

Др ДИМИТРИЈЕ ДИМИТРИЈЕВИЋ

## ОСОБЕНОСТ ЖИВОТА ПО ВОЉИ БОЖЈОЈ У ЦРКВЕНОЈ ЗАЈЕДНИЦИ СА ГОСПОДОМ ИСУСОМ ХРИСТОМ

Оно што условљава и одређује, што је битно за живот по вољи Божјој чланова Христовог тела то је циљ ради чијег је остварења дошао на свет и међу људима радио сам Син Божји Господ Исус Христос. Исус Христос је јасно рекао шта је циљ Његовог живота и рада на земљи, шта жели да начини од сваког човека појединачно и од свих заједно у једној општој заједници. Знајући какав је однос међу лицима Свете Тројице унутар самога божанства које им је заједничко, Исус Христос је на томе радио да људи буду у онаквој заједници са Богом и међу собом у каквој су лица Свете Тројице међу собом и за то се молио речима: „да сви буду једно — као што си ти, Оче, у мени и ја у теби, да и они буду у нама” (Јн. 17, 21).

Остварење такве заједнице каква је између лица Свете Тројице унутар самога божанства предвиђа се за крај света и века када ће се испунити сва есхатолошка очекивања, те је то остварење есхатолошке природе. Али то не значи да су есхатолошка очекивања само ствар будућности и да у садашњем периоду не може бити и стварно нема баш ничега што би било есхатолошко. Есхатолошки период временски није строго одвојен од периода овога света који пролази, тако да есхатолошки може тек онда да почне кад се овај коначно заврши. Нема сумње, сва есхатолошка очекивања неће се потпуно остварити пре него што овај период коначно прође. Али есхатолошки период је са Христом већ почео: са Његовим животом и радом, са оним што је Бог учинио на Њему и у Њему и што је Христос учинио сам и преко својих ученика којима даде власт над нечистим духовима да их терају напоље и да исцељују од сваке болести и сваке слабости (Мт. 10, 1).<sup>1</sup>

Према томе есхатолошка збивања имају карактер како будућности тако и садашњости. Она су оно што ће се десити, али и што се већ десило. Такво приказивање есхатолошке стварности несумњиво је јеванђелско, што се нарочито јасно види из јеванђеља о царству небеском које се приказује како као будући тако и као садашњи догађај; али оно ствара пометњу у богословској науци која иде рационалистичким путевима, те се таква есхатолошка стварност различито објашњава, па се дају чак и апсолутно бесмислена објашњења. Свакако је нај-

<sup>1</sup> Julius Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus (Das Neue Testament Deutsch), 155.

горе оно објашњење којим се оспорава оригиналност оних Христових речи које говоре о садашњости есхатолошких збивања. Јер ако се уопшти такав метод: да се све што се не слаже са нашим произвољним становиштем огласи као неоригинално, шта ће онда остати од Јеванђеља? Мора се, дакле, стајати на гледишту да је Јеванђеље оригинално и ништа се из њега као не-Христово не сме избацити. Није много боље ни друго објашњење: да је Исус Христос у скорој будућности очекивао есхатолошке догађаје, па је у „пророчком одушевљењу” превидео онај кратак период између своје проповеди и есхатолошких догађаја, те је тако о будућим догађајима говорио као о садашњим, апсолутно уверен у то да ће се они несумњиво испунити. Ни ово објашњење не може се примити као задовољавајуће, јер се одликује произвољним, нејеванђелским гледањем на ствар: да су есхатолошки догађаји само ствар будућности. Есхатолошки догађаји су, као што је раније речено, како ствар будућности тако и ствар садашњости. Стога мора да се постави овај проблем: како је могуће да есхатолошка збивања која припадају будућности могу да имају карактер садашњости? Зар то није немогућа ствар? Савремена теологија бави се и тако постављеним питањем и на њега даје различите одговоре. Тако, Рудолф Бултман каже да је царство Божје само будући догађај „права будућност... која ни у ком случају не може бити садашња датост”, али „царство Божје је сила која садашњост потпуно одређује, ма да је оно сасвим будућност”, јер „оно присиљава човека на одлуку”, те је „он овако или онако, као изабрани или као одбачени, целом својом садашњом егзистенцијом њиме одређен”. Тако је царство небеско и садашњост, иако је у ствари „права будућност”.<sup>3</sup> Међутим то објашњење не може да се помири са јеванђелским приказивањем ствари. Јер царство небеско није садашња стварност стога што одређује човека у садашњем периоду, већ напротив: царство небеско одређује човека у садашњости зато што је и оно само савремена стварност, што је међу нама и у нама.

Како се онда може разумети карактер садашњости есхатолошких догађаја који се очекују у будућности? Једино тако ако се ствар посматра христолошки, а то посматрање, најкраће речено, састоји се у овоме: Старозаветна есхатолошка пророштва своде се на то да ће на крају света и века доћи Месија који ће успоставити царство Божје на земљи. Према сведочанству, пак, синоптичара (да не говоримо о другима) та пророштва су се испунила у Христу Исусу. Јер Исус је Христос, Месија, са Њим почиње нови период који се предвиђа за крај света и века, у Њему је остварено царство Божје. Али Месија је дошао прерушен, „у обличју слуге, постао је као и други људи” (Фл. 2, 7), па је и есхатолошка стварност у Њему сакривена, још није историски апсолутно јасна, потпуно ствар искуства већ и ствар вере. Месија ће, међутим, опет доћи да доврши дело које је започео (Фл. 1, 6), а то ће се десити на крају света и века када ће се испунити сва есхатолошка очекивања и постати апсолутно евидентна. Таквим посматрањем ствари јасно је како ес-

<sup>2</sup> Stojan Dimitroff, Der Sinn der Forderungen Jesu in der Bergpredigt, Sofia 1938, 22 f. f.

