulo i aktueliziralo jedno sazrelo pitanje koje je odavno postojalo. Pored ova tri uzroka ikonoklazma onog vremena, istoričari i teolozi u novije vreme ukazuju i na negativan helenski uticaj: „to je bio onaj filozofski prezir prema materiji i svemu telesnom kod nehrisťijanizovanog jelinizma, makar on bio i tako spiritualan kakav je bio neoplatonizam”.³³

30. Jerotić, 2004: 179.

31. Vidi: Ostrogorski, 1996: 169.

32. Kartašov, 1995: 195.

33. Krug, 2003: 117. (Georgije Florovski, *The Iconoclastic Controversy*, u *Collected Works*, vol II, Belmont, Mass 1974.).

Sve ovo je bilo od velikog uticaja da Lav III, 730. godine izda edikt o uklanjanju i uništavanju ikona iz hramova. Ova naredba je sprovedena ne samo u Carigradu nego širom Vizantijskog carstva. Ikonoboračke ideje su sada počele da se sprovode u delo.

Posle Lavove smrti vlast je preuzeo njegov sin Konstantin V (741-775). Koji je bio poznat po svojoj patološkoj ekstremnosti i brutalnosti prema ikonofilima i monasima uopšte. Mnogi vizantolozi ga opisuju kao agresivnog i patološki svirepog progonitelja ikonofila. Nije čudo što su mu nadenuli nadimak „Kopronim-Κοπρώνιμος-Gnostezni, tj. na crkvenoslovenskom: balega, đubre, izmet, tj. „Balegović”³⁴. U vezi njega Ostrogorski kaže: „Konstantin je bio čovek složene prirode, pun protivurečnosti, nervozan, neuravnotežen, bolesno naprasit, ali smeo i darovit. Beskrajna svirepost, sa kojom je on gonio i zlostavljao svoje verske protivnike, nije bila rezultat primitivne surovosti, već jedne bolesne prenapetosti”.³⁵ Kopronimova vladavina je imala za posledice hiljade žrtava monaha koji su braneći svoje stavove prema ikonama bili mučeni i ubijani. Poznato je da su najsuroviji progoni bili usmereni protiv monaha i manastira jer su upravo manastiri bili izvori ikonopisanja i crkvene umetnosti. U periodu Kopronimove vladavine sukob između ikonodula i ikonoklasta je došao do svog vrhunca „Zbog toga je, na primer, period od 762. to [do] 775. god. nazvan „krvavom decenijom”³⁶. Ovakva ikonoboračka brutalna krvoprolića su dovela do saziva Sedmog Vaseljenskog sabora.

Dogmat Sedmog vaseljenskog sabora

Sedmi Vaseljenski sabor, inače poznat i kao Drugi Nikejski održan je u Vizantiji, u Carigradskoj patrijaršiji u Nikeji u hramu Svete Sofije. Trajao je od 24. septembra do 23. oktobra 787. godine.

Do saziva je došlo na lični zahtev novoizabranog carigradskog patrijarha Tarasija koji je do svoje hirotonije bio sekretar na dvoru carice

34. Kartašov, 1995: 210.

35. Ostrogorski, 1969: 174-175. Videti takođe od istog *Studije iz istorije borbe oko ikona u Vizantiji* (Sabrana dela, knj. 5), gde su opširno izneta shvatanja i ponašanja Kopronimova.

36. Popadić, 2002: 65.

Irine. Značajno je pomenuti da je Irina bila veliki poštovalac ikona i prekinula državne progone ikonofila.

Sabor je „jasno definisao razliku između poštovanja (*proskunesis*) i slavljenja (*latreia*). Dakle, „*Latreia* znači 'apsolutno slavljenje,' i ono je isključivo namenjeno Bogu. *Proskunesis* se odnosi na telesni gest klanjanja koji označava odavanje 'relativne časti'...³⁷. Evo kako su Nikejski oci izrekli konačan oros vere Sedmog vaseljenskog Sabora.

I da se ovima (ikonama) odaje celivanje i počasno poklonjenje, ali ne i istinsko služenje po veri našoj, koje priliči samo Božanskoj Prirodi, nego da kao što znaku Časnog i Životvornog Krsta i Svetim Jevandeljima i ostalim sveštenim posvetama, tako da i u čast ovih činimo prinos kađenja i svetlosti (sveće i kandila), kao što je to bio pobožan običaj i u drevnih (hrišćana). Jer čast koja se odaje ikoni (liku), prelazi na Original (prvolik) i ko se poklanja ikoni, poklanja se ličnosti onoga koji je na njoj naslikan.³⁸

Ovim rečima Nikejskih otaca, ikonama je ponovo vraćeno mesto u bogoslužje crkve, i konačno stavljena tačka na jedan od najsurovijih perioda u istoriji crkve. Istini na volju i posle Sedmog vaseljenskog Sabora nalazimo neke imperatore čije raspoloženje nije bilo na strani ikona. Da bi 842. godine prve nedelje uskršnjeg posta za vreme vladavine carice Teodore svečano proslavljen dan unošenja ikona u hramove. Ovaj dan se u Pravoslavnoj crkvi slavi kao Nedelja pravoslavlja.

Rasprava ikonoklasta i ikonodula u svetlu Svetog pisma

Predanja nam svedoče da je Jovan Tesalonijski (Solunski) često branio ikone od hrišćana cepidlaka koji su tražili začkoljice govoreći: ako je moguće da se se čak i Bog koji se pojavio u telu oslika, po kojoj se to osnovi mogu izobraziti bestelesni duhovi, anđeli? Ovo pitanje izgovoreno pre više od hiljadu godina odzvanja istom jačinom i nama danas.

U ovom delu rada razmotriću svetopisamski temelj slikanja Svete Trojice i dogmatsko pitanje slikanja Boga Oca koje postoji u crkvenoj praksi tradicionalističkih crkava.

37. *Ibid* 65.

38. Oros vere Sedmog vaseljenskog Sabora preveo je sa grčkog Atanasije (Jevtić), episkop Zahumsko-hercegovački. Preuzeto iz knjige Pravoslavlje i umetnost.

Bog se javio i postao vidiv, a time i opisiv

Od samih početaka spora oko ikonografije i ikonologije, Hristološki dogmat se našao u samom centru teološke problematike ikone. Ključ za bogoslovsko razumevanje slikanja Svete Trojice pravoslavni nalaze prvenstveno u Svetom pismu i ovaploćenju Sina Božijeg i Njegovom rođenju kao čoveka. Teološki problem ikone, a pre svega ikone Hristove, postavljen je kao pitanje o mogućnosti uopšte, opisivanja Boga koji je po prirodi neopisiv. Kao što sam rekao pravoslavna teologija na ovo pitanje odgovara samom tajnom božanskog ovaploćenja jer ono "...implicira ovaj dvostruki teološki problem: neopisivosti (τό ἀπεριγραπτόν u prvom redu znači: neograničenost, neobuhvatnost) i opisivosti (τό περιγραπτόν takođe pre svega znači: obuhvatnost, ograničivost) Boga koji je po prirodi Svoga bića beskrajn i bezgraničan".³⁹

U poslanici Filipljanima (2:6-11) apostol Pavle govori o *kenosis*-u, uniženju, ispražnjenju Hristovom „*Koji, ako je i bio u obličju Božijemu, nije se otimao da se isporedi s Bogom; Nego je ponizio sam sebe uzevši obličje slugе, postavši kao i drugi ljudi (istovetan) i na oči nađe se kao čovek, Ponizio sam sebe postavši poslušan do same smrti, a smrti krstove*”.

Na temelju ovog teksta proizilazi da drugo lice Svete Trojice postaje čovek ostajući istovremeno ono što je bio - Večni Logos, savršeni Bog koji i dalje poseduje puninu Božanske prirode, a koji sada postaje savršeni čovek. Bog poprima na sebe čovečansku prirodu koju je sam stvorio. Duboko promišljajući o *kenosisu* Uspenski kaže „Ne menjajući Božanstvo i ne mešajući ga sa čoveštvom, On se sjedinjuje u jedinog istinskog Bogočoveka”⁴⁰. Nastavlja dalje i kaže „To je uniženje, *kenosis* Božiji: Onaj koji je potpuno nedostupan tvari, ko je sasvim neopisiv i neprikaziv, postaje opisiv i prikaziv po primanju čovečijeg tela”.⁴¹ Prema Uspenskom, očovečenje je ključ za opisivost i prikazivost Hristovu na ikonama.

Istu teologiju razvija i grčki teolog Stamatis Skliris, koji slikanje Sina Božijeg opravdava rečima „...prema tome, pošto je uzeo na sebe „obličje slugе”, moguće ga je izobraziti i opisati na ikoni rečima „obličje”, ili „sličnost” i „izgled”; jasna je terminologija ovog mesta, koja se zasniva na ovaploćenju

39. Krug, 2003: 129.

40. Uspenski, 2000: 105.

41. *Ibid*, 105.

Sina Božijega i dolazi u suprotnost sa starozavetnom neopisivošću Boga”.⁴² Značajno je pomenuti da Hrist nije imao samo „obličje sluge”, koje se vidi u Njegovom ovaploćenju. Pre ovaploćenja postojao je u „obličju Boga”. Ovo je bitno naglasiti da se ne bi zanemarila jedna Hristova priroda na uštrb druge. Jer, upravo je to bilo pitanje ikonoboraca kako predstaviti dve prirode Hrista? Pravoslavni tvrde da nikada nisu pomišljali da predstave bilo Božansku bilo čovečansku prirodu Hrista. Oni su kako kažu „...predstavljali Njegovu Ličnost, Ličnost Bogo-čoveka, koja u sebi nerazdeljivo i nesliveno sjedinjuje obe prirode”.⁴³ Jer, ikona Hrista opisuje Njegov ljudski lik u kome se pretpostavlja i Njegovo Božanstvo.

Ovo je hristološki argument. Njega su branitelji ikona koristili, a koriste ga i danas, kao objašnjenje da je ikonopoštovanje utemeljeno na Svetom pismu.

Dogmatsko pitanje opravdanosti o mogućnosti slikanja Boga Oca

Priroda Božija se ne može prikazati, jer je Njegova suština nedokučiva i nesaznatljiva. Monah Grigorije Krug piše „Ne samo da nisu mogući pokušaji da se Bog prikaže u Svojem suštastvu, već nijedno od određenja ne može da obuhvati i da izrazi suštinu Božiju, ona nije dostupna čovečijem umu, ona je ”nepristupačni primrak suštine Božije”.⁴⁴ Verovatno je ovo pitanje koje izaziva najviše sumnje i polemike u ikonologiji. Leonid Uspenski priznaje da ljudska misao nije uvek bila na visini istinske teologije, kao što ni umetničko stvaranje nije bilo na visini istinskoga ikonopisa. Iz tog razloga pored mnogih grešaka često se susreće lik Boga Oca, koji se raširio u pravoslavnom svetu od 17. veka.

Još su se oci Sedmog vaseljenskog sabora suprostavili potpunoj neizobrazivosti Boga Oca, koji je neopisiv i nevidiv. I Jovan Damaskin i Teodor Studit, koji su bili veliki pobornici poštovanja ikona, odbacuju mogućnost izobražavanja lika Boga Oca. Kao ključni argument navodi se odgovor pape Grigorija II imperatoru Lavu III Isavrijancu gde kaže: „Zašto mi ne izobražavamo Oca Gospoda našeg Isusa Hrista? Zato što ga nismo videli(...).

42. Skliris, 2004: 100.

43. Uspenski, 2000: 106.

44. Krug, 2003: 21.

Da smo ga videli i poznali kao što smo poznali i videli Njegovog Sina, mi bismo se postarali da ga opišemo i slikarski izobrazimo”.⁴⁵

Prema pravoslavnima, jedini svetopisamski ključ za razumevanje slikanja Svete Trojice nalazi se u Jovanovom Evangelju gde se Otac poznaje Sinom (Jov 12:45) „*ko je video mene vidi Onoga koji me je poslao*” i Jov 14:9 „*ko je video mene video je Oca*”.

Smatram da ovako svetopisamski utemeljen i bogoslovski protumačen dogmat ne protivreči biblijskom učenju. Međutim, crkvena praksa nažalost pokazuje sasvim drugačiju stvarnost. Izazvana heterodoksijom pravoslavna crkva je sazvala Moskovski sabor (1655.g.) gde je bila primorana da donese zabranu ikone Boga Oca⁴⁶. Pitanju o izobrazivosti Boga Oca je bilo posvećeno celo 43. poglavlje Moskovskog sabora gde se kaže „Zapovedamo da se od sada obraz Gospoda Savaota više ne slika na osnovu ružnih i nepriličnih viđenja. Jer Savaota (tj. Oca) niko nikada nije video u ploti. Jedino je Hristos viđen u ploti, zbog čega se živopiše, tj. izobražava u telu, a ne po Božanstvu”.⁴⁷ Cela zabrana Moskovskog sabora ima karakter upozorenja.

I pored ovakve kategorične zabrane Moskovskog sabora, ne samo da se nastavilo izobražavanje Boga Oca u pravoslavnoj crkvenoj praksi nego je i počelo da se opravdava svetopisamskim proročkim viđenjima.

Takvo mišljenje nalazim kod Lazara Mirkovića u njegovoj *Pravoslavnoj liturgiji*⁴⁸ gde on uopšte nedovodi u pitanje mogućnost izobražavanja Boga Oca. Naime, prema Mirkoviću Bog Otac se slika u sva tri lica zajedno ili svako lice za sebe. Argumentirajući ovo navodi podatak da se Bog Otac od 11. veka slika prema rečima proroka Danila (Dan 7:9) „*Gledah dokle se postaviše prijestoli, i starac sjede, na kom bješe odijelo bijelo kao snijeg, i kosa na glavi kao čista vuna, prijesto mu bijaše kao plamen ognjeni, točkovi mu kao oganj razgorio*”. Na osnovu ovog stiha Mirković kaže da se Bog Otac u crkvenoj praksi „slikao kao starac koji sedi na prestolu, a u desnoj ruci drži skiptar, znak večne moći i pravednog vladanja svetom, ili kako sedi na zemaljskoj lopti a oko glave ima istostran trokut, znak trojičnog Boga”.⁴⁹

45. Uspenski, 106.

46. Ovaj sabor, u potpunosti odbacuje mogućnost izobražavanja lika Boga Oca, izuzimajući jedino izobraženje Apokalipse, gde je lik Boga Oca dozvoljeno izobraziti zbog „tamošnjih viđenja” Boga Oca kao starca Danima prilikom Otkrivenja.

47. Uspenski, 264.

48. Vidi: Mirković, 1982:176.

49. *Ibid* 176.

Ovakav stav iznosi i Sergije Bulgakov u svom delu *Ikona i ikono-poštovanje, Dogmatski ogled* u kojem Bulgakov ne poriče bogoslovsku neizobrazivost Boga Oca. Naime, on smatra da učenje otaca kao i Sveto pismo svedoče o neizobrazivosti Boga Oca. Pa ipak, Njegovo izobražavanje smatra sasvim normalnom pojavom jer „istovremeno pismo pripoveda o viđenju Boga Oca kod proroka Danila, dok oci istinu o prvom licu Svete Trojice izražavaju u formi antropomorfni predstava (Otac...). To daje, u očima autora, umetnosti mogućnost da tu istinu učine „očiglednom”⁵⁰. Izobrazivost Prvog Lica Svete Trojice Bulgakov zasniva na činjenici da je čovek stvoren na sliku Božiju (1. Moj 1:27). Stoga, on zaključuje „naša spoznaja o Bogu prirodno treba da poprimi antropomorfni karakter”.⁵¹ Prema, njemu mi Boga spoznajemo samo u odnosu prema nama samima i iz toga razloga izobražavanje je normalna i opravdana pojava. Jer kako kaže „Bog nam se otkriva – mnogočasno i mnogovrsno – rečju, delovanjem i u likovima. Reč Božija, ukoliko se javila čoveku i ”sa čovekom živi”, može da bude izobraziva, mada, razume se, nikada ne može da bude adekvatno, savršeno izobrazljena”.⁵²

Prikazom i analizom ovih različitih bogoslovskih teorija i teoloških spekulacija po pitanju izobrazivosti Boga Oca, zaključujem, da ovako neusaglašeni i protivrečni stavovi su direktno prouzrokovali odstupanje od kanonski definisanog dogmata. Iz tog razloga i danas se u crkvenoj praksi Pravoslavne crkve mogu videti ikone Boga Oca. Očigledno je da ne postoji biblijsko-teološka saglasnost među samim teolozima i sveštenstvom Pravoslavne crkve, koja se odražava i na obrazovanost laika u crkvi. Dok se jedni čvrsto drže svedočanstva Jovana Bogoslova i evanđeliste; da Boga niko nikad nije video. Drugi, svoje teorije krajnje racionalizuju i retorički savršeno obrazlažu.

Simbolika izobražavanja Duha Svetog

Pitanje izobražavanja Duha Svetog je izazivalo najmanje kontraverzi u ikonoboračkom periodu.

50. Uspenski, 2000: 277.

51. *Ibid* 277.

52. Bulgakov, 1998: 65.

Kod trećeg lica Svete Trojice, Duha Svetog ostala je simbolika na osnovu podataka iz Svetog Pisma koje nalazimo u rečima Evanđelista Mateja (3:16) „*I krstivši se Isus iziđe odmah iz vode; i gle otvoriše mu se nebesa i vidje Duha Božijega gdje silazi kao golub i dođe na njega*”, Marka (1:10.) „*I odmah izlazeći iz vode vidje nebo gdje se otvori, i Duh kao golub siđe na nj*” i Luke (3:22.) „*I siđe na nj Duh sveti u tjelesnom obliku kao golub, i ču se glas s neba govoreći...*” pri Hristovom krštenju gde se Duh Sveti najčešće slika u obliku goluba sa raširenim krilima. Dok se na Pedesetnici „*I pokazaše im se razdeljeni jezici kao ognjeni; i sjede po jedan na svakog od njih*” (Dela 2:3.) slika u vidu ognjenih jezika. Treba reći da Duh Sveti u pravoslavnom ikonopisu nigde ne dolazi sam kao božansko lice, nego uvek zajedno sa ostalim božanskim licima ili u simboličkim znacima.

Sva Tri božanska Lica Svete Trojice zajedno se slikaju tako, da s desne strane Bogu Ocu koji se slika kao starac sa skiptrom u ruci, sedi Bog Sin, Isus Hristos (Dela 7:55, Mat 22:44.) koji desnom rukom blagosilja, a u levoj ruci drži knjigu Evanđelja. Iznad Njih lebdi Duh Sveti u obliku goluba, a ispod Njih se nalazi zemaljska kugla.

Zaključak

Iz dosad rečenog može se videti, da je upotreba i značenje ikone izazivalo razne kontraverze i međucrkvene sukobe u istoriji crkve. Istini na volju bilo je raznih pokušaja da se iznađu kompromisna rešenja između ikonodula i ikonoklasta ali često bezuspešno. Ideja rada mi je bila da sagledam biblijsko-teološka promišljanja o odnosu ikone i Svetog pisma.

Stoga, sam u radu govorio o mestu i ulozi ikone u patrističkom razdoblju sa naglaskom na Sedmi vasiljenski sabor, kao i o ikonoborstvu tog vremena. Nadalje, sam razmotrio svetopisamski temelj izobražavanja Svete Trojice i dogmatsko pitanje opravdanosti slikanja Boga Oca.

Mišljenja sam da „ovako kanonski definisano i bogoslovski protumačeno ... shvatanje ikone i njene uloge ne protivreči biblijskom učenju. Međutim, ostaje otvoreno pitanje u kojoj meri širi pravoslavni sloj vernika u stanju (duhovno i spoznajno) da ga u praksi ispoštuje”⁵³.

53. Popadić, 2002: 12.

Ovo je bila bojazan ikonoklasta onog vremena kao što je i mnogih protestantskih denominacija danas.

Svi oni koji iskreno žele da upoznaju pravoslavlje u njegovom izvornom smislu moraju otvoriti prozor prema istoku. Za obe strane ikonoklasta i ikonodula nužno je obraćenje i zaokret u mišljenju, međusobno opraštanje i pomirenje. Obraćenje u srcima može biti potaknuto samo Duhom Svetim. Zato je bitno da se svi vratimo Hristovoj prvosveštenskoj molitvi za Duha jedinstva (Jov 17:21.). Jer, On je Hristos zajedništva.

Stoga, na crkvi je danas da radikalno poslušati Božju Reč i izgrađuje jedinstvo unutar nje same. Zadatak vernih danas je da grade toleranciju i međusobno poštovanje različitih izraza hrišćanske vere. Dakle, budimo deo Hristove crkve koja će ovom svetu komunicirati mir i razumevanje. Ne dozvolimo nove ikonoboračke pohode i recidive prošlosti! Budimo mirotvorci, jer će se oni zvati sinovi Božji! (Mat 5:10.).

CITIRANA DELA

Bigović, Radovan

2000 Crkva i društvo. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.

Bulgakov, Sergije

1998 Ikona i ikonopoštovanje: dogmatički ogled. Beograd: Istočnik.

Brija, Jovan

1999 Rečnik pravoslavne teologije. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.

Mirković, Lazar

1982 Pravoslavna liturgika. Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve.

Uspenski, Leonid

2000 Teologija ikone. Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar.

Ostrogorski, Georgije 1969

1996 Istorija Vizantije. Beograd: Prosveta.

Popović, Jevsević

- 1912 Opća crkvena istorija. Knjiga I. Sremski Karlovci: Jovan Živković i Mojsije Stojkov.

Popadić, Dimitrije

- 2002 Svetosavski primer kontekstualizacije Evandjelja. Novi Sad: MBM-plas.

Popadić, Dimitrije

- 2002 Teološki časopis br. 3. Novi Sad: Teološki fakultet-Novu Sad.

Srbulj, Jovan

- 2004 Pravoslavlje i umetnost. Beograd: Neanika.

Kalvin, Žan (Calvin, Jean)

- 1996 Nauk hrišćanske vere. Novi Sad: Izdavačka Knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.

Kartašov, Vladimirović, Anton

- 1995 Vaselenski Sabori II tom. Beograd: Fideb-Izdavačka ustanova Eparhije banatske, Vladičanski dvor, Vršac.

Krug, Grigorije

- 2003 Ikona. Vrnjačka Banja: Bratsvo Sv. Simeona Mirotočivog.

Šmeman, Aleksandar

- 1994 Istorijski put pravoslavlja. Cetinje: Mitropolija cetinjska Atos.

Stanka Jerosimić

ONTOLOGIJA LIČNOSTI JOVANA ZIZJULASA

Ovaj rad Stanke Jerosimić, studenta TF-NS-a, prvobitno je napisan kao njen seminarski rad, iz predmeta antropologija kod prof. dr Dimitrija Popadića, a zatim i objavljen u časopisu „Istočnik”, Beograd, 2005. god, broj 53-54 (str. 39-61).

Mitropolit pergamski Jovan D. Zizjulas (1931-) se smatra jednim od najuticajnijih i najdubljih pravoslavnih teologa našeg vremena.¹ Njegova teološka misao se velikim delom oslanja na učenja grčkih Otaca (posebno kapadokijskih), ali je on objedinio neka od tih učenja i prozeo ih svojim teološkim uvidima. Tako smo dobili njegovu sistematsku teologiju koju je izložio u više poznatih eseja.² Iako su pitanja crkve i euharistije u žiži njegove teologije, ceo teološki sistem počiva na ontologiji,³ i to na ontologiji ličnosti.⁴

Nas će pre svega zanimati njegova antropologija.⁵ Iako postoje primedbe da su pojedini zaključci suviše apstraktni kada govori o ličnosti čoveka,⁶ ontološka osnova daje teološkoj antropologiji dubinu, snagu i

1. Vidi: Ziziulas, 1998: 5, Williams, 2002: 125, Melissaris, 1999.

2. Najpoznatija knjiga eseja objavljena na engleskom jeziku (1985. godine) je *Being as Communion* (*Biće kao zajedničarenje* ili *Biće kao zajednica*, različiti su prevodi). Još dva važna rada prevedena su kod nas sa engleskog (Ziziulas, 1993 i Ziziulas, 1998), a prevedena je sa grčkog i knjiga njegovih predavanja (Zizjulas, 2001).

3. *Ontologija*, grana metafizike, bavi se bićem kao bićem. Izvedena je iz grčke reči za biće (*to on*). U njenom tradicionalnom smislu to je filozofija koja govori o apsolutu, o prirodi postojanja i kategorijalnoj strukturi realnosti. Zizjulas je navodi kao „...oblast filozofije (i teologije) u kojoj je pitanje *bića* postavljeno manje-više u istom onom smislu u kojem je bilo i po prvi put postavljeno u drevnoj grčkoj filozofiji...” (Zizulas, 1993: 51).

4. Da na ontologiji ličnosti počiva celokupno njegovo bogoslovlje, vidi se i po tome što zbirku eseja *Being as Communion* počinje odeljkom *Ličnosnost i biće*.

5. Zanimajući se za ontologiju ličnosti, dotaći ćemo se drugih oblasti Zizjulasove teološke misli (npr. hristologije) samo ukoliko su povezane sa njom. Treba pomenuti da postoje radovi u kojima se dovode u pitanje neka njegova tumačenja tekstova na koje se oslanja (Otaca). Npr. Turcescu, 2002. Međutim, mi ćemo se baviti samo *njegovim* teološkim sistemom.

