

ШЕСТИ МЕЋУФАКУЛТЕТСКИ ЕКУМЕНСКИ СИМПОСИОН

У манастиру Студеници, од 27. до 30. септембра 1984. године, одржан је Шести међуфакултетски екуменски симпозион у организацији нашег Богословског факултета. Поред нашег факултета, на Симпозиону су учествовали и римокатолички теолошки факултети из Загреба и Љубљане, а и представници виших и средњих богословских школа из наше земље као гости и посматрачи.

Тема овог Симпозиона била је „ВРЕМЕ ДУХА СВЕТОГА — ВРЕМЕ ЦРКВЕ“, која је била изабрана на претходном Петом међуфакултетском симпозиону у Загребу, пре две године. На избор овакве теме утицала је првенствено њена свагдашња актуелност и посебно све веће признање значаја Пневматологије у данашњем екуменском покрету у свету.

Учесници овог Симпозиона, чија имена објављујемо на крају, имали су прилике да уживају духовно и материјално гостопримство Преосвећеног Епископа Жичког Господина Стефана, који је учеснике Симпозиона на почетку поздравио и, наравно, гостопримство Братства манастира Студенице на челу са оцем Игуманом Јованом (дипломираним теологом нашег факултета). Одржавање и рад овог Симпозиона благословио је и Свети Синод Српске Православне Цркве, на челу са Његовом Светошћу Патријархом Српским Господином Германом, који је на почетку Симпозиона, преко декана факултета јеромонаха др Амфилохија Радовића, упутио свима његовим учесницима и телеграм следеће садржине:

„Молећи се Господу за срећан и благословен почетак рада Шестог Међуфакултетског симпозијума на тему „Време Духа Светог — време Цркве“, поздрављамо све учеснике и шаљемо благослов и најбоље жеље за његов успешан рад за добро васцеле Цркве Христове. Патријарх Српски Герман.“

На Симпозиону је било и других гостију, слушалаца и посматрача, заинтересованих за екуменско зближавање хришћана у Југославији, а и посебно за овако значајну тему као што је улога Духа Светог у Цркви и историји рода људског. Представници државних власти, преко председника и секретара Верске комисије Србије, града Београда и Краљевачког региона, такође су били на отварању овог Симпозиона и његов рад подржали.

У овом броју „Богословља“, и у посебно извученом зборнику, објављујемо радове овог Шестог Међуфакултетског екуменског симпозиона, то јест реферате, кореферате и дискусије. На жалост, до штампања овог зборника извесни радови нису приспели, па су зато и изостали. На крају свега доносимо већ објављено заједничко Саопштење, као и телеграме и поздраве упућене Симпозиону приликом отпочињања рада у Студеници.

У наставку доносимо програм рада VI Симпозиона:

ПРОГРАМ РАДА

VI Међуфакултетског екуменског симпосиона

СРЕДА, 26. септембар

После подне, дочек и смештај учесника у манастиру и студеничком хотелу.

ЧЕТВРТАК, 27. септембар — КРСТОВДАН

8,00 часова: Архијерејска литургија, служи *Епископ Жички Стефан*.

11,00 часова

Свечано отварање Симпосиона. Поздрави.

Предавања:

16,00 часова:

Др Томислав Шаги-Буних, Римокатоличка теологија о Светом Духу.

17,30 часова:

Др Атанасије Јевтић, Православна теологија о Светом Духу.

ПЕТАК, 28. септембар

Предавање: 9,00 часова: *Др Франц Перко*, Дух Свети у Цркви.

Саопштења: 10,30 часова:

Дух Свети у протестантизму (Загреб). (Није одржано).

11,00 часова:

Др Иринеј Буловић, Пневматолошки значај разликовања божанске суштине и енергије у Св. Тројици и пневматолошке последице њиховог неразликовања.

16,00 часова:

Др Алдо Старић, Свете тајне и Дух Свети.

16,30 часова:

Др Димитрије Калезић, Дух Свети као Творац и Животодавац.