<sup>3</sup> Rudolf Bultmann, Jesus (Die Unsterblichen, Band 1), 49.

хатолошка стварност може имати и карактер будућности и карактер садашњости. Према томе ово што се десило у Христу почетак је онога што ће се десити на крају света и века и у исто време јемство за то да ће се све испунити што је претсказано за крај света и века и што се са вером и надом очекује. То је Христово Јеванђеље, у то су веровали и први хришћани. Јер „општина ученика поседовала је чврсто убеђење да је са Христовим васкрсењем већ отпочео крај света” и „већ остварени посед давао је њиховој нади оно сигурно поуздање у испуњење које карактерише њихово држање”.<sup>4</sup>

На крају света и века оствариће се, дакле, поред осталог, и онаква заједница између Бога и људи каква постоји између лица Свете Тројице унутар самога Божанства. Али таква заједница између Бога и људи није ствар само краја света, пошто је са јеванђелским догађајима есхатолошки период већ почео и заједница између Бога и људи, која ће се на крају света и века потпуно открити и славити своју победу над непријатељским силама, већ постоји као историска стварност. Та историска стварност која у исто време припада и есхатолошкој будућности, због чега није емпирички потпуно приступачна него је и ствар вере, јесте црква Христова.

Црква је заиста она заједница за коју се Спаситељ молио Оцу, јер је у цркви Исус Христос у органској заједници са онима који сачињавају Његово тело, те је, по св. Игњатију Богоносцу, заједница Исуса Христа и цркве као заједница Исуса Христа и Оца.<sup>5</sup> Исус Христос је у конкретној заједници са својима на евхаристичким скуповима, у св. евхаристији. Ту се црква стварно актуализира у потпуности, те је црква не само црква у целини него и свака помесна црква, па и сваки евхаристички скуп. Јер „евхаристија се свршава у цркви: и она је та кроз коју постају црква они који имају удела у њој”,<sup>6</sup> те „кад црква постоји у свакој помесној цркви, у њеном евхаристичком скупу, то је евхаристички скуп знак потпуне цркве”.<sup>7</sup> Сваки евхаристички скуп на коме се „законски”<sup>8</sup> свршава евхаристија, стварна је заједница са Христом и потпуна црква стога што је на сваком таквом скупу Исус Христос реално присутан међу својима, са целокупним својим спаситељским радом или својом потпуном спаситељском личношћу. Јер освећењем часних дарова постаје стварност Христова жртва која обухвата цео Његов живот, нарочито Његову послушност „до смрти, до смрти на крсту” (Фл. 2, 8) као и Његов улазак „у само небо да се покаже пред лицем Божјим за нас” (Јевр. 9, 24) и седење с десне стране Оца где се „моли за нас” (Рм. 8, 34) па и сам Његов други долазак, те је „анамнеза за прве хришћане била конкретност, стварност, нешто мистички опипљиво, а сасвим не једино само осећање, како га ми схватамо кад говоримо или вршимо помен каквом историском раднику, песнику или умет-

<sup>4</sup> Oscar Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen 1957, 212/213.

<sup>5</sup> An die Epheser, K. 5, 1.

<sup>6</sup> N. Afanassieff, Le sacrement de l'assemblée. Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1954 Н. 4, 205.

<sup>7</sup> Афанасьеџ, Кафолическ я церковь. Православная мысль, Парижъ 1957, 22

<sup>8</sup> По св. Игњатију Богоносцу »само она евхаристија важи као законска коју свршава епископ или по његовом овлашћењу«. An die Smyrnaer, K. 8, 1.

нику”.<sup>9</sup> Евхаристија као таква има есхатолошки карактер: није само ствар за себе која са есхатолошком будућношћу нема никакве везе него је стварно предујам оне есхатолошке заједнице која ће се остварити на крају света и века и која треба да је крајњи циљ свакога човека. У том смислу Кулман каже: „У окупљеној општини већ се дешава оно што ће на крају света постати трајна стварност. То је типично и величанствено у прахришћанском богослужењу . . . То се тиче пре свега ломљења хлеба, празновања евхаристије. Овде се дешава на нарочито изразити начин предујам Христовог доласка или боље речено: његовог поновног доласка, како је Он претсказао. Заиста, Он ће се тек на крају света вратити на земљу, али Он долази већ сада у општину окупљену да лomi хлеб”.<sup>10</sup>

Стварно, евхаристички скуп још није онаква заједница између Бога и људи каква постоји између лица Свете Тројице, али он треба да израсте у такву заједницу, те се може упоредити са ембриолошким развитком организма који тако постаје оно што треба да је, који тако добија свој облик карактеристичан за своју врсту, односно расу. Свакако на такав развитак мисли ап. Павле када говори о рашћењу цркве: мисли на развитак цркве у оном смеру који треба да оствари. Према томе без евхаристије не може се остварити она заједница за коју се Исус молио Оцу, односно да би се било са Богом у есхатолошкој будућности неопходно је потребно да се буде са Исусом у евхаристији. Јер из несавршене евхаристичке заједнице израста савршена заједница за коју се на литургији молимо речима: „О велика и најсветија Пасхо, Христе. О Мудрости, и Речи Божја, и Сило: дај нам да се присније Тобом причештујемо у незалазни дан Царства Твога”.<sup>11</sup>

Стога је значај евхаристије за цркву уопште огроман. Због њене изузетне важности евхаристији је одувек припадало централно место у општем животу цркве, јер „живот источне цркве истиче из извора литургије”, те се без ње тај живот уопште не може потпуно разумети. „Приказивање источног хришћанства из његове литургије дало би потпуну и пуно живота слику источне цркве уопште”, те „коме није дат смисао за источну литургију, ко није додирнут њеним животом, томе ће источна црква остати чудна загонетка”, јер „се ова загонетка само из литургије може решити”.<sup>12</sup> Према томе кад се без литургије не може разумети општи живот цркве, без ње, односно евхаристије не може се разумети ни остварење есхатолошке заједнице као ни живот по вољи Божјој уопште.