6. Npr. Russell, 2003: 185.

lepotu.⁷ Učenje o čoveku kao ličnosti proističe iz učenja o Trojici, zato je neophodno prvo opisati ličnost Boga, a zatim ličnost čoveka. Nakon toga kritički ćemo se osvrnuti na antropološke aspekte njegovog razumevanja ličnosti.

Zasnivanje ontologije ličnosti⁸

Ontologiju ličnosti Zizjulas zasniva na temelju biblijskog otkrivenja Boga, i razumevanju istog od strane grčkih hrišćanskih Otaca. Za razliku od drevne grčke misli, koja je svet poimala kao nešto neuslovljeno, večno postojeće, u kojem postoji dato pojedinačno koje nije i ne može biti primarni uzrok bića, biblijsko mišljenje je, prema njemu, temeljno drugačije. Učenje o *creatio ex nihilo* navelo je hrišćanske Oce da uvedu radikalnu promenu u grčku ontologiju. Bog kao ličnost ima ontološki prioritet nad svim stvaranjem. On nije vezan svetom, On je slobodan od njega, On ga je stvorio. Prema tome, bilo je potrebno ontologiju staviti van sveta – u Boga. To je bila drastična revizija filozofskog mišljenja.⁹ Time je svet sa postojećim stvarima učinjen proizvodom slobode.

Za Bibliju uvek postoje konkretna bića, a ne neka suština koja im prethodi. To se odnosi i na Boga.¹⁰ Premda jevrejska misao Staroga Zaveta nema ontologije koju bi ponudila,¹¹ Zizjulas ontologiju personalnosti izvodi iz biblijske izjave „Ja sam onaj koji jesam”.¹² Prema njemu, to znači da sama

7. O ličnosti se mnogo govori u okvirima psihologije, književnosti kao i savremene filozofije, ali retko sa stanovišta ontologije. U savremenom mišljenju ontologičnost nije prisutna (Zizjulas, 1993: 51). Međutim, razlikujući ljudsku ličnost (engl. *personality*) kao skup atributa koji se manifestuju u ponašanju, i sa druge strane, srži ljudskog sopstva kao ličnog bića koji je stvoren po slici Božijoj, pojedini savremeni teolozi su dali primat istraživanju ovog drugog, tj. ličnosti (engl. *personhood*). Tako, na primer, teolog Rej Anderson kaže u uvodu svoje knjige *On being Human (O biću čoveka)* da je on pre svega zainteresovan za ontičko, a ne noetičko (Anderson, 2000: vii). Ontologija ličnosti je, verujem, srž teološke antropologije.

8. Vidi: Zizioulas, 1993 i Zizioulas, 2002: 27-49.

9. Zizioulas, 1993: 51. Tu pre svega misli na klasičnu grčku ontologiju.

10. Prema Zizjulasu, Bog nije neka suština (*ousia*) ili princip, već je On ličnost (odnosno Trojica). Suština je zajednička trima ličnostima Trojice, ali ontološki ne prethodi (o tome nešto kasnije).

11. Zizioulas, 1993: 53.

12. *Ibid.*: 54. Verujem da se ovaj iskaz odnosi na tekst iz Izl 3: 14. Bukvalno bi se mogao prevesti sa: „Jesam koji jesam”.

ličnost *jeste*.¹³ Ličnost više nije nešto što se dodaje biću, već je *ona sama* biće. Osim toga, budući da ona konstituiše biće, ona omogućava da entiteti *budu* entiteti (ona je „uzrok” bića).¹⁴

„Ko” je, prema Zizjulasu, neka vrsta poziva na određenje, žudnja za saznanjem u najtemeljnijem smislu. Čovek je suočen sa *datim* svetom, čime mu je nametnuto samoistraživanje u odnosu na ono već bivstvujuće „oko” njega. Pojam *biti* ili *jesam* vezan je za čovekov vapaj za sigurnošću, za temeljem, za postojanošću. Mi smo suočeni sa dve osnovne činjenice: činjenice da oduvek nismo bili tu, i činjenice da stvari iščezavaju, da one nisu uvek tu. Tvrđenje da postoji *biće* je „pobednički usklik ... u najdubljem smislu obznanjivanja bića kao pobeđe nad ne-bićem. To je istovremeno vapaj skrivene strepnje pred licem ne-bića, ili pred smrtnom pretnjom.”¹⁵ Sa druge strane, činilac „ja” ili „ti” je vapaj za *posebnošću*. Jer druga bića jesu, ali nisu ono što sam ja. Tu vidimo neponovljivost bića: niko drugi nije *ja* (ili *ti*), i nikad i ne može biti! Personalna ontologija je, dakle, potvrda metafizičnosti *konkretnog*.¹⁶ Međutim, kako kaže Zizjulas, „ako na pitanje ‘Ko sam ja?’ jednostavno odgovorimo ‘Ja sam smrtno biće’, izgubićemo apsolutnost činioca ‘Ja’ i time ga svesti na nešto zamenljivo. To može biti učinjeno, ali će se istovremeno pokazati problematičnost personalne ontologije.”¹⁷

Još jedna pretpostavka za ontologiju ličnosti je uvođenje saodnošenja (engl. relationality) kao ontološke kategorije. „Nema pravog bića bez zajedničarenja.”¹⁸ Prema Zizjulasu ličnost se konstituiše kroz zajedničarenje (engl. communion), i neodvojiva je od njega. To se prvo odnosi na Božansku ličnost, a zatim i na čoveka. Budući da je Bog jedina prava ličnost, jedino u Bogu konkretno biće može biti ontološki utemeljeno zbog toga što je

13. Zizioulas, 1993: 54.

14. Zizioulas, 2002: 39.

15. Zizioulas, 1993: 52.

16. Kada konkretno (pojedinačno biće) nije apsolutno u metafizičkom smislu, tj. kada Biće traje uvek, a pojedinačna bića nestaju (kao što je to bilo kod Grka), personalna ontologija je nemoguća. Grčka misao je bila u suštini ne-personalna (Zizioulas, 2002: 27). Na primer, platonistički shvaćena duša ljudskog bića može biti reinkarnirana u drugim bićima, čime se ne može reći da postoji opstanak konkretnoga, tj. ličnosti. I kod Aristotela smrt kompletno ukida konkretnu „individualnost” (Zizioulas, 2002: 28, Zizioulas, 1993: 53). Međutim, personalno *ja* podrazumeva da se ono ne može zameniti sa drugim. Pojedinačno je *uzrokujuće*, a ne neka ontološka izvednica.¹⁶

17. Zizioulas, 1993: 52.

18. Zizioulas, 2002: 18.

„saodnošenje sa Njim postojano i neraskidivo”.¹⁹ To bi značilo da ako želimo konkretno biće (npr. čoveka) da ugradimo u ontologiju, neophodno je uvođenje saodnošenja sa drugim konkretnim bićem (Bogom) koje je večno i nepromenljivo. Odnosnost koja se ovde uvodi nije pojam psihološke već ontološke prirode. Ona je srž same ličnosti, a ličnost je, pak, biće; ali je to biće učinjeno saodnošajnim i nije tek samo zasebna individua. Po Zizjulasu, „personalni identitet je potpuno izgubljen ako je izolovan jer je njegov ontološki uslov upravo saodnošajnost”.²⁰ Konkretno biće se konstituiše kao ontološki neusitnjeno jer je za svako drugo bivstvujuće njegovo biti nemislivo mimo odnošenja sa njim. Ovo uslovljava stvarnost pojavljivanja zajednice u kojoj će svako biti afirmisan kao neponovljiv i kao drugime nezamenljiv – imajući pri tom ontološku neponovljivost jer je svo biće koje je ovde u pitanju zavisno od neraskidivog karaktera njegovih saodnošenja. Akoli definišemo ljubav ontološkim terminima (tj. kao saodnošenje koje tvori apsolutne i neponovljive identitete), ovde moramo govoriti o ontologiji ljubavi kao zameni za ontologiju suštine (νοια), tj. moramo ljubavi pripisati ulogu koja je bila pripisivana suštini u klasičnoj ontologiji.²¹

Prema tome, svaka ličnost (u kontrastu sa individuum) se konstituiše u pokretu zajedničarenja, a to je ljubav. I ona bez ljubavi ne može postojati, jer je to ono u čemu se ona kreće. Međutim, nije tu reč o bilo kakvoj zajednici, već o onoj koju obrazuju konkretne i *slobodne* ličnosti. Pravo biće potiče samo od ličnosti koja voli slobodno.²²

Posledica ovakve ontologije je da naša ličnost ima *metafizičku* potrebu za apsolutnim bićem. Drugim rečima, čovek Bogu teži najdublje moguće, iz srži svog postojanja, kao ka onome u kome je ontološki utemeljena. „Čovek nastoji da bude Bog jer su pretpostavke zasnivanja ontologije personalnosti prisutne jedino u Bogu.”²³ Zbog toga je, pre opisivanja ličnosti čoveka, neophodno opisati biće Boga.

19. Zizioulas, 1993: 55.

20. *Ibid.*: 57.

21. *Ibid.*: 55.

22. Zizioulas, 2002: 18.

23. Zizioulas, 1993: 55. Važno je naglasiti da on pojam ličnosti pozajmljuje iz trojičnog bogoslovlja i prenosi ga na čoveka. „Dogmat o Svetoj Trojici ima toliko veliku važnost upravo zato što rasvetljava samo čovekovo biće.” (Zizjulas, 2001: 215).

Biće Boga

Koncept ličnosti sa njenim ontološkim sadržajem istorijski je nastao iz pokušaja unutar Crkve da se vera u Trojedinog Boga ontološki izrazi. Naime, konstantni kontakt između hrišćanstva i grčke filosofije postavio je problem interpretacije hrišćanske vere na način koji bi zadovoljio grčku misao. Grčki Oci su biblijski pogled na Boga pokušali izraziti jezikom grčke misli koja je oduvek bila zainteresovana za ontologiju. Tako je nastala ontologija ličnosti.²⁴

Od vremena Tertulijana važila je 'formula' za Boga: *una substantia, tres personae* (grč. *mia ousia, tria prosopa*, u mogućem prevodu: jedna suština, tri lica).²⁵ Ona nije bila prihvaćena na Istoku zato što je terminu *persona* nedostajao ontološki sadržaj, pa se moglo shvatiti da su tri Lica Boga samo tri uloge koje On igra.²⁶ Već u vreme Origena je na Istoku korišćen termin *ipostasi* za Svetu Trojicu.²⁷ Međutim, postojala je opasnost da se ovo shvati triteistički zbog tadašnjeg poistovećivanja *ipostasi* sa *supstancijom*.²⁸ Iz pokušaja da se pripiše ontološki sadržaj *svakoj* osobi Svete Trojice, a da se ostane unutar monoteizma, došlo je do identifikacije ipostasi sa *ličnosti*.

Napori kapadokijskih Otaca da formulišu teologiju Trojičnog Boga, vodili su postavljanju ontologije ličnosti. Oni su promenili grčko monističko teološko gledište identifikujući ipostas (*hypostasis*), koja je dugo vremena pre

24. Vidi: Zizioulas, 2002: 35.

25. *Ibid.*: 37, 40. Grč. οὐσία (lat. *substantia*) se tradicionalno kod Grka smatrala osnovnim ontološkim pojmom, sa opštim značenjem bića ili suštine. Sa druge strane, *prosopa* (lat. *persona*) kod Grka nije imala ontološku težinu, i korišćena je u kontekstu pozorišta ili u svakodnevnom životu sa značenjem lica, uloge ili maske. Inače, ovaj iskaz o Bogu je tumačen u istoriji hrišćanske misli na različite načine. Ontološki gledano postoje tri mogućnosti: da Božija suština ima ontološki primat nad Licima, zatim da Lica imaju prvenstvo nad Njegovom suštinom, i na kraju jednakost oba.

26. Savelijanstvo „je učilo da Lica Svete Trojice ne poseduju potpunu ontološku ipostas, nego da svako od njih ima po jednu ulogu koju igra.” (Zizjulas, 2001: 208, 209).

27. „*Ipostas* označava da nešto ili neko zaista postoji, da istinski poseduje svoje stvarno biće... Ipostas je ono što nekome ili nečemu daje potpun ontološki sadržaj.” (Zizjulas, 2001: 208).

28. Da se ipostas koristila kao sinonim za suštinu (*supstanciju*), vidi se po rečima Sv. Atanasija: „*hypostasis* je *ousia* i nema drugog značenja osim bića (*to on*) samog...” (Zizioulas, 2002: 36, fus. 23). Istorija odnosa pojmova *supstancija* i *ipostasi* je vrlo komplikovana. Zizjulas poziva na detaljniju studiju ovog problema (Zizioulas, 2002: 36-38).

toga bila istovetna sa supstancijom (ousia-om), sa ličnosti (prosopon).²⁹ Tvrdjenje da Bog prvo jeste po svojoj suštini, a da je tek onda ličnost (ne u vremenskom već ontološkom smislu), locira ontološki princip božanstva na nivo supstancije.³⁰ Identifikacija ipostasi sa ličnosti ukida ovakvu ontologiju. „Sveta Trojica je primordijalni ontološki koncept a ne pojam koji se nadodaje na božansku supstanciju ili da sledi iz nje.”³¹

„Supstancija Boga, ‘Bog’, nema ontološki sadržaj, nema pravo biće, izvan zajedništva.”³² Prema tome, govoriti o jednom Bogu znači govoriti o zajedništvu koje Bog jeste.³³

Jedino Bog može da tvrdi da je Lično Biće u istinskom smislu („Ja sam onaj koji jesam”).

„On je jedino Biće koje, u apsolutnom smislu, jeste ‘ono samo’: to će reći, *posebno*, ali, čija se posebnost ustanovljuje u punoj ontološkoj slobodi. Drugim rečima, ne zahvaljujući Njegovim granicama (On je ‘neshvatljiv’,

29. Ukratko, bogoslovski doprinos kapadokijskih Otaca (Vasilije Veliki, Grigorije iz Nazijaniza i Grigorije iz Nise), prema Zizjulasu, sastoji se u poistovećenju izraza ipostas i izraza ličnost, zatim u značenju ove promene čime je ličnost zadobila ontološki sadržaj (svakom Licu Svete Trojice su dali potpunu ontološku ipostas) i da Ličnost Oca predstavlja *uzrok* postojanja Boga (videti npr. Zizjulas 2001: 208, 209). Stvaranje ontologije ličnosti je, prema Zizjulasu, možda najveće filozofsko dostignuće patrističke misli (Zizioulas, 2002: 16).

30. Prema Zizjulasu, to je slučaj u Zapadnoj hrišćanskoj tradiciji (najviše navodi Avgustina), i nekih na Istoku u moderno vreme (Zizioulas, 2002: 17, 40).

31. Zizioulas 2002: 17. Bog Otac je uzrok (*aitia*) Sina i Duha, prema tome uzrok božanskog bića i trojičnog jedinstva. Otac, dakle, ne postoji sam, već u zajedništvu sa Sinom i Duhom; Oni su pretpostavke Njegovog identiteta i egzistencije (npr. On je Otac samo ukoliko postoji Sin); Stoga, kroz Sina i Duha se konstituiše Njegova ličnost. Sin i Duh postoje samo kroz Oca. Neki teolozi u ovome vide asimetrično-recipročni odnos između jednog i ostala dva (videti Volf, 1998: 78, 79). Njegova ličnost je, prema tome, u osnovi relaciona i postoji samo u zajedništvu. Međutim, Trojično zajedništvo postoji kroz ekstatički karakter Oca (Zizioulas 2002: 44, 45). „...kada kažemo da Bog *jeste*, mi ne ukazujemo na biće kao biće već na - Oca, a to je termin koji označava biće u smislu ipostasi, odnosno Ličnosti.” (Zizioulas, 1998: 50). Svaka Ličnost je nosilac celokupne suštine Božije. Okviri ovog rada ne dozvoljavaju temeljnije razmatranje pitanja Trojice kod Zizjulasa.

32. Zizioulas, 2002: 17. I inače, „Jedna ličnost jednako je nijedna ličnost” (Zizjulas, 2001: 59). Zizjulas dodaje da je po učenju zapadne teologije moguće govoriti o *jednoj* ličnosti, ali to je po njemu onda samo individua, a ne ličnost.

33. Iako je zajedničarenje ono koje čini da biće „bude”, ono nije neka zamena za supstanciju, ono ne postoji samo po sebi: Otac je njen „uzrok” (Zizioulas, 2002:17). Međutim, Oca nema bez zajednice sa Sinom i Duhom, tako da je nemoguće reći da Otac ontološki prethodi (zajedničarenju).

‘nepodeljiv’ itd.), već putem Njegovog ekstasisa zajedničarenja (On je večno Trojica i ljubav) koji ga čini jedinstvenim i neophodnim.”³⁴

U iskazu da sam Bog jeste ljubav, Zizjulas ljubav vidi kao ontološku, a ne moralnu kategoriju. Sve Božije karakteristike su izvedive iz Njegove Ličnosti; one ne karakterišu Božije biće već su identične sa Njim.

Biće čoveka

Jedinstvena karakteristika čoveka je „opiranje da prihvati svoja stvarna ograničenja, i težnja da se vine iznad njih.”³⁵ „Stoga, ako pogledamo stvarnog čoveka našeg iskustva, onda se suočavamo sa činjenicom da većina čovekovih postupaka, svesno ili nesvesno, idu iznad njegovog stvarnog stanja. A to se dešava kroz pokret transcendiranja stvarnih ljudskih ograničenja.”³⁶ Zbog toga, prema Zizjulasu, „ostaje istina da je empirijski čovek u suštini „sirova građa” za zamišljaj ili stvaranje stvarnog čoveka. Mi od empirijskog čoveka tvorimo pravog čoveka tek kada ga stavimo u odnos prema određenoj viziji.”³⁷

Zizjulas odbacuje svaki supstancijalistički pristup čoveku.³⁸ Prema tome, svako definisanje čoveka kroz opisivanje njegovih svojstava, kao npr. da je on racionalno biće, promašuje cilj.³⁹ Prema njemu, postoje dve antropološke metode. Jedna je pokušaj da se na pitanje čoveka (i njegovih sposobnosti) odgovori introspektivnim kretanjem (zagledanjem u samog čoveka), a druga kada se čoveku pristupi u svetlu njegove sposobnosti da se

34. Ziziulas, 1998: 50.

35. *Ibid.*: 36.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. Helenska ontološka misao bila je usmerena na *suštastvo* stvari (grč. *ousia*, lat. *substantia*), na biće kao biće. Srednjevekovni sholastičari su oslanjajući se na helensku, pre svega Aristotelovu misao, o čoveku govorili kao o supstanciji koja poseduje neka vlastita svojstva. Osim toga, pojam čoveka obuhvatao je i potenciju koja je svojstvena (inherentna) njegovoj prirodi (na osnovu Aristotelove entelehije), koja ga čini sposobnim za beskonačno i sposobnim za Boga (videti npr. Ziziulas 1998: 40).³⁸

39. Uz to idu i svi oni pokušaji određivanja čovekovih sposobnosti koja pretpostavljaju pogled na čoveka kao supstanciju (npr. Ziziulas, 1998: 40; Zizjulas, 2001: 218-220). Supstancijalistički pristup čoveku je, prema njemu, doveo bogoslovlje do gledišta o prirodnoj besmrtnosti duše (jer kada bi to bilo tačno čovek po njemu ne bi osećao strah od smrti), do podele čoveka na telo i dušu, ili telo, dušu i duh. Čovek je ličnost, telo i duša čine ličnost čoveka i ne mogu se razdvojiti (Ziziulas, 1998: 67).

odnosi prema izvan-ljudskim stvarnostima.⁴⁰ Iako su Istok i Zapad prihvatili postojanje razlike između prirode Boga i čoveka, na Zapadu je uvek postojala sklonost da se na te dve prirode gleda iz ugla njihovih supstancija (njihovih posebnih svojstava) i „prerazvijenim interesovanjem za ono *šta se dešava čoveku kao čoveku*.”⁴¹ Tu se radi o pokušajima da se čoveku priđe tako što bi se introspektivno posmatrao.⁴² Zapadna misao je tako došla do shvatanja ličnosti kao individue („do jedinice obdarene intelektualnim, psihološkim i moralnim svojstvima, – usredištenim oko osovine svesti”).⁴³ Čovek je tako postao autonomno sopstvo.⁴⁴

Čovek je, prema Zizjulasu, ličnost. Ličnost može da se pojmi samo utoliko što se *odnosi-ka*. Takvo razumevanje ličnosti kao odnosne (relacione) kategorije nije novo, a u naše vreme je preovlađujuće za koncept ličnosti.⁴⁵ Prema njemu, „ličnost podrazumeva ‘otvorenost bića’, - čak i više od toga: *ek-stasis* bića, odnosno kretanje prema zajedničarenju (*communion*) koje vodi prevazilaženju granica ‘sopstva’ i tako ka *slobodi*.”⁴⁶ „...ličnost u svom ekstatičkom karakteru otkriva svoje biće na *saborni* (katoličanski) ... način. Stoga, bivajući ekstatična ona postaje *ipostatična* (*hypostatic*), odnosno nosilac svoje prirode u njenoj sveukupnosti (*totality*)”.⁴⁷ Stoga su dva osnovna vida ličnosti *ekstasis* i *hypostasis* (konkretan, jedinstven i neponovljiv entitet). Povezivanje ekstasisa (ekstaze) i ipostasi u ideji ličnosti „otkriva da je ličnost neposredno povezana sa ontologijom: ona nije svojstvo

40. Vidi: Ziziulas, 1998: 37.

41. *Ibid.*: 41.

42. *Ibid.*: 42.

43. *Ibid.*: 43.

44. *Ibid.*. Takvo čovekovo određenje je, prema njemu, bilo odlučujuće za posledice na svet u kome živimo. Budući individuum, određen svojom vlastitom supstancijom i naročito svojim intelektualnim sposobnostima, čovek je sebe izolovao od tvorevine kojoj pripada. Tu nedostaje kosmička dimenzija čoveka. „Čovek, u svom odnosu ka Bogu, sebe izdvaja iz prirode kao samovlasno sopstvo, kao da njegove sposobnosti i nesposobnosti nemaju nikakve veze sa onima sveukupnog kosmosa.” (Ziziulas, 1998: 43, fus. 7).

45. On sam o tome govori npr. u Ziziulas, 1998: 46, fus. 10. To kretanje se priznaje u teološkim krugovima na Zapadu kao opšta karakteristika savremene teološke misli (videti npr. Shults, 2003: 11-36; Russell 2003: 168).

46. Ziziulas, 1998: 46, 47.

47. *Ibid.*: 47. Zizjulas insistira na shvatanju ličnosti kao sveukupnosti prirode, a ne samo kao jednog njenog dela. To je važno zbog antropologije „Adama”, trijadološkog bogoslovlja i hristologije (Hristos kao „katoličanski”/„saborni” čovek).

koje se, da tako kažemo, naknadno pridodaje bićima, - nešto što bića 'imaju' ili pak 'nemaju', nego je *konstitutivna* za ono što se, konačno, može nazvati jednim 'bićem' (a being).⁴⁸

Patristička teologija vidi čoveka u svetlu dva „načina” njegovog postojanja: kao *ipostas biološkog postojanja* i *ipostas eklesijalnog postojanja*.⁴⁹ Ipostas biološkog postojanja se konstituše prilikom čovekovog začeca i rođenja. Ali ova ipostas pati od dve „strasti” koje uništavaju ličnost. Prva je *ontološka nužnost* (neizbežna vezanost za prirodne instinkte i zakone),⁵⁰ a druga je posledica prve: *individualizam*, koji vodi razgradnji ipostasi, tj. *smrti*. „Telo, koje je rođeno kao biološka ipostas, se ponaša kao tvrđava za ego, kao nova 'maska' koja sprečava ipostas da postane ličnost, to jest, od njenog potvrđivanja kao ljubav i sloboda.”⁵¹ Smrt je „prirodni” razvoj biološke ipostasi. Međutim, „Ovaj 'neuspeh' preživljavanja biološke 'ipostasi' nije rezultat neke stečene greške moralne vrste (prestupa), već *konstitucionalne izgradnje* ipostasi, to jest, biološkog čina nastavljanja vrste.”⁵² Zbog toga je pobjeda nad smrću, preživljavanje ličnosti, nezamislivo bez promene u načinu postojanja ipostasi, bez transcendencije biološke ipostasi.

Ipostas eklesijalnog postojanja, kao autentična ličnost, se konstituše „novim rođenjem”, krštenjem. Da bi ličnost izbegla ontološku nužnost, „njegova ipostas mora neizbežno biti ukorenjena, ili konstituisana, u ontološkoj realnosti koja ne pati od stvorenjskosti.”⁵³ To znači biti rođen „odozgo” (Jv 3: 3,7). To je dobra vest za čoveka. U tom oblikovanju prave ličnosti očuvava se i ekstatička i ipostasna dimenzija ličnosti (deo ipostasi je i telo), ali bez „strasti” ontološke nužnosti, individualizma i smrti. Hristologija nudi tu mogućnost. Prema tome, spasenje je identično realizaciji ličnosti

48. Zizioulas, 1998: 48.

49. Zizioulas, 2002: 49-65.

50. Na taj način čovek nije ontološki slobodan, a ako to pokuša biti suočava se sa nihilizmom (o tome nešto kasnije). Da dodamo još jedan važan iskaz u vezi sa ontološkom nužnosti: „Ova 'strast' je blisko povezana sa stvorenjskosti, to jest, sa činjenicom da se čovek kao ličnost suočava sa nužnošću postojanja.” (Zizioulas, 2002: 53, 54).