17,30 часова:

Др Векослав Грмич, Институција и харизма.

18,00 часова:

Др Стојан Гошевић, Дух Свети, светост и непогрешивост Цркве.

18,30 часова:

Др Бонавентура Дуда, Духовни живот као живот у Духу Светом.

СУБОТА, 29. септембар

Предавање: 9,00 часова:

Др Амфилохије Радовић, Данашње време као време Духа Светога.

Саопштења: 10,30 часова:

Др Франце Оражем, Разликовање духова у савременим збивањима.

11,00 часова:

Др Томислав Иванчић, Харизматички покрети нашег времена.

11,30 часова:

Др Станко Јанежић, Свети Дух и култура.

16,00 часова:

Завршни разговори и усвајање Саопштења о раду Симпосиона.

19,30 часова:

Пријем и вечера за учеснике Симпосиона,
приређује *Епископ жички Стефан*.

НЕДЕЉА, 30 септембар

Заједничка посета манастиру Градац (Литургија и полагање камена темељца за нови конак), манастиру Љубостињи и манастиру Жичи.
Повратак за Београд.

ПОЗДРАВ ДЕКАНА

Православног Богословског факултета, Београд, на отварању
Шестог међуфакултетског екуменског симпосиона.

После поздрава упућеног Епископу Жичком Стефану, настојатељу Манастира Студенице синђелу Јовану, деканима факултета, професорима и студентима, представницима друштвене заједнице, представницима других Виших и Високих школа, и православних Богословија, декан је, између осталог, рекао:

„Овај Шести међуфакултетски симпосион сазван је, нимало случајно, у Манастиру Студеници. За то постоје два основна разлога, оба органски везана за главну тему Симпосиона, која гласи: **ВРЕМЕ ДУХА СВЕТОГА — ВРЕМЕ ЦРКВЕ**. Ево првог разлога: Најдубља жеђ за Духом животворним распламсала се у току историје — у пустињи. Истовремено, најсавршенија и најсеобухватнија открићења Духа истине, човеку и преко њега свету, догодила су се такође у пустињи. Манастир Студеница је пустиња, место осмовековног исцаја и неисцазаног туговања за Духом Светим. Студенички боготражитељи и искатељи, на челу са њеним оснивачима Симеоном Мироточивим, Светим Савом и братом му св. Стефаном Првовенчаним, кроз то осмовековно исцајање и рвање са Богом, открили су опитно и оставили нам у наслеђе једно свето начело без кога човек не може постати прави човек и ван кога ће му остати сакривене неисцрпне тајне Духа Светог. То начело свих истинских подвижника Истине гласи: „Подај (пролиј) своју крв да би могао примити Духа“. Други разлог: Студеница представља по свом архитектонском устројству и по својој природи — екуменску, васељенску синтезу Истока и Запада. Она личи на живи организам, саборан и сабиран, целостан и целовит, у коме је тело западно а душа источна. Ње се дотакао један и јединствени Дух Свети, зато је тако целовита. Саливена је по људској мери, али и преображена у знамење, сва усмерена безмерју и безграничности свудаприсутног Духа Светог. Она, стојећи пред нама, израста у нама и претвара се у путоказ правом и истинском екуменизму. Што значи: у путоказ нашем истинском јединству, које може бити остварено само Духом Светим, и кроз њега и у њему нашем узајамном јединству. Као таква, Студеница је најбоље и најприкладније место нашег омиреног и покајничког отварања за тајну Духа Светог, која нас је овде сабрала, и нашег међусобног отварања једних за друге, силом његовог дејства и присуства. Студеница сведочи да је време Духа Светог свако време у коме се човек проливањем сопствене крви и божанским даром овековечује и просветљује, обесмрћујући себе и целокупну творевину око себе. Она такође сведочи да је Црква света радионица тог обесмрћења и преображења пролазног у непролазно, смртног у неумишљиво, преображења времена и простора, човека, света и историје.