Значај евхаристије за остварење есхатолошке заједнице и живота по вољи Божјој не састоји се само у томе што се у евхаристији човек суочава са сотериолошком стварношћу као Христов „савременик”, те се налази у ситуацији да заузме сној став према њој: да је прими, се-

<sup>9</sup> Арх. Киприяиъ, Евхаристія. Парижъ 1947, 44.

<sup>10</sup> O. Cullmann, op. cit. 217.

<sup>11</sup> Божанствена литургија светог оца нашега Јована Златоустог. Предео са грчког јерођакон Јустин С. Поповић, Београд 1922, 90.

<sup>12</sup> Rudolf Schneider, Vom Wesen der ostkirchlichen Evcharistie. У збирци радова: Die Ostkirche und die russische Orthodoxie, Tübingen 1949. 142. Paulus Zacharias, Einführung in die orthodoxe Liturgie. У збирци радова: Evangelisches und orthodoxes Christentum. Hamburg 1952, 78 f. f.

бе укључи у њу и благодатним животом иде у живот вечни или да је одбаци и тако осуди себе на вечне муке; значај евхаристије не постоји се још ни само у томе што се на евхаристичким скуповима остварује и може се остварити најинтимнија породична заједница међу људима која проистиче из узајамног односа Бога и људи и која се одражава на њихов заједнички живот уопште, а која човеку пружа могућности да врши своје дужности и према својој браћи. Значај евхаристије састоји се још и у томе што се у њој Исус Христос доживљује као Господ иако целокупне стварности тако и црквене заједнице. Бог је начинио Исуса Христа Господом зато што је Он извршио вољу Његову у апсолутној послушности „ до смрти до смрти на крсту”, те је тако заслужио да буде прослављен славом коју је имао у Оца „пре него што свет постаде” (Јн. 17, 5). У том смислу ап. Павле каже ово: „И нашавши се на очи као човек (Исус), понизио је себе и постао је послушан до смрти, до смрти на крсту. Зато га је Бог и узвисио и даровао му име које је над сваким именом да се у име Исусово поклони свако колено оних који су на небу, на земљи и под земљом, и да сваки језик на славу Бога Оца призна: Исус Христос је Господ” (Фл. 2, 7—11). Истичући, пак, мисао да је Исус Господ и цркве ап. Павле каже: „И како је превелика сила његова на нама који верујемо по чињезу силе снаге његове, коју је поклазао на Христу кад га је подигао из мртвих и посадио себи с десне стране на небу, над свима поглаварствима, властима, силама, господствима и над сваким именом које се назива, не само на овоме свету него и на ономе што ће доћи. И све је покорио под ноге његове, а њега је дао цркви за главу више свега” (Еф. 1, 19—22).

Исус Христос, дакле, није само онај који је живео међу људима и потом се по васкрсењу вазнео на небо да седи с десне стране Оца нити је уз то и онај који ће на крају света и века поново доћи да суди живима и мртвима него је још и Господ црквене заједнице, те има важности не само за прошлост и будућност него и садашњост: за све време од вазнесења до поновног доласка. То што је Исус Христос Господ црквене заједнице има принципиелну важност за њен живот. С једне стране то значи да како црквена заједница као целина тако и сваки њен члан појединачно не могу да живе самосталним животом. Они не могу да стоје на својим сопственим ногама нити да иду својим сопственим путевима. Исус Христос као Господ значи крај оне аутономије у односу на Бога коју је успоставио Адам својим грехом. Апсолутна аутономија не може да има своје место у црквеној заједници, индивидуализам се искључује. Стога је савремени човек чији живот карактерише индивидуализам,<sup>13</sup> разоран по црквену заједницу као што је био у своје време разоран по стару црквену заједницу и антички индивидуализам противу кога се борио ап. Павле.<sup>14</sup> С друге стране, пак, Исус Христос као Господ значајан је за живот црквене заједнице и стога што како та заједница као целина тако и сваки појединац у њој треба да живе по вољи Божјој која нам је у Христу објављена. Јер прослављени Исус Христос који се доживљује као Господ цркве то је онај исти Исус из Назарета Галилејског који је учио као онај који власт има а не као

<sup>13</sup> Emil Brunner, *Das Grundproblem der Ethik*. Zürich 1931, 6, 7.

<sup>14</sup> Afanassieff, *Le sacrement de l'assemblée*, 202.

књижевници и фарисеји, те Његово учење за време земаљског живота важи за живот црквене заједнице и после Његове смрти, до краја света и века.