51. Zizioulas, 2002: 51.

52. *Ibid.*: 52. Na ovom mestu on tumači Maksima Ispovednika da on smatra biološki način prokreacije rezultatom Pada (*Ibid.*, fus.46). Na osnovu Mt 22:30, pravo biće čoveka je samo u njegovom eshatološkom stanju.

53. Zizioulas, 2002: 54.

čoveka. O tome ćemo opširnije govoriti nakon što opišemo neka kretanja u vezi sa ličnosti čoveka.

Prisustvo i poznanje ličnosti

Individua može da stvara razne korisne predmete, čak i one najvišeg tehnološkog kvaliteta, ali to još ne mora biti povezano sa ličnosnošću.⁵⁴ Stvaralaštvo ličnosti je takvo da kada posmatramo, slušamo ili koristimo dela nastala aktom stvaranja, otkrivamo neko postignuće ličnosti. Naime, dela nose pečat jedinstvenosti ličnosti, autentična su. Stoga, stvaralac, iako odsutan, pokazuje se da je prisutan kroz svoje delo. On *jeste* (u i kroz delo) premda *ne biva tamo* („prisutna” osoba *nije* tamo).⁵⁵ Postoje, dakle, dve mogućnosti koje su otvorene ontologiji.⁵⁶ Jedna je da biću koje je kao takvo prisutno (koje je data činjenica) pripišemo ontološki status; njegovo prisustvo je za nas „prisiljavajuće”. Druga je određivanje bića na osnovu njihovog prisustva koje se ustanovljava zahvaljujući ljubavi i slobodi. Takvo biće je ličnost. Ono može biti *prisutno* (ako želi da nam se otkrije) kroz svoje delo ili kroz našu zajednicu sa njim (ljubav), premda može biti *fizički odsutno*. Takva ontologija ne uzima zdravo za gotovo biće bilo kog bića, jer je biće istovetno ličnosti. Prema tome, dok je prisustvo bezličnih stvari (što za posmatrača nekada mogu biti i ljudi) dokazivo kroz umstveno ili čulno opažanje, prisustvo ličnosti je dokazivo kroz ljubav i slobodu (jer ličnost sebe otkriva kao prisustvo slobodnim prevazilaženjem granica u događaju zajedničarenja).⁵⁷ „Čak i kada je određena telom (kao što je slučaj sa čovekom) ličnost je posebna jedino kada se njeno prisustvo ustanovljuje u slobodi od vlastitih granica, kao biće koje je posebno zato što je jedinstveno i nezamenljivo u kontekstu zajedničarenja.”⁵⁸ Drugim rečima, ličnost *nije tu* čak i kada je fizički prisutna, ako nam se ne otkriva kao ličnost u zajedništvu

54. Ovaj odeljak napisan je uglavnom na osnovu Ziziulas, 1998: 51-74 i Zizjulas, 2001: 59-81.

55. Vidi: Ziziulas, 1998: 53.

56. *Ibid.*: 54.

57. Bogu se može pripisati posebnost, odnosno ontologija, nezavisno od prostorno-vremenskog konteksta („tela”).

58. Ziziulas, 1998: 56, fus. 18.

(jer ličnost nije predmet ili stvar).⁵⁹ Zizjulas citira Panenberga koji kaže da su ljudska bića „ličnosti samom činjenicom da nisu u celosti i sasvim postojeća za nas u njihovoj stvarnosti, nego da se odlikuju slobodom i, usled toga, ostaju sakrivena i izvan kontrole u sveukupnosti njihovog postojanja.”⁶⁰

Čovek stvara prisustvo naročito kroz umetnost i istoriju. Ono što čoveka čini istoričnim je ličnost. „‘Događaji’ koje čovek proizvodi kroz istoriju nose pečat slobode koja je inherentna ličnosti.”⁶¹ S druge strane, umetnost pokazuje da čovek nije zadovoljan prisustvom bića koja su mu data u svetu, već on želi, na Bogu sličan način, da bića prizna kao proizvode svoje slobodne volje.⁶²

Međutim, iako je prisustvo u odsustvu pojava vezana za ličnost čoveka, ekstatičko kretanje prema zajedničarenju je žudanje za *prisustvom bez odsustva*. Čovek zapravo ima strah od odsustva, od ništavila; on ima strah od budućnosti kojoj pretili ništavilo, a svestan je i odsustva u prošlosti (pre rođenja).⁶³ Čeznja za zajedničarenjem nije stvar psihologije već ontologije. Smrt je najtragičniji događaj ljudskog života jedino ako čoveka posmatramo iz ugla njegove ličnosti. Smrt je, u hrišćanskoj misli, najveći čovekov neprijatelj, jer je to, „zaprećivanje biću nebićem, - mogućnost da se ličnosnost pretvori u stvarstvenost.”⁶⁴ Zato strah od smrti isto nije stvar psihologije, već ontologije.

Stvaralaštvo i umetnost su odbrana ličnosti od smrti. Prevazilaženje smrti predstavlja žudnju koja je ukorenjena u čovekovoj ličnosti. Agonija ništavila u osnovi traži zajedničarenje. Smrt je došla čoveku kao egzistencijalna posledica prekida zajednice sa Bogom, kada je „postao sebi-usmeren (introverted), te kada je ekstatičko kretanje svoje ličnosti

59. Zizjulas je tu strog: ličnosti „*ne mogu* (kurziv S.J.) da postoje kao ... prisutne, odnosno priznate kao tu postojeće, time što bi nas prisilile da ih priznamo.” (Ziziulas, 1998: 55).

60. Ziziulas, 1998: 54, fus. 16.

61. *Ibid.*: 61.

62. *Ibid.*: 63.

63. Bolno odsustvo neprihvatljivo je za čoveka, on čezne za prisustvom i *uveren* je u njega uprkos odsustvu. „Stoga je čovek koji beži od otvorenog suočavanja sa pretnjom nepostojanja, i to pomoću raznih osiguranja (= ideala, etike itd.), - bliži bezverju nego što je to onaj koji ... nema nikakvu opredmećenu sigurnost na koju bi mogao da se osloni.” (Ziziulas, 1998: 66). To je zato što je „ličnost koja je postala ravnodušna prema problemu postojanja učinila ... presudan korak ka stvarstvenosti, a stvari nisu sposobne za veru.” (Ziziulas, 1998: 66).

64. Ziziulas, 1998: 67.

ograničio na stvoreni svet.”⁶⁵ U tome Zizjulas vidi *greh* idolopoklonstva: zajedničarenje samo sa stvorenim svetom. Grehom promenjeno ljudsko biće suočava se sa ništavilom (odsustvom), prirodnim ograničenjem u prostoru i vremenu, naročito kroz smrt koja sučeljava čoveka sa njegovom totalnom nesposobnošću.

Čovek je trebalo da ponudi tvorevini ipostasnu sabornost, da bude njen sveštenik. Zbog promene čovekovog ekstatičkog kretanja, „sva stvar uzdiše i tuži” (Rim 8: 22) čekajući izbavljenje, naše spasenje.⁶⁶ To je dovelo do rasparčavanja prirode, individualizacije bića i smrti.⁶⁷ Svako biće stoga zadobija svoj identitet u kontrastu sa drugim bićima. „Tako onaj ‘drugi’ postaje egzistencijalni kontrast mom vlastitom sopstvu: ‘moj pakao’ i ‘moj prvobitni greh’ (Sartre)”.⁶⁸

Do prave spoznaje čovek može doći jedino iz ljubavi.⁶⁹ Ali sada spoznaja prethodi ljubavi: „da bih se odnosio u zajedničarenju (= ljubavi), moram prvo da se odnosim na način kontrasta”.⁷⁰ Tako ja drugoga spoznajem prikupljanjem informacija o njemu, a ne putem ljubavi. U razdvajanju zajedničarenja i spoznanja Zizjulas vidi početak hipokrizije, dvoličnosti.⁷¹ Razlika između bića postala je podela.

Sloboda ličnosti

Ontologijom ličnosti rešava se problem slobode u grčkoj misli.⁷² Bog, kao ličnost *par excellence*, slobodna je osoba, On nije zavisao od sveta. I na

65. *Ibid.*: 69.

66. „*Ekstasis* ličnosti u situaciji palosti počinje da se opituje kao *apo-stasis* (udaljenost) između ličnosti i prirode.” (Ziziulas, 1998: 70).

67. Vidi: Ziziulas, 1998: 71, 72.

68. *Ibid.*: 71.

69. Neku ličnost ne mogu poznati na osnovu njenih osobina. Ako poznajem Boga zato što je dobar, ili zbog drugih Njegovih osobina, onda Ga ne poznajem kao ličnost. Poznajem Ga kao nekakav predmet sa odgovarajućim svojstvima, kao neku stvar. „...no ako se sutra pokaže da, sa gledišta svojstava, ta stvar nije onakakva kako smo očekivali, smesta se tvoja vera koleba i prestaje tvoj odnos sa Njim.” (Zizjulas, 2001: 59). Cilj bogopoznanja nije da sabiramo podatke o Njemu, već da Ga poznamo kao Oca. Ali da bih Ga spoznao kao Oca, treba da budem Njegov sin (Zizjulas, 2001: 62).⁶⁹

70. Ziziulas, 1998: 72.

71. Postalo je moguće razdvojiti misao od čina i lažirati istinu.

72. Naime, u grčkoj ontologiji, svet je potčinjen zakonima nužnosti, on je oduvek postojao i biće. Biće Boga i biće sveta formira neraskidivo jedinstvo, tako da je Bog vezan

osnovu te kreativne slobode Boga moguća je i sloboda ličnosti čoveka. Da je i dalje čovek ostao ličnost (uprkos Padu) vidimo po tome što se on nikako ne može osloboditi svoje slobode (ona je suštinski deo *imago Dei*).⁷³ Sloboda nije samo stvar izbora između dobra i zla, već je njen ontološki sadržaj u tome što čovek može odbiti svoje vlastito postojanje i može izabrati da postane stvar.⁷⁴

Govoreći o slobodi, Zizjulas primećuje da pošto se čovek svojom slobodom često okreće patnji, on pokazuje da je sposoban da prihvati svoju nesposobnost, da svoju slabost preokrene u snagu.⁷⁵ Iako nesrećan, čovek ostaje ličnost. On smatra da je jedini način prevazilaženja odsustva i smrti sloboda da pretrpimo (krst).

Imago Dei

Izložimo ukratko Zizjulasovo učenje o *imago Dei*. Za njega je *imago Dei* čovekova ličnost. Telo čoveka je nerazdvojivi vid ljudske ličnosti i zato ono učestvuje u *imago Dei* (čvrsto verovanje u vaskrsenje tela je jedino tako smisleno).⁷⁶ Reč *Dei* ima trijadološki smisao; zato se može reći da je čovek sazdan kao *imago Trinitatis*.⁷⁷ Suštinski deo *imago Dei* je sloboda. Bez nje čovek ne bi mogao ličiti na Boga.⁷⁸ „*Imago Dei* – odnosno čovekova ličnost” je grehom i sačuvan i uništen. Čovek može svoju ličnost da izopači, ali je ne može uništiti.⁷⁹ Zamisao o ličnosti se nalazi samo u Bogu i ljudska ličnost nikada nije zadovoljna sobom dok, u ovom pogledu, ne postane *imago Dei*. To je i veličina i tragedija čoveka.⁸⁰

ontološkom nužnosti za njega (Zizioulas, 2002:16). U takvoj koncepciji je nemoguće zasnovati ontologiju slobodne ličnosti. Za razliku od toga, u Bibliji Bog stvara *ex nihilo*, On je izvan i iznad sveta (svet je nešto drugo od Njega) koji je nastao Njegovom slobodnom voljom.

73. O slobodi. Vidi: Zizioulas 1998: 74 – 82; Zizioulas, 2002: 42 - 46.

74. Zizjulas dobro primećuje da alternativa postojanju (nepostojanje) nema ontološki sadržaj, jer se ona bavi bićem, a ne nebićem. „Sloboda stavlja na kušnju samo srce ontologije kao celine.” (Zizioulas, 1998: 75, fus. 37). Zizjulas dodaje da budući da jedino ličnost može stremiti ka uništenju, zlo je ličnosno (Zizioulas, 1998: 79).

75. Citira 2. Kor 12:10.

76. Vidi: Zizioulas, 1998: 68.

77. *Ibid.*: 102.

78. *Ibid.*: 75.

79. *Ibid.*: 70.

80. *Ibid.*: 50.

Tajna čoveka u svetlu Hrista

Budući da se greh otkriva u obliku izopačenja ličnosti, „hristologija ne treba da se ograniči na iskupljenje od greha, već da stremlji iznad toga: do čovekove sudbe shvaćene kao obraz Božiji u tvorevini.”⁸¹ Suština spasenja, jevanđelje ponuđeno čoveku, je *večni opstanak ličnosti* kao jedinstvene i neponovljive ipostasi. U Hristu, čovek učestvuje u zajedničarenju sa Ocem u Duhu i konstituise se kao ličnost „u i kroz onaj isti odnos sinovstva koji je konstituisao biće Hristovo.”⁸² Tako ljudska priroda u Hristu prevazilazi individualizaciju i postaje nova tvar. „U Hristu, dakle, svaki čovek zadobija *svoju* posebnost, *svoju* ipostas, *svoju* ličnost.”⁸³ Prema tome, Hristos ne stoji nasuprot svakom čoveku, već on konstituise ontološki temelj svakog čoveka.

Hristologija je jedini način ispunjenja čovekove žudnje za personalnošću. Isus Hristos je u istoriji realizovao ličnost i učinio je osnovom ipostasi svakog čoveka.⁸⁴ Zato što Spasiteljeva ipostas nije ipostas biološkog postojanja (već ipostas Sina Svete Trojice), hristologija nudi oslobođenje ipostasi od ontološke nužnosti. Da bi čovek dosegao ovu ontologiju personalnosti, neophodno je „novorođenje”. Jer, biološkim rođenjem postajemo ličnost koja je zavisna od (propadljive) prirode, a novim rođenjem postajemo kao bića utemeljeni u Večnom zadobijajući ipostasno postojanje deteta (sina) Božijeg. Dogod je čovek u vlasti prirode koja trpi posledice greha, njegov ontološki identitet sinovstva je prikriven. Kada „pobeda proždre smrt” čovek će iskusi istinsku ontologiju svoje ličnosti.

81. *Ibid.*: 83.

82. *Ibid.*: 87. Ono što konstituise Hristovo posebno biće je sinovski odnos između Oca i Sina u Duhu Svetom (Zizioulas, 1998: 87). Jedan isti odnos konstituise Hristovo biće bilo kad se radi o Njegovoj božanskoj ili o ljudskoj prirodi. „Njegova *Ličnost* je ta koja čini da božanska i ljudska priroda budu to posebno biće koje nazivamo Hristom.” (Zizioulas, 1998: 86). Time se razrešava dilema „božanska ili ljudska ličnost”, ili „božanska i ljudska ličnost” - on je jednostavno ličnost. Hristos je saborni čovek - jedan koji je istovremeno mnogi. On je jedan u svojoj sopstvenoj ipostasi, ali je i mnogi zato što isti odnos koji On ima sa Ocem postaje konstitutivan element ipostasi svih onih koji se konstituišu u Njemu. Biblijska zamisao o telu Hristovom time zadobija ontološki značaj (Zizioulas, 1998: 89). Krštenje je „primena na čoveštvo samog odnosa sinovstva koji postoji između Oca i Sina” (Zizioulas, 1998: 89; on citira između ostalog Gal 3: 27, mada može i šire: Gal 3: 26-28).

83. Zizioulas, 1998: 88.

84. Vidi: Zizioulas, 2002: 54.

„Hristos kao *pravi* Čovek, time što obnavlja zajedničarenje priroda u i kroz svoju ličnost, pretvara stvorenu oblast u prisustvo Boga. I otuda, svet zadobija svoju ekstatičku sabornost (=katoličanskost) time što se uzdiže u zajedničarenje sa Bogom kroz čoveka.”⁸⁵ Ljudska priroda je sad sposobna da Božije odsustvo u tvorevini preokrene u prisustvo. Smisao hristologije, kao oblasti *ostvarenja Božijeg prisustva u tvorevini*, je u prevladavanju smrti kao „akutnog ontološkog oblika odsustva”.⁸⁶

Jedan sasvim ontološki pojam, *parusija* (grč. *parousia*) označava jedan događaj - ponovni dolazak Hrista. Sama reč zapravo znači *prisustvo*. Verom u Hristovo konačno prisustvo i sadašnjim zajedničarenjem u Njemu, čovek ima nadu prevazilaženja svakog odsustva.

Kao opštu primedbu Ziziulas dodaje da „ako se Hristos uzme kao Čovek *par excellence*, onda bogoslovlje ne može da ne razvije veoma visoko gledište o čoveku. Čovek ne može da se odredi kao *simul justus et peccator*”, čak i ako to može da bude istinito kao psihološko iskustvo.”⁸⁷

85. Ziziulas, 1998: 103.

86. *Ibid.*: 91. Hristologija nudi ontologiji ovog sveta spasenje. Vaskrsenje naših tela zavisi od preobraženja sveukupne vaskrseljene i obrnuto (Ziziulas, 1998: 91, fus. 46). Hristologija ne nudi antropologiji Hrista kao model za oponašanje (*imitatio Christi*), jer bi to bilo od etičkog, ali ne i ontološkog značaja. Niti nudi Hrista kao žrtvu na zamenski način koji ne utiče ontološki na čovekovo biće. Ona bi tako mogla da odgovori na potrebe za oprostajem, ali ne i smrti (Ziziulas, 1998: 93). Ali hristološki možemo pobediti smrt saodnošenjem sa Ocem, Sinom i Svetim Duhom u zajedništvu svih vernih.

87. Ziziulas, 1998: 92. *) U prevodu sa latinskog: „*istovremeno pravednik i grešnik*”, - *Prim. prev.* Na ovaj način je čoveka odredio, između ostalih, Luter.

Eklesijalna ipostas

Teologija ličnosti nikad ne može postati živo iskustvo za čoveka bez misterije Crkve.⁸⁸ „Sabornost, kao karakteristika Crkve, dozvoljava ličnosti da bude ipostas bez pada u individualnost.”⁸⁹ Telo i eros menjaju aktivnost, prilagođavaju se novom načinu postojanja. Telo se oslobađa individualizma i egocentričnosti i postaje deo Tela Hristovog; telo postaje koncept zajedništva i ljubavi. „Crkva postaje sam Hristos u ljudskom postojanju, ali isto tako svaki član Crkve postaje Hristos i Crkva.”⁹⁰

Ipostas eklesijalnog postojanja se tako zove jer je realizovana u istoriji Crkve. Prema tome, ona nije samo teorijski pojam, već istorijsko iskustvo.⁹¹ Karakteristika eklesijalne ipostasi je sposobnost da voli bez ekskluzivnosti, a ne samo svoje najbliže.⁹² Međutim, postavlja se pitanje šta se dešava sa biološkom ipostasi kada postoji eklesijalna ipostas? „Susret između eklesijalne i biološke ipostasi stvara paradoksalni odnos u ljudskom postojanju. Čovek izgleda postoji u svom eklesijalnom identitetu ne kao ono što on jeste, već kao ono što *će biti*; eklesijalni identitet je povezan sa eshatologijom, to jest, sa finalnim proizvodom njegovog postojanja.”⁹³ Budući da je transcendencija ontološke nužnosti i isključivosti iskustvo koje nudi euharistija (kao zajedništvo, mreža odnosa), tu se realizuje koncept ličnosti. Euharistija nije samo skup na jednom mestu, već i pokret, progres prema realizaciji eshatološkog postojanja čoveka.

Liturgijsko, progresivno kretanje euharistije, njena eshatološka orijentacija, dokazuje da u svojem euharistijskom izrazu eklesijalna ipostas nije od ovog sveta – ona pripada eshatološkoj transcendenciji istorije a ne prosto istoriji. Eklesijalna ipostas otkriva čoveka kao

88. Vidi: Zizioulas, 2002: 18.

89. *Ibid.*: 58.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*: 56, 58, fus. 53.

92. „Kada čovek voli kao biološka ipostas, on neizbežno isključuje druge: porodica ima prioritet u ljubavi nad ‘strancima’, muž polaže ekskluzivno pravo na ljubav svoje supruge – činjenice koje su razumljive i ‘prirodne’ za biološku ipostas.” (Zizioulas, 2002: 57).

93. Zizioulas, 2002: 59. Ona je paradoksalna ipostas, „koja ima korene u budućnosti, i svoje grane u sadašnjosti.” (*Ibid.*). Jer „iskustvo nam govori da uprkos postojanja krštenja i eklesijalne ipostasi, čovek u isto vreme ne prestaje da se rađa i da umire u skladu sa svojom biološkom ipostasi.” (*Ibid.*).

ličnost, koja, međutim, ima svoje korene u budućnosti i neprekidno je inspirisana, ili pre održavana i hranjena, budućnošću. *Istina i ontologija ličnosti pripadaju budućnosti, one su slike budućnosti.*⁹⁴

Kritički osvrt

Postavljanje ličnosti za osnovnu ontološku realnost u skladu je sa biblijskim otkrivenjem Boga. Prikaz čoveka sa svim njegovim kretanjima od zajedničarenja i ka njemu, na zanimljiv i upečatljiv način interpretira neke duboke misli otkrivene u Pismu. Primer je objašnjenje greha kao ontološkog stanja i perversije ličnosti, zatim metafizička povezanost našeg bića sa Božijim, poznanje ličnosti, sloboda i ljubav; zatim, spasenje kao konstituisanje istinske ličnosti, rešavanje problema odsustva (posebno smrti), težnja ka zajednici i drugo.

Da bi opisivanje čoveka bilo u skladu sa Biblijom (što je zahtev za svaku teološku antropologiju), mora se uzeti u obzir kako ljudska priroda nakon Stvaranja (čovek je stvoren po obličju i podobiju Božijem),⁹⁵ tako i ljudska priroda prožeta grehom nakon Pada, pa i obnovljena priroda Hristovom preobražavajućom silom. Čoveku, dakle, treba prići kako iz ugla njegovog stvarnog stanja, tako i iz ugla svih mogućnosti koje su pred njim otvorene. U skladu sa tim, postavili smo neka pitanja.

Treba li realnost patnje i otuđenja, koji su rezultat socijalnih, ekonomskih i drugih faktora, uzeti kao *ontološki konstitutivne* za personalni identitet? Zizjulas ličnost čoveka izvodi iz ličnosti Boga (ona je samo utoliko ličnost ako je u zajedničarenju sa Bogom, tj. u ljubavi). Međutim, čovek se oblikuje kao ličnost u uslovima i odnosima drugačijim od zajedništva ljubavi u kojem Bog postoji. On ima i drugačiju prirodu i 'telesnu' konstituciju, tj. ograničenja stvorenjskosti. Zizjulas ne spominje aspekt patnje i iskustva koji

94. Zizioulas, 2002: 61, 62. Eshatološki karakter eklesijalne ipostasi sadrži, dakle, vrstu dijalektike – već, ali ne još. To čini da čovek oseća da njegov dom nije deo ovog sveta, da ne potvrđuje svoju ipostas u ovom svetu. Dok čovek ne iskusi istinsku ontologiju ličnosti, on je „prizvan da u sebi sačuva ikonu Božiju koliko god je to moguće, težeći da se oslobodi prirodne nužnosti, doživljavajući tako 'svetotajinski' svoje novo biće kao član zajednice 'novorođenih'.” (Zizioulas, 1993: 56). Odricanje od biološke ipostasi je čini asketskom (Zizioulas, 2002: 62, 63).

95. Postanak 1: 26,27.

proističu iz ovozemaljskog života kao konstitutivne za ličnost čoveka.⁹⁶ Prema njemu, on postaje ličnost u zajedničarenju sa Bogom i ostalim vernima u telu Hristovom, i čak svoj identitet zadobija isključivo iz sinovskog odnosa Sina sa Bogom. Međutim, verujem da se čovek kao ličnost (i da je to tako Bog postavio), osim u životu unutar Crkve, formira u kompleksnosti društvenih odnosa; da naš životni put tokom kojeg prevazilazimo razne vrste borbi (socijalnih, prirodnih), vodi *po Božijoj promisli* formiranju naše ličnosti.⁹⁷ U teološku antropologiju je neophodno uključiti i 'neteološka' mesta, tj. ne samo Trojičnu teologiju, doktrinu o Stvaranju i život unutar Crkve, već i 'neteološke' faktore kao što je uloga socijalno-istorijskih činilaca.⁹⁸

Zizjulas slabo razvija doktrinu o krstu i njegovom značaju za ličnost čoveka, kao i sve one aspekte teologije vezane za otkupljenje i 'uračunatu pravdu'. Bilo bi interesantno videti kako bi se ti aspekti mogli uključiti u ontologiju. Uprkos njegovom potcenjivanju pitanja iskupljenja i uključivanju 'pravničkih' odnosa između čoveka i Boga, to je ipak nedostatak za ontologiju ličnosti, što će se, verujem, pokazati u daljnjoj analizi.