Почињући овај Симпосион на Крстовдан ми и тиме указујемо на горе наведено начело, кроз крсноваскрсни призив Духу Светом да дође и да се усели у нас и да нас очисти од сваке прљавштине тела и духа. Да би се међусобно препознали и доживели оно што јесмо по природи и по призиву: вечна браћа и сабраћа у Христу Господу од Духа Светог и Пресвете Дјеве рођеном. У то име све Вас поздрављам и желим плодан и Духом Светим оплођен рад овог Симпосиона.

А. Радовић

Јеромонах др Атанасије Јевтић

ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГИЈА О СВЕТОМ ДУХУ

Радујем се, пре свега, што смо овде у светој Студеници. И радујем се посебно што је тема нашег симпозиона о Светоме Духу.

Свети Григорије Богослов, у свом познатом *V Теолошком слову*, каже да се наше хришћанско блапочешће (тј. хришћанска вера и побожност) утемељују у Духу Светоме, да од Њега и почиње истинска теологија.

Да од Духа Светога заиста и започиње теологија, то потврђује и богослужбена песма Православне Цркве: „Свјатим Духом богословије...“. И уопште у православном богослужењу, стално се подвлачи улога и значај Духа Светога, како у животу Цркве уопште, тако и посебно у богословљу Цркве. Није, зато, без разлога то што свака наша молитва и свако богослужење започиње обраћањем Светоме Духу, призивањем — *епиклезом* Духа Светога Утешитеља.

Пред собом имате један краћи резиме мојег реферата. Надам се да ћу се осврнути на те главне тачке, које су врло значајне. Наравно, нису ту побројане све теме православне Пневматологије, али оне које јесу — сматрам да су битне за нашу данашњу тему.

Најпре бих хтео нешто кратко да кажем о литургијском карактеру православног богословља о Светоме Духу. Рекли смо већ да сва наша богослужења почињу молитвеном *епиклезом* — призивањем Духа Светога. Истичем посебно молитву „*Царе Небески*“, која је отпевана и на почетку нашег данашњег поподневног скупа. Том молитвом Духу Светоме започиње и наша Света Литургија — Евхаристија Цркве. Одмах иза овог призивања Духа као „Цара Небеског“ долазе почетне речи Литургије: „Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа“. Ово нас наводи на закључак да за Цркву Дух Свети Утешитељ и јесте Цар Небески и сâмо то Царство Небеско. Подсећам овде на ону познату рукописну варијанту у тексту „Оченаша“, коју нарочито истичу велики Кападокијски Оци (посебно Григорије Ниски), где уместо прозбе „*Да дође Царство Твоје*“, стоји: „*Да дође Дух Твој Свети*“. Дакле, потпуна идентификација Духа Светога и Царства Божијег.

Литургијски карактер православног богословља уопште, и посебно о Духу Светоме, видеће се и даље, нарочито при завршетку овог реферата. Сада бих хтео да нагласим чињеницу да су највећи богослови у Православној Цркви били првенствено литургијски богослови. Да поменемо тројицу светих богослова — Св. Јована Богослова, Апостола и Јеванђелиста, затим Св. Григорија Богослова, и Св. Симеона Новог Богослова. Извесна директна линија иде од једнога до другог и до трећег, а то је она златна нит православне теологије о Светоме Духу, о Којем изворно сведоче и богословствују ова тројица корифеја православног богословља. Наравно, не само они, али они нарочито.

Свети Јован Богослов је изразито литургијски богослов, евхаристијски теолог. Не само 6. глава његовог Јеванђеља, и не само завршне главе, од 13. до 17. истог Јеванђеља, него и читаво четврто Јеванђеље прожето је литургијским духом и карактером. Отуда и онако изразито пнеуматолошки карактер тог Јеванђеља. Исто тако и Посланице Јованове и његов Апокалипсис прожети су Литургијом. Прве 4 главе Откривења у ствари чине једно пророчко виђење вечне Литургије пред Престолом Божијим, опис и излагање есхатолошке Евхаристије Цркве.