Доживљавање Исуса Христа као Господа у евхаристији само је један моменат у развоју јеванђелске стварности, те је божанског порекла и јавља се са првобитном црквеном заједницом, одакле се шири по свима помесним црквама. Само такво доживљавање Исуса Христа као Господа има пуну важност за живот по вољи Божјој и остварење есхатолошке заједнице. Јер ако Бог није заиста Исуса начинио Господом и ако се та истина не доживљује натприродним дејством Божјим него је вера да је Исус Господ постала под неким страним утицајем као ствар самога човека, онда Исус Христос не може да има онај значај за есхатолошку заједницу и живот по вољи Божјој који има као заиста прослављени Богочовек. Јеванђеље несумњиво потврђује ту истину да је Исус прослављени Господ. Али, иако се изрично каже „да га је Бог начинио Господом и Месијом“ (Дела ап. 2, 36), ипак има теолога који би ту јеванђелску стварност хтели да објасне на природан начин и тако Христа деградирају.

Тако, Рудолф Бултман, обнављајући тезу коју је Бусе у своје време заступао у свом делу: „Господ Христос“<sup>15</sup> тврди да је вера у Исуса Христа као Господа постала под страним утицајем, јер је, по њему, Исус Христос култски поштован као Господ најпре у црквеним општинама чији су чланови прешли из многобоштва у хришћанство, па је то поштовање касније продрло и у првобитну црквену општину у Јерусалиму чији су чланови били из јудејства. Он каже: „Павлове посланице показују да се Исус у јелинским општинама означава као Господ и култски поштује. Од Бусеовог дела „Христос Господ“ (1913 и 1921) постоји спор о томе да ли то потиче отуда што је Исус још у Праопштини као Господ означаван и као такав призиван. Бусе који је то енергично спорио, смео би да има право. Али у сваком случају Праопштина, ако се и допусти да је Исуса називала својим Господом, није га и култски поштовала; култ Господа је тек на јелинистичком терену постао“.<sup>16</sup> Откуда и како? Бултман каже да је најневероватније да је Исус под утицајем Септуагинте, где се Адонај преводи са Кириос (Господ), назван Господом. Он каже да је Исус назван Господом под утицајем религиозног јелинизма и то оријенталског за који је типично да богове назива господом.<sup>17</sup>

Ова Бултманова теза: да се култско поштовање Исуса као Господа најпре појавило у јелинистичким црквеним општинама, пре свега у антиохиској, и то под страним утицајем који нема никакве везе са натприродним откривењем, не може да издржи научну критику. Исус Христос је, у ствари, култски поштован као Господ најпре у црквеној општини у Јерусалиму, па је то поштовање одатле прешло и у друге црквене општине чији су чланови били из јелинства. Главни доказ за то налази се у посланици Коринћанима (16, 22), где се на арамејском

<sup>15</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1 Aufl. 1913, 2 Aufl. 1921.

<sup>16</sup> Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954, 52.

<sup>17</sup> *Ib.* 123/124.

језику чува једна првобитно литургијска формула, иако је посланица написана на грчком језику за хришћане који су говорили грчки. Арамејски језик те формуле несумњиво указује на њено порекло: да је постала у јерусалимској црквеној општини, где се арамејски говорило и да је ап. Павле није превео са арамејског на грчки због њене изузетно велике важности. Супротно тврђење: да је првобитно постала на грчком, па да је потом преведена на арамејски ради хришћана који су говорили грчки, било би потпуно бесмислено. Како та формула гласи и шта је њена садржина? Она гласи: „*maranatha*”, и састоји се од две речи. Није сасвим једноставно и јасно шта ова формула значи. Како ће значење да јој се припише зависи од тога како ће се раставити на саставне делове. Ако се подели на речи: *maran atha* онда ће значити: Наш Господ долази. А ако се подели на овај начин: *marana tha* онда би значила: „Госпode наш, дођи”. Које је значење ова формула имала првобитно може се утврдити на основу Апокалипсе, где је преведена на грчки језик овако: „*ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*“. Овде је, дакле, употребљен императив који је карактеристичан за молитву. Према томе формулу *maranatha* треба поделити онако како је подељена у Апокалипсису, а то значи да има значење императива и да означава молитву. То доказује да је Исус Христос култски поштован првобитно у црквеној општини у Јерусалиму и да се то поштовање одатле проширило и на друге црквене општине чији су чланови прешли у хришћанство из многобоштва, те је Исус Христос заиста прослављени Син Божји — Господ како целокупне стварности тако и црквене заједнице.<sup>18</sup> Стога евхаристичко доживљавање Исуса Христа као Господа има стварни значај како за остварење есхатолошке заједнице тако и за живот по вољи Божјој.

Али значај Исуса Христа за остварење есхатолошке заједнице и живота по вољи Божјој није само у томе што је Он прослављени Син Божји — Господ, те као такав може с правом да управља црквом, него и у томе што се под Његовим утицајем и Његовом активношћу остварује јединство са божанством које сачињава суштину есхатолошке заједнице и омогућава живот по вољи Божјој. Јединство са божанством Исус Христос остварује тиме што чини да они који су у заједници с Њим као чланови Његовог тела могу да буду као и Он, да остану христолози. Јер оно што је битно за Христово биће и што сачињава особеност Његове личности то је што „у њему живи сва пунина божанства телесно” (Кол. 2, 9). А у Њему живи сва пунина божанства телесно стога што све што припада Оцу припада и Сину а у Исусу станује цео Син, не само нека Његова сила, те се стварно мисли на суштину кад се говори о божанству.<sup>19</sup> Исус Христос има пунину божанства по рођењу, као једнородни Син Божји и то је богатство неотуђиво од Њега. Али удео у тој пунини божанства која у Христу живи телесно могу имати и они који су у органској заједници с Њим као чланови Његовог тела, по неизмерној благодати Божјој. То је стварност о којој нам сведоче сами Христови апостоли. Тако, јеванђелист Јован каже: „Од његова изобиља сви ми примисмо, и то благодат за благодаћу” (1, 16). Апостол Павле, пак, моли се за Ефесце да се испуне

<sup>18</sup> O. Cullmann, op. cit., 214 f. f.