Može li u ontologiji ličnosti istovremeno da postoji i individua i ličnost (biološka i eklesijalna ipostas)? Šta je sa čovekom koji je prihvatio Hrista i u molitvenoj je i euharistijskoj zajednici sa Njim i ostalim vernima, pa ipak i dalje ne može da pobjegne od svoje očigledne egocentričnosti 'individue'?⁹⁹ Zizjulasova objašnjenja izazivaju zabunu. Neki teolozi tvrde da ne mogu postojati istovremeno.¹⁰⁰ Ali, prema Zizjulasu, euharistijska ipostas

96. Verovatno bi on to smatrao konstitutivnim za formiranje individue, ali ne i ličnosti. Međutim, kako onda objasniti ulogu patnji za formiranje savršenog čoveka, kako je to otkriveno u Bibliji (npr. 2 Kor 7:10; Jev 5:14, 12:5,11; Jak 1:2-4)? Na ovom mestu se prirodno dolazi do pitanja u čemu se sastoji (šta je sadržaj) zajedničarenja sadašnjeg čoveka i Boga. Da li se ono realizuje negde 'izvan' realnosti greha (zajedničarenje je, prema Zizjulasu, idealno, odvojeno od greha), ili baš u njegovoj ogoljenoj realnosti?

97. Zizjulas, doduše, kaže da je za poznanje Boga neophodno naše očišćenje u svim odnosima koje imamo (Zizjulas, 2001: 75), ali tu konstataciju ne uvodi na sistematski način kada govori o konstituisanju ličnosti.

98. Sa time sa slaže i npr. Russell, 2003.

99. Zapravo, iskustvo vernika pokazuje da demarkaciona linija ta dva bića nije baš uočljiva; da ličnost (iako krštena) nije izolovana od greha, sebičnosti (individualnosti), kao i ontološke nužnosti i smrti.

100. Na primer Volf, 1998:101. Zizjulas na jednom mestu zaista kaže, kada govori o realizaciji eklesijalne ipostasi u istoriji, da je to značilo *ne paralelnu koegzistenciju* eklesijalne sa biološkom ipostasi, već transcendenciju poslednje prvom (Zizioulas, 2002: 57).

„uprkos življenju tragičnog aspekta biološke ipostasi snažno i apsolutno (kurziv S.J.) – iz koje takođe potiče hrišćanski asketizam – ne povlači svoje biće iz onog što je sad već je ontološki ukorenjena u budućnosti.”¹⁰¹ Šta je, dakle, sad? Biološka ipostas. Ali ona je transcendirana (da li uvek ili samo u euharistiji?) onom ipostasi koja ima korene u budućnosti.¹⁰² Ličnost je za njega eshatološki pojam. Neko, ko želi konkretan odgovor na pitanje da li je osoba krštenjem i novorođenjem doživela transformaciju svoga bića i postala ličnost u punom smislu te reči, neće biti zadovoljan. No, da li takav odgovor imamo i u Pismu? Eshaton upućuje na pravu čovekovu prirodu, kraj će pokazati ko čovek zaista jeste. Ontologija ličnosti pripada budućnosti. U sadašnjosti je pravi identitet skriven. Ali ono što je sigurno, čovekovo biće se neće potpuno promeniti pre dolaska Hristovog, ako dobro tumačim Zizjulasova određenja biološke ipostasi.

Pitanje oko međusobnog isključenja jedne ipostasi drugom, ipak, nije suvišno, ako se uzme u obzir Zizjulasovo odbijanje formule „istovremeno grešnik i pravednik”. Pre svega, jasno je zašto on odbija tu formulaciju. Ontološki gledano, ličnost je *par excellence* Hristos, a u njemu greha nema. Hristos je pravi Čovek. On je prava ličnost, on *nije* individua. I zato što se ličnost čoveka izvodi iz ličnosti Boga, zaključak je logičan. Možemo se samo zapitati, budući da su hrišćani neka ‘mešana’ bića, da li je validno ličnost čoveka izvoditi isključivo iz ličnosti Boga. Izgleda da apostol Pavle rešenje ovog problema nalazi ‘uračunavajući’ pravednost čoveku, čije je biće drugačije ne zato što je ono sada istinski drugačije, već zato što ga *Bog gleda* kao *drugačijeg* (‘promenjeno’ je Božijom zaslugom, krstom).¹⁰³ Prema tome, potrebno je možda i ‘zasluge’ krsta inkorporisati u sadašnje biće čoveka,¹⁰⁴ i

101. Zizioulas, 2002: 64. On kaže da čovek doživljava tu ipostas kad god učestvuje u euharistiji (*Ibid.*).

102. Ovakav stav susrećemo i kod svetog apostola Pavla; na primer Kol 3: 3, 4.

103. Ima mnogo mesta u Novom Zvetu koja upućuju na to. Na primer: Dela 13:39; Rim 3: 4:22,24,25; 5:1,9,18; 10:4; Gal 2:16. Osim apostola Pavla, slične misli oko sadašnjeg pravdanja Hristovom krvlju nalazimo i kod apostola Jovana (1 Jv 1:7-9; 2:1,2), apostola Petra (1 Pet 1:18,19), ili u Jevanđelju (Lk 18:14).

104. Zizjulas to delimično i radi kada kaže: „Usvajanje čoveka od strane Boga, *identifikacija* (S.J.) njegove ipostasi sa ipostasi Sina Božijeg, je suština krštenja.” (Zizioulas, 2002: 56). Biti istovremeno i pravednik i grešnik (rečima Zizjulasove ontologije: i ličnost i individua ?) održava balans između sada i onog što još nije, a to je važno za teološku antropologiju. „... kao što je njegova (čovekova, S.J.) prošlost kao grešnika još uvek njegova sadašnjost, tako je i njegova budućnost kao pravednika već sada njegova

napraviti blagu distinkciju od ličnosti Hrista, jer on, prema Zizjulasu, nema i nije imao biološku ipostas, koja je svima nama svojstvena.¹⁰⁵

Povezivanje biološke ipostasi sa grehom (zbog čega tvrdi da je Hristos nije imao), povlači više pitanja. Greh je, dakle, prirodno stanje čoveka. On se takve ipostasi ne oslobađa sasvim, jer je opšte iskustvo da umire. Da li to onda znači da umire kao grešnik uprkos eklesijalnoj ipostasi koja u sadašnjosti samo iskri iz budućnosti? Da li se greh prevazilazi tek kada više ne bude bilo biološke ipostasi? Ali, zašto onda čovek ne može biti istovremeno grešan i pravedan? Ponovo se ne može odgovoriti drugačije, nego eshatološki (da primat ima tek ono što će čovek biti).

Neki teolozi smatraju da je Zizjulasova definicija ličnosti preuska.¹⁰⁶ Samo neke osobe postaju (ili ne još?) ličnosti kada dožive spasenje, učestvuju u zajedničarenju sa Bogom i inkorporisane su u Crkvu. Međutim, šta je sa onim ljudima koji nisu u Crkvi, pa ipak „sami od sebe čine što je po zakonu”?¹⁰⁷ Da li postoji ličnost *extra ecclesia*? Prema njemu, ne.¹⁰⁸

Odnosnost koja je povezana sa ličnosti, budući da se izvodi iz bića Boga, donekle je idealizovana. Prema Zizjulasu, cilj čovekove ličnosti je učestvovanje u božanskoj ličnosti.¹⁰⁹ Nije li to previše? Pitanje je kako iz odnosa (Božijeg) Sina prema Ocu svaki čovek postiže svoju ličnost? Možemo

sadašnjost” (Russell, 2003:181; citira Bartha, *CD IV/1*, p. 594). Takvo gledište je moguće kada istinu o ‘opravdanom’ čoveku ne stavimo u samo ljudsko biće, već u Isusa Hrista. Uključiti pravdanje čoveka zbog kojeg je on u miru sa Bogom (npr. Rim 5:1,9) je izazov za ontologiju.

105. Zizioulas, 2002: 54,55. Sad se postavljaju nova pitanja: zar Hristos nije bio podložan ontološkoj nužnosti? Zar nije bio podložan smrti i ostalim ograničenjima prirodnih zakonitosti? Jer on je morao jesti, spavati, osim toga on je zaista i umro!

106. Russell, 2003:181. Pojedine, pak, primedbe nisu utemeljene jer se kreću van okvira ontologije.

107. Rim 2: 14.

108. I u Efescima poslanici, apostol Pavle poziva na sazidanje Crkve, da svi dostignemo meru rasta visine Hristove, što je savršeni čovek (Ef. 4:12-16). Prema tome, *savršeni* čovek nastaje u telu Hristovom. Međutim, Pavle ovde ne pretenduje da da definiciju ličnosti.

109. Na primer, on kaže da ličnosni život koji postoji u Bogu treba biti realizovan na nivou ljudskog postojanja. *Theosis* (oboženje) je učestvovanje u Božijem ličnom postojanju (Zizioulas, 2002: 50). Ili, „Savršeni čovek je ... samo onaj ko je autentično ličnost, to jest, onaj ko ... poseduje ‘način postojanja’... na tačno isti način na koji Bog postoji kao biće – u jeziku ljudskog postojanja to označava ‘ipostasno jedinstvo’.” (Zizioulas, 2002: 55,56). Pre toga govori o ipostasnom jedinstvu dve prirode u Hristu. Da li to znači da čovek više neće imati samo svoju prirodu, već i Božiju?

li iz odnosa Ličnosti Boga izvesti odnose koje imamo mi kao ljudi, čak i kada mislimo na novorođene?¹¹⁰ Jer, u najmanju ruku, postoje granice između bića ljudi, a taj telesni element neće nestati ni nakon spasenja. Budući da je „strast” ontološke nužnosti povezana sa stvorenjskosti, da li on misli da čovek nakon spasenja više neće biti suočen sa nužnošću postojanja? Šta će onda biti sa njegovom stvorenjskosti? Prema tome, potrebna je jasnija distinkcija između božanske i ljudske ličnosti, odnosno preciznije, između zajedničarenja Boga i onog u stvorenjskosti.¹¹¹

Budući da se individua transformiše u katoličansku osobu učestvujući u Sinovskom odnosu sa Ocem, i pošto se svaki čovek tako konstituiše u Hristu, to znači da se različite osobe u njihovoj partikularnosti izgrađuju *istim* odnosom Sina prema Ocu. Ovo je nedovoljno objašnjeno. Zizjulas bi partikularnost povezao sa različitim ulogama pojedinaca u Crkvi kao telu,¹¹² ali se tu postavlja pitanje nije li to preusko? Kako se čitava mreža odnosa novorođenih ličnosti mogu izvesti iz relacije Sina prema Ocu, to on ne objašnjava. Mi zasigurno stičemo jedinstven lični karakter iz sveta kojeg smo deo, u kojem svako ima Bogom određeno mesto i ulogu. Trojica jeste dobro mesto za početak definisanja ličnosti čoveka, ali se moraju uzeti i drugi faktori, jer je bez njih teško prezentovati kompletnu sliku čovekove ličnosti.

Mnogi relacioni antropolozi stavljaju previše naglasaka na odnose božanskog i ljudskog, na račun uloge kulture u ljudskom društvu. Potrebno je dati veću težinu socijalno-istorijskim dimenzijama ličnosti. Na početku smo pomenuli da postoji primedba da on ličnost čoveka objašnjava previše apstraktno, zanemarujući konkretnu, zemaljsku realnost. Kontrast tome je što je spasenje ljudima ponuđeno u određenom kulturnom i istorijskom kontekstu, pa bi i teologija ličnosti to morala uzeti u obzir, i u ontološkom smislu. Mi još uvek živimo u starom svetu do eshatona. „Ličnost jeste eshatološki koncept, ali je i zemaljski.”¹¹³

110. O ovome govori i Volf, 1998: 86-88.

111. Njegova prenataglašenost kontinuiteta između božanske i ljudske ličnosti, u sprezi sa centralnom ulogom ekstasisa, kao da teži da odbaci telo, fizikalnost, iako mu to nije namera (Zizioulas, 1998: 423). Zizjulas priznaje da „između bića Boga i čoveka ostaje rascep stvorenjskosti, a stvorenjskost znači ovo: biće svakog čoveka je njemu dato i zato se čovekova ličnost ne može apsolutno osloboditi od svoje ‘prirode’, od onog što mu biološki zakoni diktiraju, a da ne dovede sebe do anihilacije.” (Zizioulas, 2002: 18,19). Međutim, Zizjulas misli da se takvo stanje prevazilazi „novim rođenjem”.¹¹¹

112. Volf, 1998: 99ff.

113. Russell, 2003: 186.

Zaključak

„Ako Bog ne postoji, ličnost ne postoji.”¹¹⁴ To bi bio jedan od zaključaka Zizjulasove ontologije ličnosti. Teologija je iznedrila koncept ličnosti, koji je bio stran Grcima i Rimljanima.

Čovekova kretanja ka spolja, njegov ekstasis, otvorenost prema svetlu, svedoči da je on nedovršen, da je kao individua pun protivrečnosti, i da postoje u njemu kretanja ka nekom kraju (svrsi).¹¹⁵ Istoričnost, stvaralaštvo, ljubav, poznanje, sloboda, imaju smisla samo ako se o čoveku govori kao o ličnosti, i to o ličnosti čija je sudbina zajedničarenje sa svetom oko sebe i Bogom.

Tajna čoveka se u potpunosti otkriva jedino u svetlu Hrista.¹¹⁶ Njegova ontologija ima korene u budućnosti, u eshatologiji. Kroz anticipaciju budućnosti ljudska bića sada postoje kao ona sama. „Eklezijalna ipostas je *vera* čoveka u njegovu sposobnost da postane ličnost i njegova *nada* da će on zaista postati autentična ličnost.”¹¹⁷

Budućnost, eshaton, dovršenje svih stvari u svom unutarnjem i suštinskom cilju, konačan cilj tvorevine, mora da razreši problem ličnosti u ličnom prisustvu bez odsustva. Teologija, za razliku od filosofije, uči ontologiju koja transcendiru čovekovu smrt, smatra je neprijateljem postojanja, i u ličnosti Boga vidi njeno ukidanje kao ontološke realnosti.

Pitanja postavljena Zizjulasovoj ontologiji ličnosti kreću se oko nekoliko tačaka. Prva je neuzimanje u obzir društveno-istorijskih faktora i zajedničarenja sa palim čovekom prilikom konstituisanja ličnosti, kao i aspekt zajedničarenja sa Bogom u realnosti naše stvorenjskosti i greha. Nedovoljno uzimanje u obzir da „Hristos umre za grehe naše” unutar ontologije ličnosti, postavlja više pitanja: oko veze biološke ipostasi i greha, i njenog odnosa sa eklezijalnom ipostasi, kao i postojanje ličnosti van Crkve.

114. Zizioulas, 2002: 43.

115. Gledišta na čoveka kao egzocentričnog bića sumirao je, npr., Panenberg u svojoj knjizi *Antropologija* (Pannenberg, 2004, 1.deo knjige). Ljudska bića su prisutna u onome što je drugo od njih samih, ona se ekstatički kreću u vremenu i imaju sposobnost samorefleksije; sposobnost za objektivnost sadrži element samo-transcendencije; čovek može boraviti u sadržajima intuicija i ideja kao takvih.

116. Zizioulas 1998: 83.

117. Zizioulas, 2002: 58.

Postavljeno je i pitanje odnosa stvorenjskosti i ontološke nužnosti pre i nakon Spasenja, kao i granica bića Boga i čoveka nakon Spasenja.

Zizjulasova ontologija ličnosti može savremenom čoveku dati odgovore na važna pitanja njegovog postojanja, njegovih protivrečnosti i strahova, kao i čežnje za ljubavlju, zajedništvom i harmonijom. Verujem da on nije želeo da njegovi tekstovi budu informativni, već da uvedu čitaoca u doživljaj čoveka, ne kao nekog skupa osobina ili kvaliteta, već čoveka obavijenog velom svete tajne, koja je u Bogu sakrivena. Čovekova sudbina (i odredište) je da bude *imago Dei*.

CITIRANA DELA

Anderson, Ray S.

2000 On being Human: Essays in Theological Anthropology. Pasadena, California: Fuller Seminary Press.

Melissaris, Athanasios G.

1999 The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon. *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 44, Nos. 1-4, pp. 467-490.

Pannenberg, Wolfhart

2002 Anthropology in Theological Perspective. London, New York: T & T Clark International *A Continuum imprint*.

Russell, Edward

2003 Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology. *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 5, pp. 168-186. Oxford: Blackwell Publishing.

Shults, LeRon F.

2003 Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Turcescu, Lucian

2003 "Person" Versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa. *Modern Theology*, 18:4, pp. 527-539. Oxford: Blackwell Publishing.

Volf, Miroslav

- 1998 After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Williams, Rowan

- 2002 Eastern Orthodox theology. In *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Zizjulas, Jovan

- 2001 Dogmatske teme. Novi Sad: Beseda.

Ziziulas, Jovan D.

- 1993 O biću ličnosti – ka ontologiji personalnosti. (Prevod eseja iz knjige *Persons, Divine and Human*, ed. by Christoph Schwobl and Colin E. Gunton, T. & T. Clark, Edinburgh 1991). Beograd: Društvo Istočnik.

Ziziulas, Jovan D.

- 1998 O ljudskoj sposobnosti i nesposobnosti: bogoslovsko istraživanje ličnosti. (Prevod teksta *Human Capacity and Incapacity: a Theological Exploration of Personhood* objavljenog u *Scottish Journal of Theology*, br.28, 1975: 401-448). Beograd: Hilendarski fond Bogoslovski fakultet SPC.

Zizioulas, John D.

- 2002 Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.

Matej Delač

MOJE SHVATANJE MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA

Ovim člankom želim da odgovorim na dva glavna pitanja: 1) da li hrišćansko učenje dozvoljava, odnosno, podstiče međureligijski dijalog? i 2) u koji tip dijaloga hrišćani treba da se upuste? Pre toga ću pisati o tome šta je međureligijski dijalog, koji tipovi međureligijskog dijaloga postoje, i opisacu probleme koji zahtevaju reakciju, a posledica su okolnosti u kojima pripadnici različitih religija dolaze u dodir.

Šta je međureligijski dijalog?

S obzirom na formu dijaloga postoje dve vrste međureligijskog dijaloga, pa će, shodno tome, izraz „međureligijski dijalog” („interreligijski dijalog”) imati u ovom radu dvostruko značenje. Prvo, označavaće zvaničan skup pripadnika različitih religija radi međusobnog upoznavanja i razgovora o zajedničkim problemima¹. Ovaj skup može biti na mesnom (lokalnom), državnom i međunarodnom nivou. Drugo, označavaće dobronameran odnos pripadnika bilo koje dve religije, u svakodnevnom životu pojedinaca (nivo komšiluka), na mesnom (lokalnom) nivou, na nivou države ili na međunarodnom nivou. Samu reč „dijalog” shvatam u oba slučaja ne samo kao usmeni razgovor, nego kao celokupnu komunikaciju rečima i delima, koja postoji između pripadnika dve religije.

Tipovi međureligijskog dijaloga

S obzirom na suštinu, odnosno sadržaj dijaloga, Pavel Hosek u članku *Towards a public theology of religious pluralism*² (Prema javnoj teologiji

1. Iako se na takvom skupu najčešće nađu pripadnici nekolicine religija, mislim da je reč „dijalog”, iako etimološki podrazumeva razgovor u koji su uključene dve strane, ipak prikladna. Ako se, na primer, na skupu nalaze pripadnici šest religija, svaka religijska grupa je uključena u pet isprepletenih dijaloga.
2. Hosek, Pavel, *Towards a public theology of religious pluralism*, iz *European Journal of Theology*, glavni urednik Mark Elliott. Velika Britanija, Carlisle: Paternoster Periodicals, 2005: 31-32.

religijskog pluralizma) razlikuje tri tipa međureligijskog dijaloga, odnosno, tri načina vođenja međureligijskog dijaloga:

Prvi tip međureligijskog dijaloga jeste dijalog na doktrinalnom i konceptualnom nivou. Pripadnici različitih religija se sastanu u formalnoj ili neformalnoj prilici i razgovaraju o pojedinim verovanjima svake strane; pritom svaka strana iznese svoj stav o konkretnoj temi. Neki od tih stavova su slični ili imaju dodirnih tačaka, ali mnogi su potpuno različiti i međusobno se isključuju. Ovaj tip dijaloga pruža priliku za rasprave, apologetiku i međusobno svedočenje.

Drugi tip međureligijskog dijaloga jeste zajednička duhovna praksa, odnosno, dijalog na duhovnom, iskustvenom nivou. Pripadnici različitih religija se sastanu da se zajedno mole i da zajedno obožavaju. Oni koji praktikuju ovakve dijaloge smatraju da zajedničko duhovno iskustvo pomaže učesnicima da se usredotoče na ono što je zajedničko svim prisutnim religijama, odnosno, na duhovnu, mističnu dubinu religije. Ona je, po njima, važnija od površine religije, odnosno, doktrina koje su, kako smatraju, samo prividno različite i suprotne.

Treći tip međureligijskog dijaloga jeste dijalog o društvenim i etičkim temama, i potrebama koji pritiskaju savremeni svet. Ovaj tip dijaloga nije usredotočen na doktrinalni ili duhovni sadržaj pojedine religije, nego na njene etičke izvore koji su neophodni da se ispune potrebe i reše krize savremenog sveta. Cilj ovog tipa dijaloga nije stvaranje sinkretističke globalne religije, nego udruživanje snaga da se oživotvore najuzvišeniji moralni ideali religioznih ljudi: mir, pravda i solidarnost; govoreći hrišćanskim rečnikom, cilj ovog tipa međureligijskog dijaloga je da se oživotvore principi Božijeg carstva. Pri tome se naglašavaju i poštuju nepomirive razlike koje postoje među religijama koje učestvuju u ovakvom dijalogu.

Okolnosti u kojima nastaju problemi

je skoro svaka religija imala teritoriju koja je pripadala samo njoj i ni jednoj drugoj religiji. Danas, međutim, više nije tako. Na istoj teritoriji se danas može naći mnoštvo različitih religija. Samo na našem malom prostoru SCG, prilično zatvorenom za nove ideje, živi religijski šarena populacija: hrišćani, Jevreji, muslimani, pripadnici Vaišanske verske zajednice - Hare Krišana, mormoni, Jehovini svedoci, sledbenici Transcedentalne meditacije,

Porodica ljubavi, sledbenici Mehmer Babe, pripadnici pokreta Univerzalni život, sledbenici Sai-Babe³, budisti, itd.; a zamislite religijsko šarenilo u SAD, Kanadi ili Holandiji.

Postojanje mnoštva religija na istom prostoru, na žalost, neminovno dovodi do problema na lokalnom, državnom i međunarodnom nivou. Hosek u spomenutom članku⁴ navodi tri primera međureligijskog problema:

Primer problema na lokalnom nivou. U Češkoj, u mestu Teplice, muslimani žele da sagrađe džamiju, iako u tom mestu nema muslimana. Hrišćani u Češkoj su podeljeni u dve grupe po pitanju stava o izgradnji te džamije. Jedni nemaju ništa protiv gradnje, dok drugi pišu peticije i traže od vlasti da se gradnja zabrani, te time žele muslimanima da uskrate religijsku slobodu koju oni sami uživaju.

Primer problema na državnom nivou. Pošto je u Nigeriji SIDA vrlo velik problem, hrišćanske i muslimanske religijske vođe su odlučile da se udruže i oforme zajednički program obrazovanja koji bi pomogao da se spreči brzo širenje HIV virusa. U tom programu se nalaze duhovni principi, pažljivo formulisani tako da se mogu primeniti i na hrišćanske i na muslimanske vernike, a da pri tom ni jedna strana ne bude uvređena. Hosek postavlja pitanje: kako se ponašati u takvim situacijama, kako istovremeno pomoći bližnjima u potrebi i ne odreći se svoje vere?

Primer problema na međunarodnom nivou. Najpoznatiji primer je konflikt na Bliskom Istoku, posebno zakomplikovan svetošću svete zemlje, za koju i Jevreji i muslimani i hrišćani tvrde da im na neki način pripada. Zbog toga koriste nasilje, koje opravdavaju idejom svetog rata.

Problemi zahtevaju reakciju

Kada se pojavi problem postoje tri moguće reakcije: ući u konflikt, ući u dijalog ili ostati suzdržan, što je najčešće nemoguće.

O tome da hrišćani ne treba da izazivaju i ulaze u konflikt ne treba puno da pišem, jer je apostol Pavle jasno napisao u poslanici Rimljanima: „Ako je moguće - koliko od vas zavisi - živite u miru sa svim ljudima” (Rim 12:18, Savremeni srpski prevod).

3. Vidi: Miz, Roman, Religijska slika Evrope. Novi Sad: MBM-plas i EHO, 2002: 106-118.

4. Vidi: Hosek, 2005: 29.

Ali, da li hrišćani treba da ulaze u dijalog sa pripadnicima drugih religija ili treba da budu suzdržani? Uopšteno gledano, da bi došlo do međureligijskog dijaloga, potrebno je da se ispune dva uslova. Prvo, potrebno je da učenje svake religije uključene u dijalog podstiče ili dozvoljava dijalog sa pripadnicima drugih religija. Drugo, potrebna je dobra volja pripadnika pojedinih religija da budu poslušni učenju svoje religije.

Evo, dakle, prvog od dva najvažnija pitanja na koja želim da pružim odgovor u ovom članku: da li hrišćansko učenje dozvoljava, odnosno, podstiče međureligijski dijalog?