Св. Григорије Богослов опет, сав је израстао из литургијског опита Цркве и богословствује из литургијске теологије, тачније речено из литургијске јерургије. Ко пажљиво чита Григорија Назијанзина видеће да он све време богослови из светих тајни и светих празника Цркве. Његови најзначајнији текстови у ствари су *Слова* — коментари — на литургијски у Цркви прослављане празнике, тј. Христове спасоносне догађаје претворене Духом Светим у доживљаје Цркве. Један од таквих текстова је и његова сјајна Беседа на Педесетницу, (чији су одломци ушли у богослужбени чин самог празника Педесетнице).

Св. Симеон Нови Богослов је такође сав прожет Литургијом, али са изразитим пнеуматолошким нагласком. Његови текстови су литургијске химне, нарочито познате му химне божанске љубави (једну од њих чућемо нешто касније). Исти Симеон каже да су Светитељи, као свети богослови, теолошки славословили Онога Који их је литургијски препородио, то јест Духа Светога Утешитеља. Њихово богословље је, по њему, плод *телесиургије* Духа Светога, Његовог божанског дејства и деловања (енергије). Зато су они тако говорили и богословствовали — као духоносци и духонадахнути. У томе и јесте, по Симеону Богослову, али и по Григорију и Јовану Богослову, истинско православно богословље: свеживотно богословљење и богослављење Духом Светим и у Духу Светоме.

Да пређемо на следећу тачку православне Пнеуматологије. То је она истина по којој је правилна Пнеуматологија могућа и схватљива само у контексту правилне (=православне) Тријадологије. Одмах да кажем да управо овде и лежи познати богословски проблем „*Филиокве*“, то јест питање различитог поимања теологије о Духу Светоме, на хришћанском Истоку и Западу, у вековима када је започело и наступило раздвајање између хришћанског Истока и хришћанског Запада. Не бих се сложио са изнетом тезом да је „*Филиокве*“ само једна периферна тема у теологији. У ствари, по среди је другачији теолошки контекст у којем је то питање посматрано и схватано на Истоку и на Западу. Тај контекст и јесте Тријадологија, а она није сасвим једнако схватана на Истоку и на Западу.

Треба рећи да је доста рано започео спор између богослова Истока и Запада око Тријадологије. Да само споменемо теолошко спотицање папе Калиста, почетком 3. века, тј. његово нагињање савелијанској Тријадологији, које напада Свети Иполит, па онда спор двојице Дионисија, Александријског и Римског, у другој половини 3. века; и нарочито велике тријадолошке спорове у 4. веку,

где се већ доста јасно оцртавају две различите теолошке перспективе у приступу Тријадологији и онда Пневматологији.

Да не бих одуговлачио ово предавање детаљнијим навођењем доказа за ово што сам рекао, указаћу одмах на могућност двоструког посматрања Пневматологије већ у самим новозаветним библијским текстовима. Наиме, разматрање новозаветних пневматолошких текстова показује, с једне стране, тесну повезаност теологије о Светом Духу са Тријадологијом, а с друге стране открива истину да Пневматологија није само неки додаток теологији (тј. Тријадологији), него ову, може се рећи, чак и условљава. Погледајмо то мало изближе и конкретније.

У извесним новозаветним текстовима Дух Свети је посматран у једној, да је тако условно назовемо, само *мисијској*, историјској перспективи. Наиме, Дух Свети се ту сагледава и о Њему се говори у аспекту првенствено Његове мисије у свету и историји, Његовог слања — од Оца кроз Сина или, ако хоћете, од Оца и Сина — у свет и Цркву. Ова мисијска или *икономијска* страна („Икономија“ у библијском смислу: *Οἰκονομία* као код Апостола Павла) или улога Духа Светога, показује Његово место и делатност у општем промисаоном плану или домостроју Божијем, почев од самог стварања света па све до доласка реалности будућег века. То је оно што су ранији Свети Оци, а после њих и Св. Фотије Велики, нарочито истицали као слање и јављање Духа Светога у времену, у историји. (Зато је врло површан, и без познавање стварне богословске проблематике, поступак извесних римокатоличких теолога кад олако и с презрењем одбацују Фотијеву теологију о Светоме Духу и називају је неким „теодоритством“, заборављајући да ни Теодорит Кирски ни Свети Фотије нису „измислили“ тај историјски, мисијски, икономијски аспект Пневматологије, који постоји и у самим библијским текстовима, али који никако није једини и, шта више, није ни кључни аспект правилне библијске и патристичке Пневматологије.)