<sup>19</sup> Св. Јован Златоусти, *Kommentar zum Kolosserbriefe*. Hom. 3, 3.

„до потпуне пунине Божје” (3, 19), а Колошанима пише да су у Исусу Христу пуни божанске пунине (2, 10). Стога што има удела у свој пуни-ни божанства која у Христу живи телесно, црквена заједница се на-зива „плерома”. Јер „она је тело Његово, пуна онога који све испуња-ва у свему” (Еф. 1, 23). Према томе „црква није просто само организа-ција која би постала једноставним удруживањем људи. Такође не би постала никаква црква ни удруживањем верних са Христом, ако Хри-стова моћ која преображава не би прешла на оне који су с њим уједи-њени”.<sup>20</sup>

Али, ма колико био важан и конститутиван удео који се има у свој пунини божанства за остварење христоликости, ипак сам тај удео није оно што сачињава потпуну христоликост; христоликост се састоји још из нечега другог. Јер сва пунина божанства није мировала у Хри-сту него је преко Његове богочовечанске личности дејствовала у све-ту историје тако да је Христос чинио дела која се пре Њега ни у Изра-иљу нису видеела (Мт. 9, 33) и учио као онај који власт има, а не као књижевници и фарисеји (Мт. 7, 29). Према томе божанство је дина-мичке, стваралачке природе. Пошто је начело стваралаштва у духов-ном свету и историји, божанство се као такво посведочава и у животу црквене заједнице као и у животу појединих њених чланова, те се хри-столикост састоји и у оваквим његовим манифестацијама.

Христоликост је ствар црквене заједнице, коју она као целина остварује, те њена христоликост није резултат индивидуалне христо-ликости која се остварује личним напорима или „сопственом правдом”. Према томе не може се применити на црквену заједницу с погледом на њену христоликост „меристичко” схватање организма које се састоји у томе да делови условљавају и одређују целину, а које је одбацила и савремена филозофија природе. Христоликост црквене заједнице је „холистичке” природе. Тај појам у филозофији природе значи да це-лина ствара себе и делове из којих се састоји, тако да сваки део, како с погледом на место које заузима тако и с погледом на облик који има и функцију коју врши, зависи од целине, те се целина не може разумети из делова него делови из целине.<sup>21</sup> Црквена заједница је такође „холи-стичке” природе, јер за остварење христоликости треба да се обави одређени рад да се испуне извесни услови, да се покажу резултати који имају теолошки карактер: који су усмерени на остварење онога што треба да се постигне. Цео тај рад који је усмерен на остварење христоликости свршава црквена заједница као целина, не појединци својом самоиницијативном и самосталном акцијом, и то по принципу поделе рада. Јер као што се организам састоји од типично изграђених и распоређених органа који функционишу по принципу поделе рада, тако да сваки орган својим радом условљава функционисање осталих, а сви заједно свршавају онај посао који је потребан за одржање и развитак организма; тако исто је и црквена заједница састављена од типично одређених и распоређених друштвених органа који такође ра-

<sup>20</sup> Ernst Gaugler, Das Wort und die Kirche im Neuen Testament. Internationala Kirchliche Zeitschrift, 1939 Н. 1, 13/14.

<sup>21</sup> Др Димитрије Димитријевић, Десцендентна теорија и проблем о пореклу морала, Богословље I (XVI) св. 2, 61.



де по принципу поделе рада и сви заједно свршавају посао који чини да „тело расте”. Јер Исус Христос је дао „апостоле, пророке, јеванђе- листе, и учитеље, да се свети приправе за дело службе, на сазидање тела Христовог”. А „кад је њиме састављено и склопљено, и кад сваки зглавак врши своју службу, радећи према мери сваког појединог, он- да то чини да тело расте и да се зида у љубави” (Еф. 4, 11—12, 16).<sup>22</sup>

Христоликост је ствар црквене заједнице не само у том смислу што је црквена заједница као целина остварује нешто и зато што је хри- столикост њен облик, тј. што црквена заједница као целина има удела у „свој пунини божанства”, и што чини да тај стваралачки принцип до- лази до изражаја како у њеном колективном раду тако и у животу по- јединих њених чланова посебно. Јер црква је „тело његово, пуна онога који све испуњава у свему” (Еф. 1, 23). Али, иако је ствар црквене за- једнице како као њен облик тако и као резултат њене активности, ипак христоликост није такве природе да нема никакве везе са члановима те заједнице појединачно. Напротив, христоликост као општи облик заједнице условљена је индивидуалност христоликошћу, те је општа без индивидуалне немогућа. Другим речима: црквена заједница као целина не може бити христолика, ако ниједан њен члан није христолик. Сто- га се у црквеној заједници обраћа нарочита пажња на индивидуалну христоликост. У том смислу ап. Павле пише Галаћанима: „Децо моја, коју опет с муком рађам, док Христово обличје не постане у вама” (4, 19).