Na temelju Svetog pisma, u svetlu izloženih potreba za međureligijskim dijalogom, mislim da hrišćani treba aktivno da budu uključeni u obe formalne vrste međureligijskog dijaloga. To je neophodno iz barem dva razloga, neodvojiva i isprepletena: zbog prirode hrišćanske ljubavi i zbog prirode hrišćanskog misijskog zadatka.

Ljubav. Isus nam zapoveda: "Voli svoga bližnjega kao samoga sebe" (Mk 12:31). To je, posle zapovesti o ljubavi prema Bogu, najveća zapovest u hrišćanstvu. Ljubav koju Hrist zapoveda je aktivna i praktična. To je ljubav koja čini dobro iz sveg srca i na najbolji mogući način. Ona se može ispoljiti na dva nivoa: ličnom i opštem.

Lični nivo. Čoveku činimo najveće dobro kad mu pružamo nešto što ga čini radosnim, nešto što zadovoljava njegove najveće potrebe ili rešava probleme koji ga pritiskaju. To je nemoguće učiniti u potpunosti ako ne poznajemo čoveka lično. Takođe, ako ne poznajemo religiju kojoj pripada neko kome želimo da učinimo neko dobro, možemo ga svojim činom nehotice uvrediti ili osramotiti, jer ne znamo kakav stav on i njegovi istomišljenici imaju o tome što mi smatramo dobrim. Dakle, ako želimo iskazati ljubav moramo poznavati druge religije i njihove pripadnike lično. U tome nam mogu i moraju pomoći knjige, ali je za najdublju ljubav potrebno lično poznavanje, koje se, u religijskom kontekstu, ostvaruje samo putem međureligijskog dijaloga.

Opšti nivo. Ovaj nivo podrazumeva borbu za opšte dobro, dobro svih ljudi, odnosno, borbu za moralne vrednosti i principe Božijeg carstva, vrednosti i principe koje je uspostavio Isus. Neke od tih vrednosti su prisutne i u drugim religijama. To su, na primer, mirotvorstvo, borba protiv bolesti, borba protiv gladi, borba za pravdu, doprinos obrazovanju i slično.

Recimo, u borbi za mir hrišćani treba međureligijskim dijalogom da učestvuju i direktno i indirektno. Direktno, kada je prisutna opasnost da i sami zapadnu u konflikt sa pripadnicima druge religije, a indirektno, kada utiču na mir u svetu tako što upotrebljavaju svoj dijalog sa obe zavađene strane da promovišu i podstiču mir.

Misija. Najveći izraz hrišćanske ljubavi jeste ponuditi bližnjemu Hrista, koji daje večno spasenje i večni život, i koji pruža čoveku potpuni smisao i ispunjenost još za života sa ove strane groba. U 1. Pt 3:15 piše „...uvek budite spremni da odgovorite svakom ko od vas zatraži obrazloženje nade koja je u vama” (Savremeni srpski prevod).

Kako nekom obrazložiti svoju nadu bez znanja o tome kako razmišlja, u šta veruje, kako živi i čemu se nada? Zato apostol Petar hrišćanima upućuje poziv da budu spremni. Da bi čovek bio spreman mora da se priprema. Kada se radi o obrazloženju hrišćanske nade pripadniku neke druge religije, pripremu svakako neizbežno sačinjava čitanje svetih tekstova te religije i čitanje knjiga o njoj. Ali, da bi čovek dobro upoznao osobu kojoj želi govoriti o Hristu neophodan je lični susret, kao deo svakodnevnog zajedničkog života (dijaloga). Apostol Pavle kaže „Svima sam postao sve, da neke pošto-poto spasem” (1. Kor 9:22b, Savremeni srpski prevod), i tako svojim primerom poziva hrišćane ne samo da budu uključeni u dijalog, nego da u međureligijskoj komunikaciji budu i izvor poruke i sama poruka.

U koji tip međureligijskog dijaloga hrišćani treba da se upuste?

Drugo od dva najvažnija pitanja ovog članka jeste: u koji tip dijaloga hrišćani treba da se upuste?

Prvi tip dijaloga. Da li hrišćani treba da se upuste u međureligijski dijalog na doktrinalom i konceptualnom nivou?

Mislim da je ovaj tip dijaloga u potpunosti primeren hrišćanima i u formalnim i u neformalnim uslovima, jer ne vodi sinkretizmu, nego omogućuje međusobno upoznavanje i misioniranje.

Ovakav dijalog treba voditi na svim poljima sistematske teologije. Hosek u spomenutom članku ističe kako je teološko promišljanje o drugim religijama kod hrišćana do sad uglavnom bilo na soteriološkom⁵ nivou. On

5. Soteriologija je nauka o spasenju.

upućuje poziv da se to promeni. Dijalog, da bi bio efikasan sa hrišćanske tačke gledišta, mora biti izgrađen na temeljima hrišćanskih teoloških stavova o drugim religijama, i to ne samo soterioloških, nego stavova svih grana sistematske teologije. To je, na prvom mestu, posao za hrišćanske teologe, ali je neophodno da i svaki vernik bude dobro upućen, shodno svom religijskom okruženju.

Drugi tip dijaloga. Da li hrišćani treba sa pripadnicima drugih religija da se upuste u molitvu i obožavanje?

Mislim da je ovaj tip dijaloga za hrišćane potpuno neprihvatljiv iz najmanje četiri razloga.

Prvo, na ovaj način se prilikom dijaloga zanemaruju ozbiljne razlike koje postoje među učenjima dve religije uključene u dijalog. Time se i jednoj i drugoj religiji u potpunosti odriče svaki značaj. Ne mogu se hrišćani moliti sa mnogobošcima, jer iz toga onda proizilazi da nije bitno da li postoji jedan Bog ili više bogova. Posebno pitanje predstavlja molitva hrišćana sa Jevrejima i muslimanima. Iako se u nekim krugovima smatra da je takva molitva opravdana, jer je u pitanju isti Bog, ja smatram da opravdanja nema. Zajedničkom molitvom bi se zanemarile značajne doktrinalne razlike koje postoje u shvatanju Boga kod hrišćana, Jevreja i muslimana. Ispalo bi da je svejedno da li se molimo Svetoj Trojici, odnosno, jednom Bogu, koji ima jednu prirodu, ali tri osobe (ličnosti), ili se molimo jednom Bogu, koji ima jednu prirodu i jednu osobu (ličnost). Ispalo bi da nije bitno da li su Isus Hristos i Sveti Duh Bog ili nisu. Time bi se na stranu stavilo pitanje koje određuje samu srž hrišćanstva. S druge strane, mislim da spomenute doktrinarne razlike ne smeju biti prepreka za hrišćane da sa mnogobošcima, Jevrejima i muslimanima žive u miru i ljubavi.

Drugo, ovaj tip dijaloga, zanemarujući doktrinalne razlike, vodi u sinkretizam, a hrišćani, kao i pripadnici mnogih drugih religija, ne smeju pristati na kompromise i sinkretizam sa drugim religijama ako žele da ostanu dosledni svom učenju. Postoje slabi ili novoobraćeni hrišćani, koji mogu vrlo lako izgubiti osećaj za to koliko je bitno imati čvrsto veroispovedanje i koji prilikom zajedničke molitve mogu lako zapasti u sinkretizam.

Treće, kada je prisutno međusobno upoznavanje pripadnika dve religije na drugim nivoima, zajednička molitva upoznavanju ne doprinosi značajno, i zato je, pošto je opasna, treba izbegavati kao način vođenja dijaloga.

Četvrto, nema molitve bilo kom bogu, sem Bogu Svetoj Trojici, koja pomaže u rešavanju problema koji pritiskaju svet.

Treći tip dijaloga. Da li hrišćani treba da se upuste u međureligijski dijalog o društvenim i etičkim temama i potrebama koje pritiskaju savremeni svet?

Mislim da ovaj tip međureligijskog dijaloga može biti i primeren i neprimeren hrišćanima, jer se odvija na dva nivoa. Prvi nivo je verbalni nivo, u kojem se, u formalnim ili neformalnim okolnostima razgovara o potrebama sveta. Mislim da je učešće u ovom tipu dijaloga na ovom verbalnom nivou za hrišćane uvek primereno. Drugi nivo ovog tipa međureligijskog dijaloga je praktični nivo, nivo u kojem pripadnici dve ili više religija zajedničkim naporima pokušavaju da ispune potrebe sveta. Dokle god je predloženi zajednički napor da se pomogne ljudima u svetu u skladu sa vrednostima i principima Božijeg carstva, hrišćani treba aktivno da učestvuju u njemu. Međutim, ako predloženi projekat u nekom svom aspektu ide protiv principa ili vrednosti Božijeg carstva, hrišćani ne treba da učestvuju u njemu, ako žele da ostanu dosledni svom verovanju.

Zaključak

Dakle, današnje religijske okolnosti neminovno dovode do problema koji zahtevaju reakciju: ući u konflikt, ući u dijalog ili ostati neutralan? Hrišćani nisu pozvani da izazivaju konflikte, nego da putem međureligijskog dijaloga pokazuju ljubav, šire evanđelje i doprinose opštem dobru na zemlji. Pri tome treba da budu oprezni kada je u pitanju tip međureligijskog dijaloga u koji će stupiti, jer sinkretizam vrebava.

Nadam se da će ovaj skromni članak podstaknuti čitaoce na dalje razmišljanje i iznalaženje teoloških (teorijskih) i praktičnih rešenja međureligijskih problema.

Rada Pejić Sremac OHOLI NOVI SVET

Ti se više nećeš moliti, nećeš se nikada više klanjati, nikada više počivati u beskonačnom pouzdanju, ti uskraćuješ sebi mogućnost da zastaneš i zaustaviš svoje misli pred zadnjom mudrošću, zadnjom dobrotom, zadnjom moći; ti nemaš više trajnog čuvara i prijatelja za svojih sedam usamljenosti; ti živiš bez pogleda na gorje koje na sebi nosi snijeg a u sebi žar; ne postoji za tebe više onaj tko će naplatiti dobro i zlo; ne postoji više razum u onome što se događa, ljubav u onome što će se dogoditi; za tvoje srce nema više nigdje odmarališta i počivališta i nigdje ih nećeš ni pronaći; ti se opireš zadnjem miru: čovječe odricanja, zar ćeš se svega odreći? Pa tko će ti za to dati snage? Još nitko nije imao toliko snage¹.

Ove reči koje opisuju nepodnošljivi teret u duševnom životu čoveka koji je napustio veru u Boga, izrekao je Fridrih Niče, nemački filozof koji je na sebe preuzeo službu proroka koji navešćuje „smrt Boga”. On je strastveno i proročki svom vremenu objavljivao vest: „Bog je mrtav”, vest koja je imala mnogostruki odjek i još uvek je ima.

Ko je ustvario bio Niče i zašto je on nezaobilazna tema svakog promišljanja i dijaloga sa savremenošću? Sin luteranskog pastora, potiče iz porodice strogih protestantskih sveštenika (dede sa očeve i majčine strane su bili sveštenici). Kao dvadesetogodišnji mladić napisao je poemu „Nepoznatom Bogu” u kojoj kaže „želim da Te upoznam - želim da Ti služim”. Poslednjih dvanaest godina svog života je proveo u potpunom pomračenju svesti, ludilu. Ironično, ali u tom periodu je bio potpuno zavisao o sažaljenju i ljubavi - osnovnim hrišćanskim vrlinama koje je toliko tokom života osporavao.

Njegov život i misli su dobro poznate širokoj publici i čini se da nema filozofa koji je izazvao veću pažnju javnosti. S druge strane, pak, Niče je i od svojih kolega okarakterisan kao jedan od najznačajnijih i najoriginalnijih stvaraoca u istoriji zapadne filozofije i gotovo da nema savremenog mislioca koji se direktno ili prećutno ne oslanja na njegovo veliko nasleđe.

1. Čuić, 1978 : 273.

U ovom misaonom eksperimentu koji želim da preduzmem, pokušaću da pokažem, kako je upravo on jedan od najbučnijih vesnika ere ateizma ili postmodernog doba, čiju svu težinu odvojenosti od Boga možemo da prepoznamo u gore navedenom citatu.

Postmoderna-ostvarenje Ničeove vizije

Ovde nije potrebno opširno iznositi Ničeove filozofske stavove da bi se shvatio duh vremena koji je on najavljivao, vreme u kojem mi-savremeni živimo, vreme koje teoretičari društva najčešće nazivaju „postmodernim”.

Ali šta je u stvari postmoderna i šta se razume pod tim pojmom? Ako govorimo o postmodernoj filozofiji onda ovim terminom označavamo eklektičan i „neuhvatljiv”² pokret za koji je karakterističan postmoderni kriticism i analiza Zapadne filozofije. Postmoderna je počela kao kritika kontinentalne filozofije, sa jakim uticajem fenomenologije, strukturalizma, egzistencijalizma i filozofa kao što su Friedrich Niče i Martin Hajdeger. Takođe, do neke mere se formirala pod uticajem kritike analitičke filozofije Ludviga Vitgenštajna i napada na sve vrste sistematske filozofije Serena Kjerkegora. Postmodernu filozofiju uopšte, karakteriše skepticizam, nasuprot jednostavnoj dvojnoj suprotnosti koja je preovladavala u zapadnoj metafizici i humanizmu. To je anti-utemeljenje³. U nekim kritikama ovaj skepticizam se čini bliskim relativizmu ili čak nihilizmu.

Ovaj termin ne koriste samo savremeni filozofi, već i oni koji proučavaju društvo ili umetnost kada govore o aspektima moderne umetnosti, kulture, ekonomije i stanja u društvu koje je rezultat jedinstvenih pojava kasnog 20-og i ranog 21-og veka. Te pojave uključuju globalizaciju, potrošačko društvo, postavljanja znanja kao robe i slično.

-
2. Stefan Knobloch o postmoderni govori kao o „fluidnom stanju” i navodi kako ona za jedne znači početak i nastanak nove epohe, ona je dakle od već zalazeće (nestajuće) moderne razdvojeno područje, pa se u takvom tumačenju ona pojavljuje kao nešto negativno, kao „stara vreća” u koju se može staviti sve ono što ne valja, a to znači sva ona iskustva sadašnjost koja smatramo negativnim.
 3. Ničeov globalni skepticizam obično se naziva „anti-utemeljenim”. Naime, svaka metafizika mora započeti sa nekim jezgrom verovanja koja su „samo-evidentna” i kao takva istinita. Ovo je mesto gde se uvlači metafizika, kako je to Niče dobro primetio. On je tvrdio da sistem verovanja modernog zapada leži na čitavom nizu ovakvih metafizičkih pretpostavki. Stoga je potrebno „anti-utemeljenje”.

Postmodernizam je uglavnom reakcija na pretpostavke o sigurnosti nauke, ili napora da se „objektivno” objasni stvarnost. U suštini proističe iz prepoznavanja da realitet nije jednostavno ogledalo ljudskog razumevanja njega, već je pre konstruisan kao mišljenje koje pokušava da razume svoju posebnu i ličnu realnost. Iz tog razloga, postmodernizam je izuzetno skeptičan prema objašnjenjima koja tvrde da su važeća za sve grupe, kulture, tradicije ili rase i umesto toga fokusira se na relativne istine koje postoje za svaku osobu ponaosob. „Postoji onoliko istina koliko ima tačnih odgovora na postavljeno pitanje” – stav je postmoderne. U postmodernom razumevanju, interpretacija je sve; stvarnost dolazi jedino u postojanje kroz naše interpretacije toga šta svet nama lično znači.

I upravo na ovom mestu se susreću Niče i postmoderna. Vest koju je Niče bučno objavio današnjem svetu, a njegovi učenici radosno preneli dalje je „Bog je mrtav”. Šta to nama danas praktično znači? I šta nam ostaje i preostaje, kada je takva vest jednom objavljena? Na to može da se odgovori samo jednom rečju: čovek. Čovek je merilo i svrha današnjeg doba. Čovek je najviša vrednost. Pravnici to izražavaju u duhu svog jezika i kažu - najviše pravo je pravo na pravo. To pravo je ustvari korpus ljudskih prava. Nije li ovo doba kada se najviše polemisi i štite ljudska prava, a opet, paradoksalno, nisu li ta prava ona koja krše najuzvišenije pravo - biti čovek onako kako to Bog kaže.

Istina je da nema istine?!

Ovaj Ničev proglas o smrti Boga nosi u sebi još jednu dimenziju na koju se postmoderna direktno oslanja. Hajdeger u „Šumskim putevima” tvrdi, to što je Bog mrtav znači da je natčulni svet ostao bez delotvorne snage. On više ne daruje život. Došao je kraj metafizici. Zato sopstvenu metafiziku Niče shvata kao kretanje protiv metafizike. Natčulni svet ideja je izgubio svoju obavezujuću i, pre svega, svoju podsticajnu i graditeljsku snagu, tada ne ostaje više ništa čega bi se čovek držao i po čemu bi se ravnao.

I upravo osnovni zahtev Ničeve filozofije jeste zahtev za „prevrednovanjem svih vrednosti”. Ali koje vrednosti Niče želi da prevrednuje? On puca pravo u glavu i srce moderne zapadne civilizacije. U *Sumraku idola*, oštro kritikuje grčko nasleđe prekomernog obožavanja razuma. Pouzdanje u apstraktne koncepcije u potrazi za apsolutnom istinom je simptom degene-

risane ličnosti filozofa kakav je bio Sokrat, tvrdi on. Od tada je kultura u stalnom nazadovanju, jer je suviše racionalistička i neprijateljska prema životu. Hrišćanstvo je svojom metafizikom dva sveta i svojim moralom produbilo tu dekadenciju. Smatrao je da zapadna Evropa treba da se suoči sa tim da su hrišćanske vrednosti izgubile svaki kredibilitet i da bi svako ko bi nastavio sa verom u njih bio ili nečastan ili „neautentičan”.

Ne samo da su hrišćanske vrednosti izgubile kredibilitet, već je celokupna dotadašnja filozofija zasnovana na čitavom nizu metafizičkih pretpostavki koje su neodržive. Zbog svega ovog, ljudsko znanje je ništavno, a istina je nedostižna, ili još gore - mit. Na osnovu prethodnih tvrdnji Niče je zaključio da su tradicionalna filozofija i religija ne samo pogrešne već i štetne. Stoga progres koji je nastao pod uticajem te „budalaste” filozofije zahteva temeljno prevrednovanje vrednosti. „Bog je mrtav” i ovim stavom se u istoriji filozofije ponovo otvara pitanje samorazumljivih istina.

„Generacijama ljudi su mogli živeti ne shvatajući da pripadaju dvema nepomirljivim svetovima, čuvajući, u slabašnoj ljusci, utehu koja pruža vera, a istovremeno verujući u napredak, naučnu istinu i savremenu tehnologiju. Ta ljuska će se na kraju slomiti, učinio je to Ničev bučni čekić filozofije. ... jer je baš on bio taj koji je izrekao sve do kraja: svet ne stvara značenje i ne razlikuje između dobra i zla, stvarnost je besmislena i ne skriva nikakvu drugu skrivenu realnost, svet kakav mi vidimo predstavlja Ultimatum, on i ne pokušava da nam prenese nekakvu poruku, on nema značenja izvan sebe, on je sam-dovoljan i gluvonem”⁴

Postojanje objektivne istine onako kako su je proizvele filozofija i nauka, jeste razbio „Ničev bučni čekić filozofije” kako kaže Kolakovski, ali postmoderna ga je razvila do krajnjih granica.

Tako je načelni stav postmoderne ekstremni skepticizam koji se ogleda u tvrdnji „Istina je da nema apsolutne istine”. I ovo je drugo mesto gde se susreću postmoderna verovanja i Niče. Međutim, upravo ovde, na samom početku, postmoderna zapada u svoje najveće poteškoće. Jer, ako je ova tvrdnja istinita, ona zapravo nije istinita - jer istina i nepostoji!⁵ Tako se postmoderna uvija kao zmiya koja grize vlastiti rep. Paradoksalno, ali prva

4. Kolakovski, 1987: 73.

5. Ovo se naziva „paradoks nihilizma” - doktrina govori da nema istine, a u isto vreme tvrdi da je ona istinita.

postavka postmoderne je upravo ono protiv čega je usmerena postmoderna kritika - čista metafizika. Kao što je filozof Ričard Tarnas rekao, postmodernizam ne može svoje principe konačno da opravda više nego što to mogu različita metafizička gledišta u suprotnosti sa kojom je postmoderna misao i odredila samu sebe. Kako god, sigurno je da je postmoderna radikalno anti-metafizički pogled na svet u kojem je pojam „metafizički”, šta više, zadobio pežorativno značenje.

„Nietzscheovim se ulaskom u diskurs moderne iz temelja mijenja argumentacija. Prvo je um bio koncipiran kao pomirujuća samospoznaja, zatim kao oslobađajuće prisvajanje i konačno kao obeštećujuće sijećanje, da bi mogao nastupiti kao ekvivalent objedinjujućoj moći religije i prevladati podvojenost moderne iz njezinih vlastitih pogonskih snaga. Triput je propao ovaj pokušaj da se pojam uma skroji po mjeri programa u sebi dijalektičkog prosvetiteljstva. Nietzsche je u ovoj konstelaciji imao samo jedan izbor: ili da subjektivno centrirani um još jedanput podvrgne imanentnoj kritici – ili da pak taj program odbaci u cjelini. Nietzsche se odlučuje za drugu alternativu – odriče se obnovljene revizije pojma uma i *otpušta* dijalektiku prosvetiteljstva.”⁶

Postmoderna ne veruje u istinu, jer istina ne samo da je nedostižna, već je, kako je Niče ustvrdio, mit. Štaviše postmoderna ide korak dalje te se pita da li je „duh” nešto prema čemu uopšte treba zauzeti „filozofski” stav, da li je „saznanje” nešto o čemu mora postojati „teorija”⁷

Ovaj radikalni zaokret u promišljanju o biti istine se naravno odrazio i na shvatanje hrišćanstva, ali i na ateizaciju sveta. Tako francuski filozof Žan-Fransoa Liotar u duhu Ničeove kritike tvrdi da su sve „velike naracije” i totalna objašnjenja ljudske prirode i istorije zapadne civilizacije propale. Među njima je, pored hrišćanstva i prosvetiteljstva, i marksizam.⁸

Hibris-poslednji razlog

Uzimajući u obzir Ničeova stanovišta, jedno je izvesno - metafizičke postavke onako kako ih je iznedrila novovekovna metafizika subjektivnosti su

6. Habermas, 1988 : 85.

7. Rorti, 1990 : 5.

8. Vidi: Liotar, 1988 : 20.

neodržive. U potpunosti se slažem da su nauka i filozofija došla u ćorsokak u pokušaju da dosegnu apsolutnu istinu. Slažem se i da su svi veliki filozofski sistemi mrtvi. Takođe se slažem sa stavom postmoderne filozofije, ako još uvek možemo da je nazovemo filozofijom⁹, da je apsolutna istina nedostižna. Da! Nedostižna je za filozofiju i nauku!

Bog sa postmodernim verovanjima i mnenjima nema ništa. On je gluv za vapaje nauke i filozofije za otkrivanjem istine, baš kao što je gluv na proglase o vlastitoj smrti. Ruke filozofa i naučnika su prekratke da dosegnu istinu Božijeg postojanja. Njega može da dohvati samo čisto srce vernika kome se Bog po svojoj milosti objavio. Postmoderna kritika Apsoluta je promašila metu i baš kao i svaka strela kritike koja je bila upućena prema pitanju egzistencije Boga i ova je pala pre nego je i započela let.

Filozofija i nauka jednostavno nisu na visini zadatka. Zbog same svoje prirode, zbog ograničenja vlastitih metoda i onoga koji večno postavlja pitanje - čoveka samog, one ne mogu da odgovore na pitanje o postojanju Boga i relevantnosti hrišćanskih istina.

Postmoderna sa svojom upitanosti o prirodi istine, ali i odgovorom stoji tačno na onom mestu na kojem je stajao Pilat kada je razgovarao sa Isusom. „*Reče mu Pilat: šta je istina? Rekavši to opet izađe k Judejima...*” (Jovan 18:38a.) Izašao je ne čekajući odgovor, jer je „znao”, isto kao što to „zna” i čovek postmoderne, da istina ne postoji. Postmoderna se kao i Pilat oglušila na reči koje je Isus rekao i pre bilo kakvog pitanja - „*Svaki - ko je prijatelj istine - sluša moj glas.*” (Jovan 18:37b.)

„Bog je mrtav”, naveštavao je Niče, ali nam nije rekao kako je do te smrti došlo. Ubijen je isto onako zverski kao što je to učinjeno pre dve hiljade godina. „*No, kada ga prvosveštenici i njihovi službenici videše, povikaše govoreći: raspni, raspni. Reče im Pilat: uzmite ga vi i raspnite; ja ne nalazim na njemu krivice. Odgovoriše mu Judeji: Mi imamo zakon i po tom zakonu on mora da umre...*” (Jovan 19:6-7.)

Pitanje koje se nameće je odakle ova potreba ljudskom rodu da „ubije” i proglasi smrt Boga? Paradoksalno, odgovor je dao sam Niče. U *Genealogiji*

9. Ričard Rorti zalaže za post-Filozosku kulturu, to jest kulturu u kojoj neće postojati filozofija – disciplina koja transcendirira i mistifikuje svet i saznanje podvodeći ih pod metafizičke i epistemološke normative. U zamenu za takvu, Rorti predlaže filozofiju – disciplinu kroz koju uz pomoć mišljenja i imaginacije, nastojimo da izađemo na kraj sa stvarnošću.