Ова историјска, мисијска или икономијска перспектива у посматрање места и улоге Светога Духа, била је у извесном смислу, доминирајућа у прва три века црквеног богословља, тачније речено од постапостолског времена до Никејског сабора, управо до појаве нимало безопасне аријанске јереси. Та перспектива у Тријадологији, која је Свету Тројицу посматрала, и поимала, у контексту Њене делатности и плану стварања и спасења света и човека, била је и умесна и законита. Проблем је наступио онда када је Арије покушао да из те „Економије“ извуче, и каузално изведе и објасни, чак и саму *Теологију*, тј. саму хришћанску Тријадологију. Арије је, наиме, из факта стварања света „кроз Сина“ и „помоћу Духа Светога“ извео обратни закључак: да је Син у ствари и настао, „поставља“ ради света; а како је после Отац кроз Сина послао у свет и Духа, онда је, према томе, и Дух Свети Њихово заједничко створење.

Са овом радикалном теолошком опасномшћу, која је претила да и у саму *Теологију* суштински уведе космологију, тј. да Бога као Тројицу — каузално изведе и објасни из света (а не обратно: да свет објашњава Богом), сусрео се врло рано велики Александринац — Свети Атанасије. И управо ту и он је морао да кида своје везе са Оригеном (творцем Александријске школе), тј. да раскида дота-

дашњи спој црквеног богословља са философском теологијом, оном која није била потпуно ослобођена јелинских утицаја и рецидива. Св. Атанасије Велики је, зато, као хришћанин, као истински библијски и црквени богослов, направио радикални богословски рез између *Теологије* и *Економије*, то јест између Божанског Тројичног бића (унутрашњег вечног Живота) и Божанског *стваралаштва*; или између Божанске *природе* и Божанске *воље*; између вечног и ничим неусловљеног божанског *раћања* Сина из природе Оца, и слободног, вољног Божијег *стварања* света „кроз Сина“ (што ће рећи: уз сарадњу и садејство, одувек и вечно независно од света и без икакве узрочне везе са настанком света, постојећег Јединородног Сина). Атанасије је то исто богословље, мада не сасвим доречено, тј. непотпуно и неразрађено, продужио и на Светога Духа. Тако, по њему, ни Свети Дух није *створење*, јер и Он по бићу вечно припада Светој Тројици, без обзира што се у времену шаље у свет и што се јавља последњи.

Ово Атанасијево теолошко строго разликовање између *раћања* и *стварања*, тј. између Божанске *природе* и Божанске слободне *воље*, богословски су развили даље велики Кападокијци, нарочито Св. Василије Велики и Св. Григорије Богослов (о чему сам опширно у више наврата и писао). Управо ови свети богослови и дају правилну и потпуну теолошку обраду хришћанске *Теологије* у строгом смислу те речи, то јест у смислу хришћанске *Тријадологије*. Настављајући Атанасијево богословље, Кападокијци наглашавају тачно и неопходно богословско разликовање, мада не и раздељивање, између Божанског *бића* и Божанског *делања*, између онога што Бог као Тројица по Својој природи и унутрашњем вечном животу *јесте* и онога што Он као слободна Личност, управо као Тројица Лица, по Својој слободи и самовлашћу *дела*.