Али, зар је могуће да црквена заједница изграђује индивидуалну христоликост кад ни сама није христолика? Зар црквена заједница може да оствари оно што сама није? Црквена заједница може да изгра- ђује индивидуалну христоликост и кроз то своју заједничку, иако са- ма није христолика, стога што она није само скуп или друштво људи који верују у Исуса Христа него је нешто много више од тога. Пошто је у органској заједници са Христом, црква је потенцијално христоли- ка, баш кад не би имала ниједног христоликог члана, те се може упоре- дити са организмом чији је облик потенцијално дат у клици која се ембриолошки развија и из себе израста у типичан облик. Према томе као што се будући организам развија из клице која је на неки начин носилац целине свога организма и сам организам потенцијално, тако се и христоликост како црквене заједнице тако и њених чланова раз- вија из Христа који је њен главни носилац, те црква може да ствара индивидуалну христоликост и кроз њу своју, иако сама још није хри- столика. Она то чини дакле, Христом који живи у њој. Јер Христос је „глава која помоћу зглавака и свега држи све тело, и ово расте како Бог хоће” (Кол. 2, 19).

Живот који потиче из пунине божанства и сачињава христоли- кост тиче се човека и његових односа са другим људима. Са гледи- шта тога живота човек у природном стању уопште не задовољава ни сам по себи ни са својим односима, јер сам себи је центар и смисао живота, а друге третира као објекте који треба да послуже задовоља- вању његових потреба, те је његова воља, углавном, воља за моћ не само над стварним објектима него и над човеком који као личност не

<sup>22</sup> Св. Јован Златоусти, Homilien über den Ephesserbrief 11, 3.

треба да буде ничији објект. У таквом човековом ставу према себи и другима изражава се његова себичност, те зло није само у његовим односима него и у њему самом. Стога није никако несхватљиво што човек чини напоре да оваквог себе и овакав свој живот оправда пред собом и разумом, искоришћавајући у те сврхе чак и моралну филозофију. Таква морална филозофија, међутим, а егоистички оријентисана морална филозофија је у великој мери заступљена у савременој филозофији, не води напретку човечанства и друштвених односа. Друштво не може почитати на „добро схваћеним личним интересима”.<sup>23</sup> Свакако Штирнер, који учи да човек треба да искористи као средство све доклегод допире његова моћ,<sup>24</sup> претставља екстрем у филозофији, али и тај екстрем је довољан да покаже у коликој мери може филозофија да се удаљи од истине, па да добрим назива оно што је зло а зло добрим.<sup>25</sup> Стога је потребно да се човек измени, да преобрази самога себе и своје односе са другим људима, па да одбаци и филозофију која га води странпутицом. Свакако је на то мислио ап. Павле кад је рекао: „Свуците старна човека са делима његовим” и: „Чувајте се да вас ко не зароби филозофијом и празном преваром по казивању људском” (Кол. 3, 9; 2, 8).

Али одбацивањем „старога човека” не иде се за тим да се друштво које је на њему изграђено потпуно разори. Напротив, стари човек се баш ради тога одбацује што није довољно конструктиван нити за друштво нити за индивидуални развитак човека. Јер стари човек иде за тим да појединце потчини друштву на штету њихове индивидуалности и личности или да личности унапреди на штету друштва или да те две величине измири, њихове односе некако усклади и тако оствари добро. Међутим, ни једно, ни друго, ни треће решење није нити у интересу друштва нити у интересу појединаца. Личност се не сме угушити ни за какву заједницу, јер је вредност с којом мора и заједница рачунати. „Шта вреди човеку ако сав свет добије, а души својој науди” (Мт. 16, 26), рекао је Спаситељ. Не сме се ни заједница разарати да би се унапредила особеност појединаца, јер тек у заједници могу да се развију човекове истински човечанске особине. Добро се не може постићи ни усклађивањем односа појединаца и друштва, јер су и појединац и друштво заражени грехом, те се њиховом нагодбом не може остварити добро. Стога је, дакле, потребно да се стари човек са делима његовим свуче.

Живот који потиче из пуnine божанства и сачињава христоликост тражи не само да се стари човек са делима његовим свуче него и да се нови обуче. Јер одмах после речи: „свуците старога човека са делима његовим”, ап. Павле каже: „и обуците новога”. Ап. Павле каже у чему се састоји стари а у чему нови човек и каква је разлика међу њима. Нови човек је по њему, насупрот старом „који пропада у жељама преварљивим” и који има „уде своје који су на земљи за земаљско”, —

<sup>23</sup> Wilhelm Wundt, Ethik, Stuttgart 1924, II, 102 f. f., 122 f. f., 268 f. f.

<sup>24</sup> Штирнер заступа овакву мисао: Ја хоћу све бити и све имати што ја могу да будем и да имам. Не тиче ме се како је са другима. Мени је сваки други само оно што је за мене, наиме мој предмет и зато што је мој предмет он је моја својина.

<sup>25</sup> E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 29.

онај „који је по Богу стварен, с правом праведношћу и светошћу” (Еф. 4, 22) и „који се обнавља за познање по слици онога који га је створио” (Еф. 4, 22, 24). Према томе боголикост или христоликост је главна одлика новог човека који треба да се обуче. Али, како он изгледа у своје животу? Шта је његова основна карактеристика? По чему се може познати да је заиста нови човек?