*moral*a nudi zanimljiv, i ubeđena sam tačan odgovor na ovo pitanje. Hibris - oholost je poslednji razlog ovakvog stava.

Čitav naš moderan način življenja „izgleda kao čisti hibris i bezboštvo. Hibris je danas naš stav prema prirodi, nasilje koje činimo prirodi uz pomoć mašina i tako nemarne dovrtljivosti naših tehničara i inženjera; hibris je naš stav prema Bogu... hibris je naš stav prema sebi - jer mi eksprimentišemo sa sobom onako kako ne bismo ni s jednom životinjom, i - sa zadovoljstvom i znatiželjom - paramo svoju dušu: šta nam je još stalo do spasa duša!”¹⁰.

Ničeovo naveštavanje smrti Boga nije ni najmanje dotaklo srca vernika, niti je promenilo bilo šta u Božijem odnosu prema čoveku. Ničeove otrovne strele su predaleko i nema razloga za strah. Međutim, one snažno pogađaju dušu savremenog čoveka, a da on toga nije ni svestan.

CITIRANA DELA

Čuić, Jozo

1978 Crkva u svijetu. Split: Slobodna Dalmacija.

Habermas, Jürgen

1988 Filozofski diskurs moderne: dvanaest pedavanja. Zagreb: Globus.

Hajdeger, Martin

2001 Šumski putevi. Beograd: Plato.

Kolakovski, Lešek

1987 O krizi. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Liotar, Žan-Fransoa

1988 Postmoderno stanje. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.

Niče, Fridrih

1990 Genealogija morala. Beograd: Grafos.

Rorti, Ričard

1990 Filozofija i ogledalo prirode. Sarajevo: Veselin Masleša.

10. Niče, 1990: 114.

Stiv Piterson¹

NOVI POČETAK: SLUŽBA CRKVI I SVETU

Služba *Novog početka*, koja je sastavni deo hrišćanske službe Crkve Svete Trojice, iz Omahe, Nebraske, SAD, službeno je otpočela s radom u jesen 2000-te godine. Danas je stasala u službu koja doseže narode širom sveta! Zapravo, prvi izraz međunarodnog karaktera ove službe jeste *Novi Početak Srbija*, koji je službeno otpočeo sa radom u jesen 2005-te godine. U ovom smislu, preostaje da se vidi šta će nam doneti narednih pet godina, jer duboko sam uveren: *s Gospodom, uvek ima više!*

Stoga, u ovom članku želim da se osvrnem na one najvažnije stvari koje je Gospod u proteklim godinama učinio kroz i sa ovom službom, i da s verom pogledam na ono šta bismo, verujem, mogli da očekujemo od daljeg razvoja ove službe u godinama koje su pred nama.

Prošlo je skoro dvadeset i četiri godine otkada sam rukopoložen za pastoralnu službu u Crkvi Svete Trojice, pri čemu sam bio zadužen da uspostavim službu biblijskog učenja i savetovanja. Od samog početka, moja vizija je bila da osposobim sve hrišćane, Telo Hristovo, da vrši službu biblijskog savetovanja. Zbog toga smo, već u januaru 1984-te godine, održali prvu radionicu dušobrižništva, koju je pohađalo dvadesetpetoro ljudi.

Od tada sam imao čast da doprinesem odgoju više stotina dušobrižnika, a mnogi od njih su stasali u ključne vođe naše crkve, ali i drugih službi u našem okruženju. Danas se ova služba savetovanja naziva *Potpuni u Hristu* (*Complite in Christ Ministries*). Dakle, ono što je otpočelo s obukom dvadesetak ljudi, sada predstavlja službu *Potpuni u Hristu*, koja obuhvata više od dvadeset različitih programa u kojima je uključeno oko dve stotine osoba. Međutim, poslednjih pet godina stvari su počele ubrzano da se dešavaju i ova služba crkvi sve više prerastala u službu svetlu, tako da *Novi početak* sada sve više prerasta u međunarodnu službu u koju prenosi svoja četiri izražaja:

1. Stiv Piterson je pastor dušobrižničke službe u crkvi Svete Trojice u Omasi, Nebrasci. Sa suprugom Mindi, koja također služi kao dečiji dušobrižnik u istoj crkvi, ove godine slavi tridesetpetogodišnjicu braka i dvadesetpetogodišnjicu službe. Imaju troje dece i četvoro unučadi.

ČETIRI SLUŽBE U ISTOM SMERU:
 NOVI POČETAK
 U SUSRET POTPUNOJ SLOBODI
 POTPUNOST MEĐUSOBNIH ODNOSA
 ODGOJ DUŠOBRIŽNIKA

Novi početak

U središtu ove službe je doživljaj opraštanja i oproštenja: *Bog nas poziva da oprostimo drugima kao što je i On nama oprostio.*

Dakle, služba *Novog početka* jeste služba prepoznavanja Božije milosti i istine koja se odnosi na međusobne odnose u životu ljudskog bića. *Novi početak* je usmeren ka rešavanju individualne prošlosti ljudskog bića s namerom da njega ili nju osposobi da duhovno uzraste i napreduje, a ne samo da pomogne u preživljavanju svakidašnjice, odnosno da pojedincu osvetli nadu u budućnost! Kroz ovu službu ljudi doživljavaju Božiju ljubav i milost i hrišćansku brižnost i saosećanje. U okviru nje, najmanje jednom nedeljno, čuju mnoge istinite životne priče obnovljenih života i preporođenih brakova, te im se tako pruža prilika da preispitaju vlastito srce i donesu temeljne odluke za svoj život.

Na primer, Skot i Sara Frerking su moj omiljeni primer čudesne priče *Novog početka*. Oni su, pre nekoliko godina, došli u Omahu i potražili pomoć za svoj brak. Pre dolaska u Omahu živeli su razdvojeno. Skot je živio u Džordžiji, a Sara u Aljasci, odakle je poreklom. Kada su došli u *Novi početak*, njihov brak je bio u beznadežnoj situaciji. Sarin stav i način razmišljanja je bio - „dolaziću, slušaću predavanja, odraditi to 'duhovno savetovanje', i onda se razvesti”. Ali, Bog je imao druge planove! Već prve večeri, na sastanku *Novog Početka*, njihova srca su bila dotaknuta i rodila se nada. Okusili su lepotu *Novog početka* i predosetili susret s *Potpunom slobodom*. Iz nedelje u nedelju sastajali smo se radi savetovanja. Postepeno, oni su se sve više podređivali Božijem radu na njihovim srcima, i sve više sarađivali s radom Duha Svetoga na isceljenju i obnovi njihovih srca. Zapravo, za oboje, suštinski problem odbačenosti se nalazio u njihovom odnosu sa svojim očevima. Čuderno je to što su oni za samo šest nedelja doživeli pravi *Novi početak* u svome braku. Od tada s drugima dele nadu i isceljenje koju su i sami primili. Skot je toliko uzrastao da je postao punovremeni radnik naše službe. Počeo je kao

administrativni radnik, a sada je jedan od direktora programa. Odnosno, u septembru 2005-te godine, Skot i Sara su otputovali u Aljasku, u grad Vasilija, kako bi lokalnoj crkvi pomogli u uspostavljanju službe *Novog početaka* (*Novi početak Aljaska*)! Ovo je prva služba ove vrste u Aljasci! Njihova istinita priča potvrđuje naš moto službe: *Nikada nije kasno za Novi početak!*

Ključ Skotovog i Sarinog novog početka jeste lična primena jedne od osnovnih alatki naše službe, a to je *Preispitivanje vlastitog srca*. Naime, ova duhovna vežbanka poziva ljude da učine šest sledećih koraka:

1. Šta ili ko vas je uvredio ili povredio? Ili, šta ili koga ste izgubili? *Psalam 26:2*
 - a) Nabroj te određene uvrede, povrede ili gubitke i osobu(e) koja je vezana za to:
 - b) Izaberite jednu od gore navedenih uvreda, povreda ili gubitaka koji ćete sada „obraditi”
2. Na koji način je to uticalo na vas? *Psalam 139:23*

Na koji način vas je ova uvreda, povreda ili gubitak uticao na vas?

 - a) Šta mislite o tome?
 - b) Kako se osećate u vezi toga?
3. Kako ste reagovali? *Psalam 139:24*
 - a) Šta ste rekli?
 - b) Šta ste učinili?
 - c) Šta ste odlučili?
4. Otvorite svoje srce pred Gospodom. *Psalmi 62:8 Psalmi 142:1-2*
 - a) Izlijte svoje srce Gospodu, Stavite Mu do znanja tačno kako se osećate.
 - b) Izrazite Gospodu svoje neispunjene želje.
 - c) Recite Gospodu svoje trenutne želje.
 - d) Zahvalite se Gospodu. *1. Sol 5:18; Efe 5:20; Rim. 8:28-29*
5. Oprosti! *Matej 18:21-35*

- a) Napišite svoje priznanje nepraštanja Gospodu ujedno sa pogrešnim stavovima i reakcijama koje se na to nepraštanje odnose.
- b) Odlučite da oprostite osobi koja vas je uvredila ili povredila.

PONIŠTITE NJIHOV DUG!

- c) Napišite molitvu Gospodu u kojoj ispoljavate svoju odluku da oprostite osobi koja vas je povredila ili uvredila.
6. Predajte tu uvredu, povredu ili gubitak Gospodu!

Psalmi 55:22-23; Rim 12:16-21; Psalmi 19:14

- a) Poverite tu osobu i/ili tu situaciju Gospodu.
- b) Napišite koga/šta prepuštate Gospodu.
- c) Molite se za osobu koja vas je uvredila ili povredila.

Luka 23:34

Matej 5:43-45

Najvažniji Novi početak

Da li se nadaš da ćeš ići u raj kada umreš?

Sveto Pismo kaže da, ako si se pridržavao Deset Božijih zapovesti - 100 posto - u mislima, rečima i delima, tada možeš ići u raj zbog svog dobrog načina života (Matej 19:17-26). Međutim, Jakov 2:10 kaže da ako si samo jednom prekršio ijednu od ovih zapovesti, nisi uspeo.

Kako mogu biti spasen?

Isus kaže, „*Nego ako se ne pokajete, svi ćete tako izginuti.*” *Luka 13:3* Pokajanje je izbor kojim okrećete leđa svom grehu i upravljanju vlastitim životom. „*Jer je žalost, koja je po Božijoj volji, stvara pokajanje na spasenje – za koje se ne kaje, a svetska žalost stvara smrt.*” *2. Korinćanima 7:10.*

Da li si spreman da sebe u potpunosti posvetiš potpunoj vladavini Gospoda Isusa Hrista?

Budući da je Hrist Bog i da je na krstu potpuno platio za vaše grehe, On zaslužuje vašu ljubav i posvećenost više nego vaš posao, porodica, finansije, karijera, pa čak više nego vaš život. Kada se potpuno predate na ovakav način, Bog će staviti svog Svetog Duha u vas i vi ćete biti priključeni Božijoj porodici. On je sada vaš Bog i može napraviti bilo kakvu promenu u vašem životu ako On to želi - bilo gde, bilo kada. To je najispunjeniji lični međusobni odnos koji ćete ikad imati.

Ako sada želiš biti spasen.

Priznaj svoje grehe. Na glas ih imenuj - ponos, neopraštanje, pohlepa, itd.

Kaži Bogu da se kaješ - okrenite leđa svom grehu i korenu vašeg greha - sebičnost.

Kaži Bogu da sebe potpuno predaješ njemu kao svom ličnom Spasitelju i Gospodom. Zahvali mu za Njegov oprostaj i za Njegov novi život u tebi. (Elmer Murdoch)

U susret potpunoj slobodi

Fokus pravca Slobode: Sloboda u Hristu—postanite slobodni da volite; slobodni da budete voljeni; slobodni da dajete; slobodni da primате; slobodni da budete sin ili kćer što Vam je i suđeno...u susret potpunoj slobodi!

Pravac *Slobode*, zajedno sa pravcem *Novog Početka*, predstavlja, i daje prostor za primenu, suštinsku istinu i poučavanja, i *Novog Početka* već međunarodno izraženog i oformljenog. Na primer: *Novi početak Srbija*, *Novi početak Aljaska*, i *Novi početak Tijuana* (Meksiko). Shvatanje, primena i iskustvo ovih istina su od presudnog značaja za jednu osobu i njen izlazak u susret potpunoj slobodi, ali takođe i za opstanak te slobode u Hristu.

Serijal, *U susret potpunoj slobodi*, obuhvata četiri dela koja su navedena ispod:

Lekcije koje obuhvata prvi deo serijala *U susret potpunoj slobodi*, odnosno „Ostvarivanje slobode međusobnih odnosa”, su fokusirane na temeljne istine identiteta u Hristu i na biblijskim osnovama principa opraštanja, pomirenja, i suočavanja. Sve u svemu u potpunosti se svodi na

međusobne odnose. Ovaj prvi deo serijala završava se lekcijom, „Sloboda da volimo i da budemo voljeni”, što je i cilj prvog dela.

Lekcije koje obuhvata drugi deo serijala *U susret potpunoj slobodi*, „Zadobijanje vlastitog srca”, su fokusirane na pokajanje zbog davanja vlastitog srca ljudima, mestima i različitim stvarima, umesto Gospodu Bogu, takođe govori o slobodi od „poruka strela”. To su poruke ponosa, srama, straha, odbačenosti, ljutnje, i depresije, na koje smo toliko ranjivi kada svoje srce dajemo nekome ili nečemu, a ne Bogu.

Lekcije koje obuhvata treći deo serijala *U susret potpunoj slobodi*, „Pobeda u ratu za vlastito srce” fokusirane su na uništenje duhovnih utvrđenja, oblačenje Božijeg oklopa, sprovođenje duhovnog autoriteta u Hristu, i livenje borbenog oružja, dok postajemo punopravni učesnici u susretu potpunoj slobodi u Isusu Hristu.

Konačno, lekcije koje obuhvataju četvrti deo serijala *U susret potpunoj slobodi*, „Slobodan od mreže demonskih uticaja međusobnih odnosa”, su fokusirane na razotkrivanje i oslobađanje od dinamike demonskih aktivnosti u međusobnim odnosima, kako bi mogli živeti u slobodi i obdareni božanskim imunitetom u odnosima sa drugima.

David Anderson je klasičan primer neverovatnog izlaska iz problema kroz seminar *U susret potpunoj slobodi*. On sada ima trideset i tri godine, a ja ga poznajem još od kada je bio dete. Odgojen je u hrišćanskom domu njegov deda je bio pastor. Oduvek sam bio u stanju da vidim Božiju suverenost u Davidovom životu, i da On ima jedan poseban plan i poziv za njega. Kako su godine odmicale, često sam se pitao kako će se sve odviti, pogotovo s obzirom na činjenicu da je Davidovo srce otvrdnulo jer ga je na neki način povredila sama „crkva” koju je pohađao, kroz omladinsku grupu i čak kroz njegovu sopstvenu porodicu.

Davidovo srce je otvrdnulo do te mere da je pre nekoliko godina došao do tačke da je njegov život postao besmislen i beznadežan. Njegov rasipnički životni stil ga je na posletku doveo do toga da mu je devojka zatrudnela. Njegov život je došao do samog dna. Tada je konačno zavapio za pomoć!

Moja supruga, Mindi, i ja smo dugogodišnji prijatelji porodice Anderson, i imali smo tu privilegiju da budemo ti koji će odgovoriti na Davidov vapaj. Počeli smo redovno da se viđamo s njim i majkom njegovog tada još nerođenog deteta. Nedelje i meseci koji su sledili bili su puni nemira, borbe i bola za Davida. Ali usred svega toga što se dešavalo imao sam priliku da

budem svedok jednoj od najvećih transformacija ljudskog života koju sam ikada video!

Nedugo pošto smo počeli da se sastajemo sa Davidom i ženom sa kojom je dobio dete, David je došao do spasenja kroz Isusa Hrista! Najvažniji novi početak! Njegovo srce, koje je bilo hladno i tvrdo, postalo je preplavljeno Božijom ljubavlju! Gospod je upotrebio priču o izgubljenom sinu koja se nalazu Evanđelju po Luki petnaestoj glavi, i oca koji je predstavljen u toj priči, da otkrije Davidu ljubav nebeskog Oca prema njemu. Kada je ovo otkrivenje zaživelo u njemu, on se otvorio i preplavila ga je ova velika ljubav!

Potom, David je i sam iskusio lepotu *Novog Početka*. Iz nedelje u nedelju, Gospod je otvarao njegove oči i srce sve više i više prema ljubavi, mudrosti, milosti i istini Božijoj. Ovaj mladić, koji je godinama tragao za znanjem, sada je postao „lovac na mudrost”.

Iskreno sam zaprepašćen mudrošću i otkrivenjem koje je Bog podario Davidu za samo nekoliko godina odkada je primio svoj *Novi početak*. Ovome je predhodilo mnoštvo istine koja je bila posejana u njegov život od strane porodice, hrišćanske škole koju je pohađao i njegove crkvene omladinske grupe. Ali, kada je Duh Sveti ušao u njegovo srce, Istina koja je bila posejana je proklijala i oživela! Neverovatno je da on sada poseduje mudrost koja prevazilazi njegove godine, sazreva u Gospodu ubrzanim tempom! David se takođe pridružio osoblju naše crkve. Otpočeo je sa stažiranjem, a sada je punovremeni radnik u službi. Naime, od ove godine on je unapređen u koordinatora službe. David je sada jedan od predavača serijala *U susret potpunoj slobodi*, i na taj način sa drugima deli ljubav, milost, istinu i slobodu koju je i sam primio.

Kao i svi mi, David se još uvek nalazi u ovom Božijem procesu. Njegova ćerkica sada ima gotove dve godine, i starateljstvo nad njom još nije rešeno. On i majka njegovog deteta nisu stupili u brak i trenutno nisu u vezi. Ipak, kroz sve ovo David je naučio da se oslanja na Princa mira usred svake nevolje i samim tim postaje sve ubeđeniji da je i sam ljubljani sin Nebeskog Oca. David i dalje snažno veruje ne samo da nikada nije kasno za *Novi početak* nego i da **VI TAKOĐE MOŽETE BITI SLOBODNI!!!**

POTPUNOST MEĐUSOBNIH ODNOSA

Smer „potpuno međusobnih odnosa” za glavni cilj ima da osposobi osobu da postane potpuna u svim područjima života!

Verujem da se potpunost međusobnih odnosa u životu odnose na zrelost, i sazrevanje u Onome koji je život -Isus Hrist. U ovom smeru naš pristup je da pomognemo drugima. Znači, ne radi se samo o rešavanju problema kao odgovor na mnoge različite prezentovane probleme koji se odnose na međusobne odnose, brak, porodica, finansije, zdravlje, posao, ili usmerenje. Osim toga, nudimo ljubav, saosećanje, istinu, i perspektivu rešenja problema kako bismo pomogli nekom u potrebi da uvidi da su ti problemi ustvari prilike. Zatim, se kreće u smeru slobode sa Hristom, i sve veće spoznanje Hrista kao dovoljnost i dela svačijeg života. Dok osoba napreduje od svog Novog početka do susreta s potpunom slobodom i do potpunosti međusobnih odnosa sve više i više sazreva. Postepeno spoznaje ko je, čija je, i zašto je baš ovde na planeti zemlji, u kom pravcu ide ovde i u večnosti. To je stvarno važna svrha života!!!

Kada osoba počne da hoda u ovakvoj zrelosti, ona ima sve više i više motivacije i osposobljavajuće milosti Božije da reši svoje osnovne probleme ali i druga suštinska pitanja. Kroz smer *Potpuno međusobnih odnosa*, postoje različiti načini na koje osoba može primiti brižnost, savetovanje i molitvu. Ovi načini obuhvataju individualne sastanke u službi, kao i sastanke u malim grupama.

Uvek ohrabrujem one koji traže Novi početak, slobodu i potpunost u međusobnim odnosima da budu voljni da preuzmu svoj deo odgovornosti na sebe i da sarađuju sa Duhom Svetim kako bi u potpunosti iskoristili prilike u svim pravcima koji se nude. Skot i Sara Frerking i David Anderson su primeri baš tih ljudi koji su iskoristili ono što im je bilo ponuđeno. Oni danas uživaju u slobodi koju su primili a to isto možete i vi!

Odgoj dušobrižnika

Smer odgoj dušobrižnika za glavni cilj ima da načini slugu koji deluje kao vođa!

Dok osoba napreduje kroz materijale Novog početka, u susret potpunoj slobodi i potpunosti međusobnih odnosa, vođstvo kao sluga počinje da bude njihov životni stil. Verujem da vođstvo nije jednostavno

pozicija koju mi držimo, nego se tu radi o uticaju, odnosno uticanju na druge kroz tu novu osobu koja zrači iz nas. Naravno, kako čovek uđe u tok ovih smerova, priželjkivani ishod je da osoba koja postaje bude potpuno slobodna u Hristu!

Znači, suštinsko pitanje vođstva je više „biti” nego „činiti”.

Kada postanete zapravo slobodni da čujete i primite jedinstveno „zvanje” koje Bog ima za Vaš život—zvanje koje prevazilazi različite uloge i odgovornosti koje ćete vi imati za vreme života—stvarno ste sposobni da živite i vodite do pune mere. Živeti za slavu Božiju i za korist blagosiljanja drugih. Na ovaj način se služi kao vođa u bilo kojoj oblasti u životu!

Želim još jednom da naglasim da su Skot i Sara Frerking i David Anderson primeri onoga o čemu pišem. Oni su postali vođe, ne zato što im je to bio cilj, nego zato što je to bio proizvod ulaska u smerove *Novog početka do slobode, do potpunosti međusobnih odnosa i pravog života*.

Naravno, smer *odgoja dušobrižnika* ima mnoge različite prilike za obuku u službi vođstva. Međutim, kao što sam već naglasio, ono „biti” u službi mora predstavljati prioritet. S ovim u vidu, veštine i sama obuka vođa je uopšteno laka stvar!

Služba svetu

Kao dodatak predivnom Božijem blagoslovu u Omasi, Nebrasci tokom ovih godina, vidimo kako ovi smerovi kreću u pravci ostalih naroda širom sveta! Veoma sam blagosloven i ohrabren time kako ova služba i alatke kojima se ona služi, koriste i u potpunosti su prihvaćene od strane ključnih vođa u Srbiji, Makedoniji, Aljasci i Meksiku! Njihovo svedočanstvo je jednoglasno i glasi: „Alatke kojima se služi služba Novi početak i serijal o Slobodi su biblijske, jasne i relevantne. Ovaj pristup i ove alatke su baš ono što smo tražili i ono što nam je trebalo!”

Takođe, svedočanstva onih koji su lično iskusili uticaj ove službe u svojim životima su jednoglasna: „Primio sam Novi početak!” „Ja sam slobodan!” „Ja sada želim da dajem ono što sam primio!”

Posebnu zahvalnicu želim da izrazim Dimitriju i Cveti Popadić i njihovoj predivnoj porodici koja živi i radi u Novom Sadu. Moj život nikada više neće biti isti, pošto sam, sa timom Novog početka, prvi put posetio Srbiju na jesen 2004. godine. Posete koje su sledile kulminirale su zvaničnim

početkom rada *Novog početka Srbija* prošle jeseni. Kroz čitav ovaj proces, Gospod je razgovetno govorio mom srcu da predanost Novom početku Srbija, znači predanost viziji za čitav svet, Međunarodni Novi početak (*Fresh Start International*)!

Sve više i više smo svesni toga da ova služba Novog početka koja ima međunarodni karakter, prevazilazi razlike između kultura i denominacija, zato što su problemi, borbe, želje i potrebe ljudskog srca univerzalne!

Prava je privilegija biti partner Popadićima u našoj misiji Novog Početka-misija koja doseže „*unutar*” crkve, „*napolje*” u svet i „*uzdiže*” slavu Gospodu!

**MANDAT NAŠE MISIJE JE DA PRUŽIMO
MOGUĆNOST NOVOG POČETAKA SVAKOME SRCU,
U SVAKOM NARODU!**

**VERUJEMO DA NIKADA NIJE KASNO ZA NOVI
POČETAK KOJI VODI U
SLOBODU U HRISTU I PUNINU ŽIVOTA
SVIH MEĐUSOBNIH ODNOSA!**

Danijela Živančević

INTEGRACIJA DUHOVNIH TEMA I PSIHOTERAPIJE

Čitajući neka istraživanja iz 1976. godine zaključila sam da psiholozi i drugi stručnjaci iz oblasti psihoterapije, sporo prepoznaju duhovne potrebe svojih klijenata. Naime, podaci Američkog instituta za istraživanje javnog mnjenja, pokazuju da više od 90 odsto stanovništva SAD-a izražava svoja religiozna uverenja, dok druga istraživanja koja su sproveli Ragan, C.P., Maloni, H.N., Beti-Hallahni, B., iz 1976.¹ pokazuju da samo 50 odsto psihologa Američkog psihološkog udruženja izražava svoja religiozna uverenja, što je 40 odsto manje od opšte populacije.