Тако се разликује, мада не и сасвим издваја, *Теологија* и *Икономија* (ср. Григорије Богослов, Теолошко слово III, 18; Св. Василије, Против Евномија II, 3), те се према томе и Света Тројица по Својој унутрашњем вечноме бићу посматра из *Теологије*, а по Својој слободној делању и јављању у времену посматра се из *Икономије*. И још, што је главно: Тројична Теологија не може се објашњавати, ни каузално изводити и образлагати из Икономије, него управо обротно. Само из те и такве правилне богословске перспективе могао је Свети Атанасије, заиста достојан имена *Велики* и назива „Отац Православља“, да одбије и обеснажи Аријево суптилно повезивање судбине и бића Сина са бићем и судбином света. Другим речима, он и за њим Кападокијски Оци посматрали су и објашњавали богословље о Богу Сину, и даље о Богу Духу Светоме, у самосвојном контексту хришћанске *Теологије*, тј. правилне Тријадологије, а не првенствено у контексту и перспективи *Икономије* — домостројног или мисијског слања и делања појединих Тројичних Лица у свету и историји спасења.

Једном речју, Св. Атанасије Велики и Велики Кападокијци у својој богословској исповедању полазили су од вечно дате реалности Трију Божанских Ипостаси и у тој теолошкој перспективи посматрали су и Духа Светога. Јесте да је и за њих, као и уопште за хришћанске богослове, Божанска Икономија (=Откривење) та

koja je omogućila poznanje Boga kao Trojice, dakle omogućila bogoslovje (bogoslovjenje) kao takvo, ali to još ne znači da se samo *Bihe* Boga kao Trojice može i sme izvoditi, etiologizirati (kauzalno obrazložiti) iz načina i puta Božanskog javljanja i djevanja u svetu (jer onda ispada da dela Božija određuju Njegovu bihe, i kosmologija se uvodi u samu srž teologije, postaje ključ za nju, što je upravo bila osnovna karakteristika jelinске философске теологије).

Није, дакле, реч о томе да поменути посленикејски Свети Оци, и за њима православни богослови на Истоку све до нашег времена, настоје да богословствују без и мимо Божанског Откривења — Икономије, него се ради о потреби превазилажења слабости доникејског богословља (које је на Западу и до данас остало у тим слабостима): да се Бог као Тројица објашњава, и каузално изводи, из економијске перспективе Божанског јављања и дјевања, чиме се унутрашње Божије биће и живот детерминише фактом Божанског јављања и дјевања (што је тврдио Ориген), те из тога излази да Бог није *слободно* и ничим непринуђено (ни Својом природом) створио свет и дјелав у Њему, како су хришћани од самог почетка пред Јелинима веровали и исповедали. (Зато су се Св. Атанасије и Кападокијци осмељивали да отворено говоре: да је Бог одувек био *Тројица*, без обзира и односа на стварање света, тј. да би Света Тројица била *Тројица* и да није дошло до стварања света.)

Другим речима, Атанасије Велики и Кападокијски Оци посматрају Бога, и посебно Светог Духа, из једне друге, не мање библијске и новозаветне перспективе, а то је из теолошке, литургијске, *есхатолошке* перспективе, о којој ћемо сада рећи неку реч више.

Овај други, не историјски, него литургијски, евхаристијски и есхатолошки приступ Светој Тројици, који је тако видан у новозаветним текстовима (на пример у Прологу Јовановог Јеванђеља, па од 14. до 17. главе истог Јеванђеља; затим у Апокалипсису и код Апостола Павла), нарочито је видан код Светог Василија Великог у његовом делу „О Светом Духу“ (читаво дело, а нарочито прва поглавља и глава 18; ср. и његово 38. Писмо, које се приписује и Григорију Ниском). Василије ту описује како је, и зашто, он почео да употребљава једну боље одговарајућу и богословски тачнију доксологију (=литургијски возглас, славослов) Свете Тројице. Наиме, у времену пре Василија (доникејско време), иако не једина, али најчешће употребљавана форма Тројичне доксологије била је: „Слава Оцу кроз Сина у Светоме Духу“. Ова богословска формула била је типични израз икономијске, мисијске, историјске перспективе, јер она показује поредак јављања и дјевања Лица Свете Тројице у домостроју промишљања и спасења света и рода људског кроз историју. Бог Отац се јавља и дјелује у историји Божанског Откривења *кроз Сина*, а то се заједничко дело даље остварује у Духу Светоме. Овај и овакав домостројни поредак Божанског Тројичног јављања и дјевања: „од Оца кроз Сина у Духу Светоме“, и формула која то изражава поменути возгласом (=доксологијом), сасвим је библијска и умесна је, те и њена литургијска употреба била је сасвим легална и православна. Проблем је, међутим, настао онда када је аномејац Евномије почео да из те лексичке формулације извлачи теолошку