Оно што одликује новог човека по себи и у његовим односима са другим људима то је љубав која се Духом Светим излива у срца наша (Рм. 5, 5). Ова љубав је таква да не допушта човеку да живи, као у зачараном кругу, усамљен, за себе и о себи, тако да друге људе, као туђе себи, држи на отстојању, по могућству што даље од себе, потпуно равнодушан према њима или да им се приближава само као објектима с намером да их искористи у своје сврхе. Она руши све оно око човека што га одваја од осталог света, разграђује га и чини приступачним свима и свакоме да му се са својим захтевима може приступити и према постављеним захтевима он осећа моралну обавезу да их испуни и одговорност ако то не учини. Али љубав не разграђује само онога који љуби него и онога који се љуби. Она уклања од њега све оно што одбија и изазива зло и омогућава да му се приступи, али не с намером да се искористи у своје сврхе, него да му се помогне у ономе у чему му је помоћ потребна. Према томе љубав уклања или чини неважним све оно што се испречава међу људима, што их дели и чини туђима, па чак и непријатељима, једно другоме. Она их, даље, окупља заједно и остварује заједницу личних бића у којој се живи за више циљеве него што су они које одређује егоизам.

Љубав у заједници личних бића, поред осталог, одликује се целовитошћу како с погледом на онога који љуби тако и с погледом на онога који се љуби. Јер нови човек се не разграђује само ради тога да би онима који му са својим захтевима приступају ставио на расположење само један део себе, само једну своју способност или само нешто од свога, него ради тога да би другима ставио на расположење целога себе, са свима својим моћима и све своје па и сам живот. Исто тако нови човек не прелази преко свега онога што удаљава и одбија код других, да би им помогао само у нечему, не водећи рачуна о њима у целини, него да би им помогао у свему у чему им је помоћ потребна, те се и у једном и у другом случају ради о човеку у целини.

Таква љубав је небеског порекла. Она је стварност пре свега у односима Бога према човеку. Јер Бог је први приступио човеку, без обзира на његово непријатељство према себи, учинивши са своје стране све да му човек може приступити као Оцу. Бог је приступио човеку целокупним својим божанством: не само једним својим лицем или само једном својом способношћу, да би целога човека спасио од греха и његових последица. Стога је човекова дужност да целим својим бићем љуби Бога „свим срцем својим, свом душом својом, свом снагом својом и свим умом својим” (Јк. 10, 27).

Заједница личних бића која се остварује љубављу која нам је од Бога дата а која се одликује целовитошћу, такве је природе да омогућава јединство тих бића у сваком погледу. Јер јединства нема нити може бити без заједнице у љубави, ако сваки живи за себе и о себи. За-

једница у љубави је неопходно потребна за остварење јединства међу људима, јер она, таква каква је, омогућава размену богатстава њених чланова и њихово богаћење, најпре духовно. Духовно богаћење је пре свега квантитативно. Јер свака личност има своје духовно богатство, свој свет, који ма какав био, има својих особености. Док је човек сам, док живи за себе и о себи, зна само за свој свет, своје духовно богатство; а кад је у заједници љубави он се богати туђим богатством које придодaje својој и тако његово богатство постаје много веће него кад је сам. Међутим туђим богатством човек се не обогачује само квантитативно, него се под његовим утицајем и сам мења, постаје нова личност са новим светом и духовним богатством те „као што се код једног хемиског једињења хемиски састојци не нагомилавају само, него прелазе у нешто ново, треће, јаче у чему се ранији састојци без деобе не могу препознати, тако живот људи који живе у заједници постаје нов, јачи, шири, потпунији”, пошто, „ван цркве моје мишљење, мој рад постаје једностран, изобличен, окорео”, а „у цркви је уклопљен у живи ток непрекидног примања и давања”.<sup>26</sup> Стварно човек и сам утиче како на квантитативно богаћење других тако и на квалитативни преображај њихових личности. Тако се изграђује заједнички духовни свет у сваком погледу, тако се ствара једнообразност која сачињава јединство заједнице. Јединство се тиче не само мисли него и срца и душе као и јединства акције (Фл. II, 2). Таква, духовно уједињена, била је првобитна црквена општина. Јер они који се крстише „осташе једнако у науци апостолској” и „у народа који је веровао беше једно срце и једна душа” (Дела ап. 2, 42, 32).

Духовно јединство црквене заједнице носи божански карактер. Тај карактер добија од Христа и у Христу. Јер Господ Исус Христос својом спаситељском личношћу која је носилац целокупног Његовог живота и рада, врши благотворан утицај на све оне који су у заједници с Њим у Његовом телу, ако само желе, тако да их не само квантитативно обогачује својим божанским богатством него их и преображава у нове личности које се обнављају по слици онога који их је створио, са правом праведношћу и светошћу. Тако обогачени и преображени људи својим духовним богатством и искуством обогачују и преображавају друге чланове заједнице с којима су везани везом љубави. Тако заједница расте, изграђује се у оно што треба да је, добија свој облик, постаје христолика.

Духовно јединство неминовно повлачи за собом срастање чланова црквене заједнице у једну заиста органску целину. Духовно уједињени чланови црквене заједнице желе да буду заједно: не само да се заједнички моле и ломе хлеб, празнују евхаристију него и да заједнички живе, да се узајамно помажу, да заједнички раде и да им је све заједничко. У оној мери у којој су духовно уједињени чланови заједнице срашћују међу собом тако да се не могу тако лако разићи, напустити заједницу и разорити је, напустити један другог, или им је то уопште немогуће, ако је духовно јединство потпуно остварено и срасло ст савршена. Тако се може мучеништво на задовољавајући начин

<sup>26</sup> Ernst Gaugler, Vom Sinn der Kirche. Internationale Kirchliche Zeitschrift, No. 3/4, 193—194.