Međutim, prošla decenija kao da donosi neke inovacije i proširuje pogled stručnjacima iz ove oblasti. Psihoterapeuti i savetnici sve više uviđaju činjenicu da ljudi ne dolaze na terapiju, isključivo, da bi se oslobodili emocionalne boli, već da imaju potrebu za smislom. Motivisani duhovnim problemima i potrebama svojih klijeneta, oni sve više raspravljaju o tome kakvu ulogu treba da imaju duhovna pitanja u terapiji.

Bergin je jedan od autora koji veruje da otvorenost prema duhovnim vrednostima dovodi da promene cilja tretmana. Naime, većina psihoterapijskih tretmana koji ne uključuju duhovnu dimenziju imaju za cilj uklanjanje simptoma, dok duhovno orijentisani psihoterapeuti cilj vide u opštoj promeni životnog stila. Prema rečima Bergina „duhovnost je važna komponenta duševnog zdravlja i njeno uključivanje u savetodavnu praksu učiniće savetodavni proces delotvornijim.”²

Prema mišljenju Coreja, a ja se slažem sa njegovim stavom, „duhovnost je sila koja pojedincu može pomoći da shvati univerzum i pronađe svrhu života”.³ Takođe, on ističe da duhovno-religijski aspekt i savetodavna praksa imaju dosta sličnosti i zajedničkih ciljeva. Na primer, oboje ističu važnost učenja prihvatanja sebe, opraštanje drugima i sebi, prihvatanje vlastitih mana, preuzimanje lične odgovornosti, prevazilaženje

1. Vidi: Milenković, 1997: 44.

2. Vidi: Corey 2004 : 461.

3. *Ibid*, 461.

osećanja povređenosti i srdžbe, izlaženje na kraj sa krivicom i učenje da se prevaziđu samouništavajući obrasci mišljenja, osećanja i delovanja.⁴

Skinner, takođe navodi neke sličnosti duhovne i psihoterapijske prakse. On izdvaja sledeće sličnosti:⁵

1. U psihoterapiji kao i u duhovnoj tradiciji polazi se od ideje da je čovekova percepcija iskrivljena, i da on nije u stanju da vidi stvari onakve kakve jesu, već kakvim ih on zamišlja.
2. Takođe, čovek se vidi kao podeljen. Njegovi problemi i patnja proističu iz te fragmentacije i neuspeha da bude celovit, da preuzme odgovornost za sebe i svoj život.
3. Čovek putem samospoznaje može pronaći izgubljene delove sebe i ponovo postati celovit. Samospoznaja se vidi kao ključ ponovnog uspostavljanja jedinstva i integriteta. Međutim, Vots (Watts) ističe da se ova samospoznaja u psihoterapiji vezuje za pojedince koji u većoj ili manjoj meri odstupaju od normalnosti, dok promena svesti u duhovnom kontekstu se događa kod sasvim normalnih, socijalno prilagođenih ljudi.
4. Ponovno otkriće i prihvatanje sebe. U psihoterapiji kao i u duhovnoj tradiciji smatra se da bolje prihvatanja sebe omogućava jasniju percepciju sveta i bolju sposobnost da se razumeju drugi ljudi.
5. Čovek se vidi kao da poseduje skrivene potencijale, koji se ne mogu doseći bez veće samospoznaje i integracije.
6. Većina čovekove patnje i boli se podjednako doživljava kao proizvod neznanja i slepila, konfuzije koja potiče od unutrašnje podele i obmane.
7. U psihoterapiji kao i u duhovnoj tradiciji se zahteva da pacijent ili učenik, tragalac i slično bude u kontaktu sa psihoterapeutom ili duhovnikom.

Kao što smo rekli na početku psihoterapeuti sve više prepoznaju potrebu za bavljenjem duhovno – religijskim temama, jer je sve više klijenata koje zanima upravo ova oblast. Iz tog razloga Američko psihijatrijsko udruženje zahteva edukaciju o duhovnim i religioznim temama u okviru

4. *Isto*, 462.

5. Vidi: Milenković 2002 : 76.

specijalizacije.⁶ Takođe, u duhu ove integracije osnovani su i neki novi psihoterapijski modaliteti koji uključuju duhovna i religiozna pitanja. Speri je izdvojio sledeću klasifikaciju duhovno orijentisanih psihoterapijskih modaliteta:⁷

1. **Pastoralno savetovanje i psihoterapija:** klijenti koji se obraćaju za pastoralno savetovanje i psihoterapiju su osobe koje imaju poteškoće sa nekim delovima religioznog sadržaja ili sa željom da se njihove vrednosti uvažavaju. Ciljevi tretmana su usmereni ka rešavanju specifičnih problema, ali može uključiti i promenu ličnosti, ako je u pitanju modalitet pastoralna psihoterapija. Odnos klijenta i terapeuta/savetnika podrazumeva uzajamnu saradnju, a intervencije i metode rada su uglavnom saveti koji mogu uključiti i religiozne sadržaje.
2. **Duhovno usmeravanje:** klijenti koji se obraćaju za duhovno usmeravanje su obično relativno zdrave ličnosti, koje žele duhovni rast, a on uključuje molitvu i odnos sa Bogom. Takođe, ovaj modalitet može uključiti u svoj rad i rešavanje problema koji utiču na duhovni život. Odnos terapeuta sa klijentom se ogleda u saradnji i to sa naglaskom da je Duh Sveti glavni vodič. Intervencije i metode rada uključuju slušanje, molitvu i eventualno preporuku za psihoterapiju.
3. **Duhovno orijentisana psihoterapija i savetovanje:** klijenti koji dolaze na ovu vrstu terapije variraju od relativno zdravih duhovnih tragalaca do onih sa specifičnim poteškoćama ili sa duhovno-religioznim brigama. Ciljevi tretmana mogu uključiti reedukaciju simptoma ili pomoć u duhovnom rastu. Odnos terapeuta i klijenta uključuje uzajamnu saradnju i respekt za duhovne vrednosti i sadržaje. Metod rada uključuje razne psihoterapijske intervencije plus duhovnu praksu. Možemo reći da duhovno orijentisana psihoterapija uključuje i duhovnu i psihološku dimenziju u sebi.

Na kraju, zaključujem da psihoterapeuti sve više postaju svesni činjenice da duhovnost ima veliki uticaj na čovekov život, kako kažu Miranti i

6. Vidi: Milenković 2002 : 85.

7. *Isto*, 102.

Berk „duhovnost je u osnovi klijentovog postojanja.”⁸. Prema rečima pomenutih autora mnogim klijentima u stanju krize duhovno područje pruža olakšanje, utehu i daje im snagu kada im se čini da se sve srušilo. Dakle, psihoterapeuti Zapadnih zemalja postaju svesni potrebe za integracijom duhovno – religijskih tema i psihoterapije, da li je to slučaj i sa našim psihoterapeutima i savetnicima može biti tema nekog istraživanja.

CITIRANA DELA

Milenković, Snežana

2002 Psihoterapija i duhovnost. Beograd: Čigoja štampa.

Milenković, Snežana

1997 Vrednosti savremene psihoterapije. Novi Sad: Prometej.

Corej, Gerald

2004 Teorija i praksa psihološkog savjetovanja i psihoterapije. Zagreb. Naklada Slap.

8. Vidi: Corey, 2004 : 463.

CIKLUS PREDAVANJA RAZGOVORI O RELIGIJI

Ekološka svest i Crkva

Zaštita životne sredine od vitalnog značaja za opstanak planete.

Upozorenja sastanka svestkih lidera sa prve Konferencije o klimatskim promenama – Neophodna veća aktivnost Crkve na polju edukacije vernika o zaštiti životne sredine – Odgovornost pojedinca za očuvanje i upravljanje stvorenjem

Krajem novembra 2005. održana je prva Konferencija Ujedinjenih nacija o klimatskim promenama od kako je u februaru stupio na snagu sporazum iz Kjota, na kojoj su svetski lideri razmatrali na koji će način smanjiti ispuštanje štetnih gasova u atmosferu u narednih sedam godina, kako bi u što većoj meri očuvali ionako narušenu životnu sredinu na planeti. Sporazum iz Kjota pretpostavlja precizan niz mera, koje zemlje potpisnice moraju da ispune kako bi se stepen zagađenja zemlje sveo na podnošljivu meru a nisu ga potpisale samo SAD i nekolicina industrijski visokorazvijenih zemalja sveta.

Istovremeno sa Konferencijom UN, u organizaciji Doma omladine Beograd, održano je predavanje na temu "Ekološka svest i Crkva" sa namerom da se pozabavi temom kakva je zaštita životne sredine – temom od vitalnog značaja za kompletnu svetsku populaciju, pa i našu zemlju. U predavanju su učestvovali profesori Teološkog fakulteta-Novog Sada, dr Dimitrije Popadić, dr Stanko Cvijetićanin i mr Branko Bjelajac, dok je kao domaćin učešće uzeo i Nenad Daković, direktor tribinskog programa Doma omladine.

Negativne klimatske promene ali i niska informisanost građana, pogotovo onih koji žive i rade u narušenim ekološkim sredinama, bili su samo neki od razloga za organizovanje jedne ovakve tribine. Crkva, sa svoje strane, sme i mora aktualizovati ekološka pitanja i dati praktičke alternative, koje bi vodile boljitku čitave zajednice.

Dr Dimitrije Popadić se u svom izlaganju osvrnuo na biblijski mandat kojim Crkva raspolaže u sveukupnom vođenju i upravljanju stvorenjem.

Sveto pismo Starog i Novog zaveta nedvosmisleno ukazuju na činjenicu da Bog jeste Tvorac sveta i da, stvarajući ljudsko biće kao njegovu krunu, predaje i odgovornost za isti taj svet. Svaki pojedinac ima obavezu unapređivanja tvorevine koja služi na slavu Bogu i njegove promisli.

Dr Stanko Cvijetićanin je izložio zanimljivo istraživanje, u kojem je na izdvojenoj eksperimentalnoj grupi – zaposlenima u hemijskoj industriji, jednoj od najvećih zagađivača životne sredine, proveren nivo ekološke kulture. Istraživanje je pokazalo da većina ispitanika očekuje više informacija iz sfere ekološke kulture, pogotovo od strane medija. Takođe, ispitanike je zanimalo kako se sprovodi ekološka zaštita na nivou opština koje imaju probleme sa zagađenjem voda i mnogobrojnošću divljih deponija.

Mr Branko Bjelajac, sa svoje strane, ukazao je na nedovoljnu socijalnu aktivnost Pravoslavnih Crkava, navodeći neke internacionalne i interdenominacionalne organizacije koje su osnovane od strane hrišćanskih Crkava i denominacija: Crkveno – društvena komisija Konferencije evropskih Crkava (CEC), Savet evropske biskupske konferencije (CCEE), Ekumen-ski planetarni program Svetskog saveta Crkava i mnogi drugi.

Profesor Bjelajac je na kraju svog predavanja postavio ključno pitanje: šta pojedinac može učiniti da bi zaštitio životnu sredinu? Može mnogo toga: koristiti organski proizvedeno voće i povrće, nositi garderobu od prirodnih materijala, kupovati hemijska sredstva za održavanje lične higijene sa najmanjom količinom toksičnih supstanci, ne koristiti varikinu na bazi hlora, koristiti baterije koje ne sadrže živu, itd.

Nenad Daković, nadovezivajući se na prethodne govornike, podsetio je prisutne da je jedno od elementarnih građanskih prava, pravo na život, i da svaka država ima obavezu da svojim građanima obezbedi zdravu i harmoničnu životnu sredinu.

Religije podvlače nedvosmislenu istinu: Bog (ili bogovi u hinduizmu) je osmisliatelj i izgraditelj univerzuma i jedino ga On može uništiti. Hinduizam sa svojim ciklusima stvaranja i uništenja, takozvanim *kalpama*, najbolje odslikava tu vrstu učenja. Budizam zastupa apsolutno nenasilje i povezanost svih živih bića u jednu celishodnu egzistenciju. Od Bude Avalokitešvare (Sidarte Gotame) do Bude Maitreje (onog koji će tek doći) svet mora biti odraz spremnosti svih ljudi da ga unapređuju. Taoizam, kroz raznolikost svojih filozofskih škola, zastupa teoriju o jednom celovitom, neiskazivom jedinstvu svega postojećeg. Judaizam, islam i hrišćanstvo,

poznato je, imaju zajedničke starozavetne religiozne osnove i tu možemo iskoristiti priliku da unapredimo međureligijski dijalog, svima tako preko potreban.

Savremena ekološka problematika prevazilazi etničke i religijske granice i poziva političke i religijske vođe da se ujedine u akciji očuvanja planete koja je jedini dom ljudi. Ujedinjeni u nameri da očuvamo *život* ispunjavamo zavet hrabrosti i volje koji je poklon Boga, ma kojim imenom ga nazivali.

Na kraju - šta Crkva ovde i danas može učiniti u buđenju ekološke svesti? Integrisati ekološku problematiku kroz savremenu katihetsku praksu i na taj način uticati na svest dece već od predškolskog uzrasta. Pored toga, kroz nedeljne škole i seminare, organizovati radionice edukativno – instruktivnog tipa koje će pojedinca pripremiti na buduće lično učestvovanje u ekološkoj zaštiti. Zatim, Crkva mora osnovati nevladine i humanitarne organizacije koje će izrađivati projekte i obezbeđivati volontere za konkretne akcije. Takođe, one mogu istupati i u medijima sa namerom da određeni ekološki problem dignu na što opštiji nivo. Ovo su, naravno, samo primeri kako da Crkva odgovori na pitanja sa kojima se, kroz svoju istoriju, sve do današnjih dana, nije suočavala.

Novi milenijum donosi nam i nova iskušenja. Jedno od najvećih je moguće uništenje životne sredine kroz nekoliko potencijalnih kataklizmičkih scenarija koji bude strah i nevericu. Svaki hrišćanin mora razumeti da ekološki, znači etički, pa i misiološki uslov postojanja Crkve, i bez te i takve svesti, na žalost, zajednica vernih jeste u smrtnoj opasnosti.

Eshatološka paradigma ne sme se tumačiti ljudskom samovoljom već hristocentričnom izvesnošću spasenja. A to je veliki izazov za sve nas.

Zato, zavravimo rukave i uđimo u borbu za naš svet!

Sergej Beuk

TEOLOŠKI FAKULTET - NOVI SAD DOMAĆIN NUNS-OVOG SEMINARA

Novinarstvo i verska tolerancija

Na Teološkom fakultetu-Novog Sada od 22. do 24. novembra 2005. godine, u organizaciji Nezavisnog udruženja novinara Srbije (NUNS) održan je seminar pod nazivom „Novinarstvo i verska tolerancija”. Seminar je okupio novinare iz Vojvodine koji za svoje medijske kuće izveštavaju o verskim pitanjima, a između ostalih, bili su prisutni novinari iz „Dnevnik-Vojvodina pres”, „Građanskog lista”, „Radia 021”, Radio Beograda, Ruskog Slova i drugi.

Eminentni predavači su učesnicima predstavili probleme vezane za izveštavanje o tzv. malim verskim zajednicama, ali ih i upoznali sa malim verskim zajednicama uopšte. Svi predavači su bili izuzetni, a teme su bile pažljivo odabrane. Profesor sociologije religije prof. dr Đuro Šušnjić sa Filozofskog fakulteta u Beogradu predstavio je novinarima kako se u sociologiji religije definišu pojmovi kao što su kult, sekta, crkva, i slično. Govorio je o verskoj toleranciji i verskim manjinama, a naročito interesantno je bilo predavanje o nacionalnom i verskom identitetu. Profesor sociologije religije dr Zorica Kuburić sa Filozofskog fakulteta u Novom Sadu je predstavila časopis *Religija i tolerancija* i istraživanje o socijalnoj i verskoj distanci građana u Vojvodini. Član NUNS-a i, publicista i dopisnik „Forum 18” mr Branko Bjelajac je učesnike upoznao sa istorijskim razvojem malih verskih zajednica u Srbiji, kao i sa izveštajem Forum 18 o napadima na verske zajednice. Novinar član Udruženja novinara Srbije Ratko Kuburić je analizirao sadržaje medija o pisanju o religiji, a novinarka Radio Beograda Marijana Radulović je govorila na temu „Izveštavanje drugih i izveštavanje o drugima”.

Gosti predavači bili su pastor Baptističke crkve iz Novog Sada Žarko Đorđević, pastor Protestantsko-evanđeoske crkve iz Novog Sada Aleksandar Mitrović, dekan TF-NS profesor dr. Dimitrije Popadić, religiolog, predstavnik Grkokatoličke crkve iz Novog Sada Miroslav Keveždi i Tomislav Žigmanov iz Centra za empirijska istraživanja religije. Oni su učesnike

seminara upoznali sa situacijom u praksi kada je u pitanju izveštavanje o malim verskim zajednicama, kao i problemima s kojima se susreću u službi.

Na kraju svi učesnici su se složili da su seminari ovog tipa neophodni, jer je dobro poznavanje oblasti o kojoj se izveštava jedan od uslova objektivnog i odgovornog izveštavanja.

Iz govora prof. dr Dimitrija Popadića

Međudnos pravoslavne i evanđeoskih crkava

Najpre kratko obrazloženje naslova.

Naslov mi je zadat takav kakvoga ste ga već dobili, *Odnos protestantizma i pravoslavlja*, ali smatrao sam da je prikladnije da ga redefinišem u *Međudnos pravoslavne i evanđeoskih crkava* (1.) zato što *odnos* mogu imati pravoslavni i protestantski vernici ili pravoslavna i protestantske crkve a ne *protestantizam* i *pravoslavlje*; i (2.) zato što postoji značajna razlika međudnosa pravoslavne i tradicionalnih, liturgijskih protestantskih crkava, kao što su, na primer, Luteranska slovačka i Reformirana mađarska crkva, i međudnosa pravoslavne i evanđeoskih, uslovno rečeno *slobodnih* crkava, kao što su, na primer, Hrišćanska adventistička, pentekostna i baptistička crkva.

Dozvolite mi da ovoj temi dam i ličnu notu.

Naime, ja sam 1972. god. postao evanđeoski hrišćanin. Do tada sam bio ubeđeni ateista. Deda Mita, solunac, do svoje smrti je ostao ubeđeni pravoslavni vernik, a otac Negovan, partizanski komesar i nosilac spomenice, mojim posredovanjem je dve nedelje pre svoje smrti prihvatio Hristovo evanđelje na evanđeoski način. Ovo je do srži ojadilo moju braću. U njihovim očima ja sam bio otpadnik i jeretik. Oni su s lakoćom mogli integrisati pravoslavlje i komunizam, ali nisu mogli tolerisati moju doslovnost i doslednost svetopisamskim rečima vere, oproštenja i spasenja u Hristu. Jedan od njih, i nakon svih ovih godina, još uvek stoji pri svojim rečima kojima me se odrekao.

Isto tako, tokom svog tridesetogodišnjeg hodočašća hrišćanske službe u kojoj sam inicirao, nadgledao i podsticao početak i rast tridesetak evanđeoskih lokalnih zajednica i desetak hrišćanskih službi, imao sam dovoljno prilika da u međudnosima pravoslavnih i evanđeoskih hrišćana, pored obostranih časnih izuzetaka autentične hrišćanske ljubavi i vere, mnogo puta,

nažalost, budem očevidac i svedok obostranih ispada predrasuda i neosnovanih međusobnih osuda i presuda od omalovažavanja do anateme.

Stoga, o ovoj temi ne mogu govoriti hladne glave.

Dakle, šta reći o međuodnosu pravoslavne i evanđeoskih crkava?

Smatram da je on nedostojan obe strane.

Samokritički, kao hrišćanin evanđeoskog ubeđenja, najpre priznajem naše nedostojno odnošenje prema pravoslavnim vernicima i Pravoslavnoj crkvi, prema starijem bratu (Vidi: Luka 15), koji je istrajao u vekovnoj vernosti Očevog identiteta. Zanela nas je toplina Očevog zagrljaja i Njegovog oprostjenja našeg izgubljenog života, poistovetili smo Evanđelje i hrišćanstvo s našim klupskim mentalitetom i nepromišljeno i arogantno smo jurilišali u osvajanje ovih područja koje smo etiketirali i tretirali kao neevangelizirana. Krštavali smo i prekrštavali vodom nepitajući i nemareći da li je to jedno krštenje jednog Boga i jedne vere već učinjeno. Zatekli smo se na ispitu bez predhodno urađenog domaćeg zadatka, izricali osude fomalizma, nominalizma, sinkretizma i idolopoklonstva, i – pali smo na ispitu.

S druge strane, očit je i nedostojan odnos Pravoslavne crkve prema evanđeoskim crkvama. I ovde, nažalost, primera ima mnogo.

Atanasije Jeftić, u *Politikinom* (23.06.1994) članku *Prodaja duše*, pripadnost drugim, nepravoslavnim, crkvama naziva „najgorom vrstom otuđenja srpskog naroda.”

U knjizi Jeromonaha Serafima Rouza *Pravoslavlje i religija budućnosti*, ne samo protestantizam već i rimokatolizam se naziva jeresom, dok se za ekumenizam tvrdi da je „glavna jeres 20. veka”. (1990. Beograd: „Banatski vesnik” eparhije banatske i Versko dobrotvorno starateljstvo. Str.4). Rouz čak tvrdi da je „za većinu ‘hrišćana’ *Hristos* upravo ono što Pravoslavlje uči da je *Antihrist*.” (Op. cit. 95). Značenje ove izjave je bolno očit: za ovoga visokopoštovanog pravoslavnog vođu, Osoba koju ja, kao evanđeoski hrišćanin, verujem, sledim, ljubim i nazivam *Hristos*, on „pravoverno” veruje da je to zapravo *Antihrist*, veruje da je ovaj moj *sin Božiji* zapravo *sin satanin*. Krajnje obeshrabrujuća izjava. Ali, srećom, izjava koju zdrava pamet obnovljena svetopisamskim učenjem ne može uzeti k srcu. Tragikomično je i to što je Rouzov najveći domet u pravcu hrišćanske tolerancije sledeća izjava: „Postoje, Bogu hvala, čak i neki dobri ljudi van Pravoslavne Crkve čija su srca otvorena za blagodat Božiju, i oni će, nema sumnje, prigrliti sveto Pravoslavlje.” (Op. cit. 94).

Naravno, ovaj obostrano nedostojni odnos ima svoje istorijske, kulturne i teološke razloge ali u ovome se ne smu tražiti izgovori za odsustvo međusobnog dostojanstvenog hrišćanskog ponašanja.

Već je u samom početku nastao ogroman raskorak između dva tabora. Naime, već je svetogorski monah Gavriilo, Luterov savremenik, u svome pismu zaključio da je „neki filosof po imenu Luter u krivu sa svojim doktrinama, da uči da se ne trebamo moliti svecima ni prorocima ni apostolima... I mi ovo imamo da mu poručimo: ti nikako nisi hrišćanin, već, radije, prema onome što veruje, on je bezčasni Jevrej ili Turčin i on je daleko od svete Pravoslavne vere.” (S. Matić, „Pismo Gavrilovo o Luteru” Bogoslovlje, god. IX, broj 1,9. Beograd. 1934). I ovde, zajedno s *Propovednikom*, možemo zaključiti da *nema ničega novog pod suncem*.

Naravno, dobro nam je poznato da su i počeci evanđeoskog hrišćanstva u nas bili puni početničkih grešaka, nacionalne i kulturne bezosećajnosti za pravoslavnu crkvu i pravoslavni narod. Evanđeoski hrišćani su više protestovali protiv tradicionalnog hrišćanstva nego što su bili pro-testanti (pro-testare) oni koji svedoče za. Time su se predstavili kao kulturni stranci i duhovni polu-pismenjaci. Uostalom, prvi baptisti su, na primer, bili nemci i mađari. Ovo nije izuzetak s obzirom na evanđeoske pokrete. Osnivač pentekostnog pokreta u nas bio je laički propovednik Peter Dauterman.

Mislim da ovaj kulturni faktor lošeg međuonosa pravoslavnih i evanđeoskih hrišćana nije dovoljno prepoznat u naučno-istraživačkoj literaturi, koja je inače u ovoj oblasti oskudna. Naime, pored osnovnog kontrasta individualne svesti u evanđeoskom hrišćanstvu i kolektivne svesti u pravoslavnom, želim podsetiti da je u evanđeoskom hrišćanstvu prenaplašena kognitivna dimenzija kulture dok je afektivna zanemarena a da je u pravoslavlju suprotno. Stoga se evanđeoske crkve svode na verske škole u kojima se i peva, ili da ovo kažem pozitivno, evanđeoskim bogoslužjenjem dominira informativno i inspirativno naučavanje iz Svetoga Pisma; dok u pravoslavnoj liturgiji dominira afektivno iskustvo, iskustvo prostora, simbola, drame, sadržajne tišine i osećanja strahopoštovanja koje ne zahteva nužno kognitivno tumačenje. Različitost ove kulturne samosvesti umnogome doprinosi nedostatku komunikacije, jer su racionalizam i isihazam jedan drugome ne samo strani jezici, već strani jezici različitih rasa.

Dakle, smatram da je međuodnos pravoslavne i evanđeoskih crkava obostrano okrnjen jednakim nedostatkom spremnosti za otvoreni dijalog koji podrazumeva temeljno međusobno upoznavanje, koje bi u ovom kontekstu moralo uključiti barem (1.) pedantno definisanje sličnosti i razlika hermenautičkih metoda; i (2.) nedvosmisleno određivanje eklesiološke samosvesnosti; a sve bi se ovo moralo nužno događati u duhu hrišćanske, agape, Hristolike ljubavi, koja «ne traži svoje, koja sve trpi, sve veruje i svemu se nada» (1 Kor 13).