објаснити. Нарочито сраслост са Христом одржава заједницу. Што је сраслост са Христом већа то је и међу собом. Јер Христос је чокот а хришћани лозе које могу да роде многи род ако су на чокоту, те Христос све држи и одржава. Сраслост је типична нарочито за првобитну црквену општину, која је у великој мери била остварила духовно јединство. Стога они који се крстише „осташе једнако у науци апостолској и у (братској) заједници, у ломљењу хлеба и у молитви. Сви који су веровали, били су заједно и имали су све заједно. Продавали су што су имали и новац су раздавали свима, како је ко требао. Сваки дан беху једнако једнодушно у храму, ломљаху хлеб по кућама, примаху храну с радошћу и с простим срцем, слављаху Бога и сав их је народ волео” (Дела ап. 2, 41—47). У том смислу Атанасијев даје ову карактеристику живота првих хришћана: „За хришћане првих векова основни принцип црквенога живота састојао се у томе да буду увек заједно (*κοινῇ πάντες*), уједињени за исту ствар (*ἐπὶ τὸ αὐτὸ*). Овај принцип је сачињавао део схватања цркве и он претпоставља да један хришћанин одвојен од других не припада Христу, јер то је заједно да му сви припадају као чланови Његовог тела, који не могу ни живети ни радити једни без других”.<sup>28</sup>

Стога што се у остварењу онакве заједнице између Бога и људи и људи међу собом каква је заједница између лица Свете Тројице састоји смисао човековог живота, на шта је усредсређен и спаситељски рад Божји, а таква заједница израста из евхаристичког скупа као конкретне облика и животног центра црквене заједнице, неопходно је потребно да сви чланови цркве одржавају евхаристичку заједницу са Христом, да долазе к Њему заједно као што долазе у један храм или један олтар.<sup>29</sup> Јер заједница цркве са Христом је као заједница Христа са Оцем, те „ко не дође на скуп тај је гордошћу опседнут и самог себе осудио”.<sup>30</sup>

## Zusammenfassung

Dr. DIMITRIJE DIMITRIJEVIC

### DIE EIGENHEIT DES LEBENS NACH DEM WILLEN GOTTES IN DER KIRCHLICHEN GEMEINSCHAFT MIT DEM HERRN JESUS CHRISTUS

Der Verfasser hebt den Gedanken hervor, dass der Sinn der Tätigkeit Jesus' auf Erden darin bestehe, eine solche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und unter den Menschen selbst zu verwirklichen, wie sie innerhalb der Gottheit selbst unter den Gliedern der Heiligen Dreifaltigkeit besteht. Eine solche Gemeinschaft wird am Ende der Welt und der Zeit verwirklicht werden, wenn auch die eschatologischen Erwartungen werden erfüllt werden, jedoch ist sie in der

<sup>27</sup> Флоровский И, Богословские отрывки, Путь 1931 св. 31, 21.

<sup>28</sup> Afanassieff, Le sacrement de l'assemblée, 201/202.

<sup>29</sup> Св. Игњатије Богоносац, an Magnesier, К. 7, 2.

<sup>30</sup> Св. Игњатије Богоносац, an die Epheser, К. 5, 3.

Kirche Christi bereits verwirklicht worden, wo sie in der heiligen Eucharistie ihre konkrete Form gewinnt. Jesus Christus, der in der Eucharistie unter den Seinigen wirklich anwesend ist, verwirklicht diejenige Form, die die kirchliche Gemeinschaft als sein Leib haben soll. Denn "in Ihm lebt leiblich alle Fülle der Gottheit", so dass es denjenigen, die als Teile Seines Leibes mit Ihm in der Gemeinschaft sind, möglich wird, in vollem Masse am Reichtum dieser Fülle der Gottheit teilzuhaben und sich so zum Leben nach dem Willen Gottes zu befähigen. Durch die Liebe, die sich mit dem Heiligen Geist in unsere Herzen ergießt, wird die unmittelbare Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und unter den Menschen im praktischen Leben verwirklicht. So erlangt man die Möglichkeit zu ihrer geistigen Vereinigung in jeder Hinsicht, wodurch man zu einer unverwüsthlichen Gemeinschaft zusammenwächst, die zum Leiden und Märtyrertum fähig ist.

#### Р е з ю м е

Др ДИМИТРИЙ ДИМИТРИЕВИЧ

### ОСОБЕННОСТЬ ЖИЗНИ ПО ВОЛЕ БОЖИЕЙ В ЦЕРКОВНОМ ОБЩЕНИИ С ГОСПОДОМ ИИСУСОМ ХРИСТОМ

Автор статьи выдвигает мысль, что смысл Христовой деятельности на земле состоит в том, чтобы осуществилось такое общение между Богом и людьми и людей между собой, какое существует между лицами Святой Троицы внутри самого божества. Такое общение осуществится в конце мира, когда исполнятся все эсхатологические ожидания; но помянутое общение является уже теперь реальностью в церкви Христовой, где получает свой конкретный облик в святой евхаристии. Иисус Христос, который между своими реально присутствует в евхаристии, осуществляет тот вид общения, который церковь должна иметь как Его тело. Так как „в Нем живет полнота божества телесно“ и те, кто с Ним в общении, как члены Его тела, имеют возможность всецело обогащаться той полнотой божества и тем самым оспособляться для жизни по воле Божией. Любовью, которая изливается Духом Святым в наши сердца, реализуется непосредственное общение между Богом и людьми и людьми между собою в практической жизни. Таким образом получается возможность для их духовного единения во всяком смысле, что приводит их до духовного состояния, когда они срастаются в неразрывное общение способное на страдание и мученичество.