PROMOCIJA NOVOG ZAVETA S NAPOMENAMA

Na Teološkom fakultetu-Novu Sad, 20. aprila 2005. održana je promocija Novog zaveta s napomenama u prevodu biblijskog teksta Miroslava Živkovića. Učesnici promocije bili su direktor Međunarodnog biblijskog društva za Srbiju i Crnu Goru Danijel Nikolić, prof. dr Dimitrije Popadić, prof. dr Milenko A. Anđelić i prof. dr Aleksandar Birviš. Promociju je vodio pastor Baptističke crkve u Novom Sadu Žarko Đorđević.

Srpski prevod Novog zaveta s napomenama, je višegodišnji prevodilački projekat *Međunarodnog biblijskog društva (International Bible Society)*, koji je zasnovan na *Life Application Bible*.

Ovaj prevod pomaže čitaocu da bolje shvati istorijsku, kulturnu i geografsku pozadinu novozavetnog teksta, kao i teško razumljive odlomke, teološke postavke i međusobnu povezanost određenih odeljaka.

Isto tako, ovaj prevod upućuje na primenu teksta. „Kada razmišljam o porukama Novog zaveta nameće mi se i potreba o njihovoj praktičnoj primeni u životu, jer Božja objava traži i očekuje odgovor. Dakle, pitanje oživotvorenja Božje Reči jeste pitanje poslušnosti prema Bogu i stoga je ono od životnoga značaja za svako ljudsko biće” istakao je Danijel Nikolić.

Prof. dr Milenko A. Anđelić je rekao „Ovakvo izdanje Novog zaveta moralo je izaći ranije! Ono ima sve šanse da zahvaljujući jasnoći svog jezika i izdašnosti objašnjenja postane nezamenljiv udžbenik za sve učenike verske nastave, bez obzira kojoj hrišćanskoj crkvi pripadali”.

Aleksandar Birviš je dodao da „Čitaoci, kako današnji tako i budući, neće moći da mimoiđu ovaj prevod ako ozbiljno razmišljaju o duhovnom životu. Kolega Živković je ovim radom pokazao da naša vera i naša kultura ne zaostaju za drugima”.

Sa sigurnošću se može konstatovati da su dva osnovna kriterijuma za kvalitetan prevod zadovoljenja ovim radom Miroslava Živkovića. Pre svega prevod je veran izvorniku i razumljiv savremeniku. Zaista, zahvaljujemo Bogu za svaki novi prevod, kako Novog, tako i Starog zaveta. Promocija je bila i dobro medijski propraćena, što je rezultiralo predstavljanjem novog prevoda priložima u novinama i na televiziji.

Iz govora prof. dr Dimitrija Popadića dekana Teološkog fakulteta-Novog Sada

Najpre želim iskoristiti ovu priliku da se zahvalim Međunarodnom biblijskom društvu za ovu današnju radosnu žetvu, koja je rezultat njihovih značajnih investicija ne samo novca već i vremena i ljudstva.

Svaki novi prevod Svetoga Pisma ili jednog njegovog dela – u ovom slučaju Novoga Zaveta – predstavlja kulturni i duhovni događaj.

Kulturni, jer je određena kultura – u ovom slučaju, srpska – obogaćena još jednim, već po samoj definiciji *novog* prevoda, osavremenjenim jezičkim izražajem ovoga najubedljivijeg bestseleru u istoriji ljudskog roda. (Pa kako i ne bi bio best bestseller, naj-najprodavanija knjiga, kada je njen autor Autor nad autorima!)

Svaki novi prevod Svetoga Pisma je i duhovni događaj. Svaki prevod je u određenom smislu i tumačenje osnovnog teksta, jer se sadržaj poruke, koji je kodiran u jednom jezičkom i kulturnom sistemu, u procesu prevođenja dekodira i ponovo se kodira u drugi jezički i kulturni sistem, u drugi jezik, s ciljem da se prenese izvorni sadržaj poruke izražen prvobitnim jezikom.

Stoga se u savremenim teorijama komunikacije u poslednjih dvadesetak godina naglašava primat prevoda dinamičkog ekvivalenta nad doslovnim prevođenjem reč po reč. Isto tako, ističe se i koncept komunikacije koja je orijentisana prema primaocu poruke, što za uspešnu komunikaciju sadržaja poruke podrazumeva temeljno poznavanje kako jezika i kulturne pozadine osnovnog teksta, tako i jezika i kulture primalaca poruke.

Dakle, upravo zato što je svaki prevod u određenom smislu i tumačenje, i zato što se ovde radi o bogonadahnutom tekstu (2. Tim 3:16), ovaj novi prevod Novoga Zaveta s napomenama je i duhovni događaj. Bog je nepromenljiv i apsolutan i Njegovo nadahnuće ima objektivni karakter ali je Njegov partner u pisanju (a i u prevođenju) Svetoga Pisma ograničen i jezička komunikacija ima subjektivni karakter, jer je i jezik, kao najizrazitije obeležje kulture, promenljiva i razvojna kategorija. Drugim rečima, Bog se ne menja, ali se svet menja i stoga, da bi se ostvario relevantan komunikacijski dodir, neophodno je konstantno prenošenje, prevođenje Njegove nepromenljive poruke, poruke evanđelja, dobre vesti pomirenja s Bogom u Hristu.

U koliko meri je *ovaj* duhovni događaj uspeo oživeti i preneti autentičnost nadahnuća i životnosti izvornog otkrivenja, zaključice čitaoci i

pokazaće vreme. U svakom slučaju, ovaj prevod ima potencijal da položi ovaj teški ispit. Uostalom, kolega Živković se za ovaj ispit spremao sedam godina! Naravno, konačnu ocenu za ovo i svako drugo naše delo daje Učitelj nad učiteljima, Autor Svetoga Pisma, čije, evo, izdanje još jednog novog prevoda danas promovišemo. Njegova očinska dobronamernost je izvesna, i verujem da On s naklonošću gleda na svaki napor svoje dece da Njegovu reč shvate i oživotvore. Pedagog nad pedagozima ocenjuje i motive.

MEĐURELIGIJSKI DIJALOG NA TEOLOŠKOM FAKULTETU-NOVI SAD

Teološki fakultet-Noví Sad u saradnji sa Centrom za međureligijski dijalog sa Sofijskog Univerziteta u Bugarskoj, od 21. do 23. maja 2005. godine, organizovao je trodnevnu konferenciju na temu „Omladina i međureligijski dijalog”. Glavni predavač konferencije, bio je Dr. Patrice Brodeur, vanredni profesor religije na Montreal Univerzitetu iz Kanade.

Prvi dan konferencije bio je posvećen pitanjima istorije međureligijskog dijaloga, definisanju samog pojma međureligijskog dijaloga, kao i vrstama sporazuma u konfliktu.

Učesnici ovog dijaloga su imali priliku da podele vlastita iskustva u pogledu ovih pitanja. Prvi dan konferencije je završen posetom manastira Srpske pravoslavne crkve u Kovilju podignutog u 11. veku. Monasi manastira pripremili su dobrodošlicu učesnicima konferencije, sa kojima su proveli nekoliko sati u zajedničkom razgovoru.

Drugog dana konferencije najviše se razgovaralo o prirodi identiteta ljudi u multireligijskom i multikulturalnom okruženju. Dr. Brodeur je istakao neophodnost i potrebu svesnosti čovekovog identiteta u cilju kvalitetnijeg uključivanja u međureligijski dijalog. Takođe, se govorilo o važnosti, ne samo čovekovog religijskog identiteta nego i ostalih identiteta koji formiraju njegov pogled na svet. Drugi dan konferencije se završio posetom Sinagoge i lokalne Adventističke crkve.

Završni dan konferencije bio je određen za govore religijskih vođa iz lokalnog regiona.

Pored, prof. dr. Dimitrija Popadića dekana TF-NS i prof. dr. Aleksandra Birviša, akademskog dekana TF-NS učesnicima konferencije su se obratili i predstavnici ostalih verskih zajednica iz Vojvodine, uključujući i glavnog imama Islamske zajednice u Vojvodini, kao i Edit Jankov predsednica Jevrejske zajednice u Novom Sadu. Dr. Miroslav Volf, profesor sistematske teologije na Univerzitetu Jeil S.A.D, je održao predavanje o važnosti međureligijskog dijaloga. Draško Đenović, producent evanđeoskog hrišćanskog radija „IKONOS” iz Pančeva govorio je o svojim iskustvima i

radu u ostvarivanju međureligijskog dijaloga. Konferencija je zaključena diskusijom o budućnosti međureligijskog dijaloga u Vojvodini.

Odbrana doktorske disertacije mr Jasmina Milića **KALVINIZAM U HRVATA: s posebnim osvrtom na reformiranu** **župu Tordinci 1862-1918.**

Dana 2. prosinca 2005. godine na Teološkom fakultetu – Novi Sad, senior Protestantske reformirane kršćanske crkve u Republici Hrvatskoj, dr.sc. Jasmin Milić odbranio je doktorsku disertaciju pod nazivom „Kalvinizam u Hrvata s posebnim osvrtom na reformiranu župu Tordinci 1862.-1918.” Doktorat je obranjen s najvišom ocjenom *Summa cum laudo*.

Navedena disertacija izlazi u formi knjige u siječnju 2006. godine. Izdajamo dvije recenzije:

Presudan je značaj knjige „Kalvinizam u Hrvata” za hrvatsku historiografiju, knjige koja osvjetljava slabo znani trenutak povijesne istine, iako u malom obimu predstavlja gotovo jedine preostale međaše hrvatske povijesti, kulture i civilizacije.

Autor se oslanjao na slabo istražene i manjim brojem očuvane povijesne izvore i historiografiju, tražeći iznova davnašnju historijsku istinu na temelju historijskih činjenica, objektivno ih prezentirajući, dajući vjerodostojnu pisanu povijest prema latinskoj maksimi: „*Quot non est in actis, non est in mundo*” (Čega nema u spisima to uopće ne postoji.). A historijska istina na temelju spisa jest da je kalvinizam bio i sada ostao vjersko i kulturno bogatstvo hrvatskog naroda u prošlosti i sadašnjosti.

Autor je nadalje svojim iznošenjem historijske istine naglašavao kako bi historiografska objektivnost u ovoj knjizi trebala spajati ljude i narode te biti most sadašnje suradnje.

Da sve i nije bilo tako jednostavno u pisanju tako kompleksne istraživačke teme, dovoljno možda mogu poslužiti riječi nekadašnjeg iskus-



nog državnika i političara Winstona Churchila: „Praviti historiju relativno je lako, ali pisanje historije je tvrd orah”.

Autor je s pravom istakao u svojem „Uvodu” kako su se dosadašnji istraživači povijesti reformacije među Hrvatima uglavnom bavili drugim protestantskim pokretima, dok se reformiranoj tradiciji nije pridavao veliki značaj, iako su upravo Hrvati reformirane vjeroispovijesti, bili značajan pokazatelj rane protestantske prisutnosti.

Reformirana ili Kalvinska tradicija, opstajući, od 16. stoljeća pa sve do današnjih dana u Tordincima, svakako je fenomen i pokazatelj vjernosti ovoga naroda, kojemu kroz povijest nije bilo uvijek lako biti različit od drugih.

Knjiga je pisana jednostavno i time dostupna većem broju korisnika, ali napisana je na temelju brojne historiografske građe a na korist budućoj znanstvenoj istraživačkoj javnosti.

Na kraju, važnost knjige „Kalvinizam u Hrvata” i njezino presudno značenje za hrvatsku historiografiju može se parafrazirati latinskom maksimom: „*Ubi rerum testimonia adsunt, non opus est verbis*” (Nisu potrebne riječi tamo gdje su prisutne činjenice).

Prof.dr. sc.Ivan Balta

Odsjek za povijest

Filozofski fakultet Osijek

U posljednjih petnaestak godina među kršćanima crkava reformacijske baštine primjećuje se porast zanimanja za denominacionalnu povijest. Napisano je dvadesetak diplomskih i nekoliko poslijediplomskih radova, ali i otprilike isto toliki broj članaka objavljenih u stručnim časopisima i samostalnim publikacijama. Povijesno istraživanje ipak nije samo sebi svrha; ono je vođeno uočenom potrebom za definiranjem crkvenog identiteta i jasnijim profiliranjem prema hrvatskom društvu i religijskom okruženju.

Jasmin Milić prvi je koji se sustavno usredotočio na Reformiranu crkvu u Hrvatskoj. Uz vrsnu stručnu mentorsku pomoć pokojnog dr. Mihaela Kuzmića, Milić je istražio opće vjerske prilike u Austro-Ugarskoj Monarhiji i u taj kontekst smjestio Reformiranu crkvu u hrvatskim zemljama, a posebno povijest tordinačke župe koja je jedina protestantska

crkva koja kontinuirano djeluje od osnivanja u 16. stoljeću. Povijest te župe prikazana je do danas.

Građa je pregledno izložena i jasno prikazana. Posebnu vrijednost istraživanju daju podaci iz župnog arhiva reformirane župe Tordinci koji su pohranjeni u Državnom arhivu u Osijeku. Milić ih koristi za osvjetljivanje unutarcrkvene dinamike (značajni pojedinci, događaji, odnosi) ali i mjesta tordinačke župe i hrvatskog kalvinizma u hrvatskom zemljopisnom okruženju i povijesti crkve u Hrvata.

Prof. dr.sc. Davorin Peterlin
Regent's Park College, University of Oxford
Keston College, Oxford

Odbrana doktorske disertacije mr Svetislava Rajšića: KRSTOVI SUBOTICE: SIMBOLI JEDINSTVA I RAZLIČITOSTI

Dana 28. februara 2006. godine na Teološkom fakultetu-Novu Sad, mr Svetislav Rajšić je odbranio doktorsku disertaciju na temu „Krstovi Subotice: simboli jedinstva i različitosti”. Članovi komisije za odbranu disertacije bili su dekan TF-NS prof. dr Dimitrije Popadić, akademski dekan TF-NS prof. dr Aleksandar Birviš, prof. dr Milorad Kesić i dr Jasmin Milić.

Povodom Rajšićevog rada prof. dr Dimitrije Popadić je izjavio: „Veoma mi je drago da zvanje doktora nauka Svetislav Rajšić stiže upravo ovim svojim radom, u kome kao iskren pravoslavni vernik hodočasti (uslovno rečeno) putem krstova Subotice, koji su dominantno katolički, i da ovo čini u partnerstvu s protestantsko-evanđeoskim kolegama. Ukratko, rad koji je pred nama, predstavlja svojevrсни hodočasnički dnevnik, istoriografski i etnografski putopis o krstovima Subotice.”

Glavni Rajšićev mentor bio je prof. dr Milorad Kesić, koji je bio odgovoran za tri mentorska i jedan metodološki rad (Istorijska dimenzija krsta, Krstovi krajputaši i Krstovi na grobljima Subotice), dr. Jasmin Milić je pregledao i ocenio dva mentorska rada (O krstu kao objektu i simbolu jedinstva i različitosti i Biblijsko-teološka dimenzija krsta), dok je prof. dr Dimitrije Popadić učestvovao u dva mentorska rada (Krstovi ispred crkava i kapela Subotice i Subotičani o krstovima Subotice).

Komisija se složila da je rad zaslužio ocenu 9,6. Zaista, zanimljiva i u svakom slučaju nesvakidašnja studija koja je zalužuje svaku pohvalu i pažnju.

Nakon odbrane disertacije usledila je dodela diploma studentima koji su ispunili sve obaveze predviđene Nastavnim planom Fakulteta. Prigodnom rečju studente je pozdravio akademski dekan prof. dr Aleksandar Birviš, koji je rekao da je sada na studentima, da znanje koje su dobili sprovedu u praksu. On je rekao da je „hrišćanska služba dvosmerno služenje: od naroda prema Hristu i od Hrista prema narodu. Vaše diplome vrede pred ljudima, ako ljude dovodite Bogu. Vaše diplome vrede pred Bogom, ako Boga dovodite ljudima”.

Ukupno je dodeljeno dvanaest diploma. Tri diplome su dobili studenti koji su ispunili obaveze dvogodišnjih studija (kolegijata), sedam di-

ploma je dodeljeno za uspešno završene četvorogodišnje studije (skolastikat) i dve diplome za doktorske studije.

Na kraju je dr. Jasmin Milić ukratko predstavio svoju knjigu „Kalvinizam u Hrvata: s posebnim osvrtom na reformiranu župu Tordinci 1862-1918.“, koja je zapravo njegova doktorska disertacija odbranjena na Teološkom fakultetu-Novu Sad, 2. decembra 2005.

Vita

Svetislav Rajšić je rođen 30. juna 1962. godine u Subotici, gde je završio osnovnu i srednju elektro-tehničku školu, kao i Pedagošku akademiju. Diplomirao je na Učiteljskom fakultetu u Somboru, a zatim je završio postdiplomske specijalističke studije iz oblasti metodičko-didaktičkih nauka na Pedagoškom fakultetu u Novom Sadu. Magistrirao je na Teološkom fakultetu-Novu Sad sa temom „Srpska pravoslavna crkva u Subotici“.

Objavio je 32 knjige, od kojih 11 iz oblasti istorije Srpske pravoslavne crkve i hrišćanskih objekata u Subotici i Novom Sadu; 11 iz oblasti karatea i sportske pedagogije, i deset iz beletristike (romani, zbirke eseja, pesama i aforizama). Autor je i koautor brojnih stručnih i naučnih radova iz oblasti istorije Srpske pravoslavne crkve, karatea sporta i penološke nauke, objavljenih u zbornicima i stručnim i naučnim časopisima.

Pored maternjeg jezika, tečno govori i piše ruski, a služi se i mađarskim i poljskim jezikom.

Aktivno se bavi sportom i sportskom pedagogijom, te je dugogodišnji predsednik i trener Šotokan karate kluba „Subotica“, i vrši značajne funkcije u Karate savezu Vojvodine, i Srbije i Crne Gore.

Kao gost-predavač na Teološkom fakultetu u Novom Sadu od 2001. godine predaje predmete iz oblasti pravoslavlja, a kao gost-predavač na Višoj trenerskoj školi u Nišu, predavao je predmet „Karate“ u sklopu nastave borilačkih veština.

Redovni je član Matice srpske u Novom Sadu; član je Međunarodne policijske organizacije IPA (International Police Association) sa sedištem u Njujorku; i član je Udruženja pisaca Srbije.

Trenutno je zaposlen u Javnom komunalnom preduzeću „Stadion“ u Subotici, gde vrši funkciju direktora, a u prethodnim periodima radio je u

Saveznom MUP-u, u Okružnom zatvoru u Subotici i u Sekretarijatu unutrašnjih poslova u Subotici, gde je vršio dužnost načelnika.

Oženjen je suprugom Jovankom i ima sina Stefana. Živi i radi u Subotici.

Događaj za pamćenje – dodela diploma 2. oktobra 2005.

Drugog oktobra 2005. godine, po četvrti put, dodeljene su diplome studentima Teološkog fakulteta – Novi Sad koji su ispunili obaveze dvogodišnjih studija (kolegijata) i četvorogodišnjih studija (skolastikata).

Diplome su dodeljenje studentima u okviru bogosluženja Baptističke crkve u Novom Sadu. U okviru bogosluženja, takođe je bila i promocija spomen zbornika Džems A. Vilijamsa (1947-1980), jednog od bivših profesora Više baptističke škole čiji je nastavljac TF-NS.

U svečanoj atmosferi, trideset pet diplomaca je sa nestrpljenjem očekivalo trofej svog truda i ulaganja u proučavanje Božije reči, koje će im mnogo značiti u budućoj službi za Gospoda. Pastor Žarko Đorđević je dao prigodan uvod, a zatim je diplomce pozdravio akademski dekan Teološkog fakulteta – Novi Sad prof. dr Aleksandar Birviš tekstem iz 2. Kor 4:1-7. Za diplomce je naročito zanimljiv bio sledeći deo profesorovog govora: „Negde duboko u predznanju Božijem, ove diplome su čekale na naše akademce. One su ih čekale pre postanja sveta. One jedva čekaju da dođu u ruke onih koji su bili dovoljno poštteni, trudoljubivi i pripravnici da prođu sve propisane radnje i ispite. Međutim, na ove diplome su, što je potpuno prirodno, nestrpljivo čekali oni koji će ih primiti. Tokom studija mislili su za diplomu da je značajno imanje. Sada im se čini da je neophodna, ona je znak da Bog ima poseban naum za narod Božji i određena očekivanja. Koji je Božji naum? Bog želi da propovedate bolje i usrdnije, stručnije i pre svega iskrenije. To važi i za one koji će biti učitelji. Vaše učenje je posebna briga crkve i dužnost pred bližnjima. Sveto Pismo nam svedoči da su i Gospod Isus i apostoli prvo učili, a zatim propovedali.”

Nakon prof. Birviša okupljenima se obratio dekan fakulteta prof. dr Dimitrije Popadić sledećim rečima: „Verujem da svi prepoznavamo posebnost ovog trenutka. Verujem da je trenutak poseban zbog toga što osećamo prisutnost onoga koji je alfa i omega i u našem životu, i početak i završetak. Omega, završetak jedne faze, jednog perioda u životu. Sada i ovde se vidi gde su investirane godine čitanja, razmišljanja i studiranja, molitve, i studenata, i njihove rodbine, i crkava. I za to dajemo Bogu slavu. I za to On je tu kao omega jednog životnog puta, i za to mi smo tu, upravo kao u onoj slici

iz Jevr. 12:1 'okruženi mnoštvom svedoka'. Mi smo svedoci prolaska kroz cilj. I zato se radujemo. I u isto vreme tu je i alfa, tu su očekivanja koja treba ispuniti. I sami studenti imaju očekivanja. Očekuju da na jedan novi i potpuniji način iskuse Boga o kome su studirali, sa kim su studirali, i u svom životu, radu i molitvama."

Zatim je usledila dodela diploma, najznačajniji momenat za diplomce. Bilo je lepo videti njihovo užurbano komešanje, osmehe na licima, radost u srcu, jer su završili jedno poglavlje svog životnog puta, koje im omogućuje da mogu, sa dobijenim znanjem, predajući se Gospodu, u punoj sili Duha Svetog, da krenu ili nastave rad u vinogradu Gospodnjem. Svima nam je poznato da je „žetva velika, a radnika je malo”(Lk 10:2). Drugog oktobra 2005. broj potencijalnih radnika se povećao, a samim tim i mogućnost da žetva bude veća. Molimo Gospodara žetve da sve ove ljude obilato koristi i blagoslovi, da svi oni budu samo Njemu u potpunosti predani, da slede Njegov put, budu krotki u srcu i pokorni Njegovoj volji, jer će samo tada njihov trud i rad oko proučavanja Božije reči imati potpuni smisao.



Diplomci sa dekanom prof. dr Dimitrijem Popadićem, akademskim dekanom prof. dr Aleksandrom Birvišem i sekretarom fakulteta Cvetom Popadić

KRATAK PREGLED RADA TF-NS-a akademske 2004/5.

Naučno-nastavno veće: dr Dimitrije Popadić, dr Aleksandar Birviš, dr Stanko Cvjetičanin, dr Tadej Vojnović i dr Zdravko Šordan.

Profesori i nastavni predmeti akademske 2004/2005. god.:

dipl. teolog Nada Pilić -	Hrišćanska pedagogija i didaktika
	Hrišćansko obrazovanje
mr Džon Karden (John Carden) -	Evangelizacija i kontekstualizacija
dipl. teolog Goran Maksimović -	Radionica govornišva
dipl. filolog Ivan Popadić -	Engleski jezik
dr Stanko Cvjetičanin -	Apologetika
mr Ivan Vajdle -	Uvod u Novi zavet 1
	Uvod u Novi zavet 2
mr Angela Ilić -	Komunikacija
dipl. teolog Miroslav Radovanović -	Homiletika
dr Zorica Kuburić -	Sociologija religije
mr Luka Ilić -	Istorija tumačenja Svetog pisma 3: reformacija
dipl. teolog Petar Pilić -	Svetske religije
dr Jasmin Milić -	Istorija tumačenja Svetog pisma 2: pravoslavlje

Gosti predavači:

prof. Stiv Piterson (Steve Peterson) -	Duhovno savetovanje i duhovna izgradnja
	U susret potpunoj slobodi
prof. Endži Kumbs (Angie Coombes) -	Biblijski temelji duhovnog savetovanja
	Praktikum duhovnog savetovanja
dr Kevin Steger (Kevin Steger) -	Umeće održavanja pažnje
dr Aleksandar Birviš -	Filosofija i propedeutika
dr Leri Medoks (Larry Madox) -	Hrišćanska etika i crkvena administracija

dr Simon Vibert (Simon Vibert) -	Postmodernizam
mr Kosta Milkov -	Pneumatologija i Soteriologija
dr Patris Brodur (Patrice Brodeur) -	Međureligijski dijalog
dr Džefri Šarp (Jeffrey Sharp) -	Oproštenje: biblijski, teološki, psihološki i praktični aspekti

Dosadašnje diplome:

Diplome <i>kolegijata</i> :	22 studenata
Diplome <i>skolastikata</i> :	15 studenata