онтологију, тј. да овај у формули изражен икономијски, мисијски поредак Лица Свете Тројице преноси и на само вечно биће и унутрашњи живот Тројице, а то је значило умањење и деградацију Сина и Духа (чак више него и Оригенова субординација; пре нека неоплатонска степенаста „тријада хипостаза“).

Василијева пак тројична литургијска доксологија, коју је он почео да употребљава, а која није само његова, него изначално хришћанска, апостолска, новозаветна (и он то непобитно показује), гласила је: „Слава Оцу И Сину СА Светим Духом“, или: „Слава Оцу И Сину И Светоме Духу“ (дакле као и формула крштења — Матеј 28. 19). Оваквом формулацијом Тројичне доксологије, литургијског прослављања Свете Тројице, није се првенствено истицала, да тако кажемо, „Икономијска Тројица“, него *Вечна Света Тројица* Једносушних и *Равночастних* Ипостаси. Као што је познато, Василије је више волио израз *ὁμοῦσιος* него *ὁμοούσιος*, управо из литургијски, доксологијских разлога: он је сагледавао сва Три Лица Свете Тројице у Њиховој вечној и једнакој *слави* и равној *части*, не оспоравајући наравно Њихову *једносушност*, нити оспоравајући такође икономијско поступно јављање и деловање Тројичних Лица у свету и историји, по извесном мисијском поретку откривања и деловања.

Једном речју, Свети Василије сагледава Свету Тројицу у евхаристијском искуству Цркве (које даје предокупај и антиципацију есхатолошке стварности), Тројицу вечну надисторијску, онакву какву Црква у Литургији доживљава. Отуда, није без разлога што Литургија (Евхаристија) Православне Цркве почиње доксологијом: „Благословено Царство Оца И Сина И Светога Духа“, јер Литургија представља једну истинску есхатолошку *Теофанију*, јављање Царства Божијег, јављање саме Свете Тројице у надисторијском *Есхатону*, почетак самог тог *Есхатона*. Та литургијска, есхатолошка перспектива у посматрању и богословљењу — и богослављењу — Свете Тројице и јесте онај други приступ, она друга перспектива о којој бих овде хтео да говорим када је реч о православној теологији о Светоме Духу.

У овом другом приступу или перспективи православне Пневматологије, коју смо назвали евхаристијском или есхатолошком, није реч о праволинијски продуженој историји „до последњег времена“, него о догађају и присуству — *овде и сада* Последње Стварности, оног есхатолошког „Дана Господњег“, надисторијског и метаисторијског Есхатона, који се својим присуством пројављује и овде, у свету и историји, у литургијском *данас* Цркве. То је присуство и пројава Царства Божијег „у сили“ међу нама (ср. Марко 9, 1; Лука 17, 21; Матје 26, 29; Колошанима 1, 13).

То је литургијско искуство Цркве о присуству и заједници саме Свете Тројице, о којем сведочи Свети Василије у своме делу *О Светоме Духу*, које је, узгред буди речено, засведочено и у 8. члану Символа вере, када исповедамо веру у „Духа Светога, Господа, Живототворнога, Који од Оца исходи, Који се *заједно са* Оцем и Сином *обожава и заједно слави*“ (где је врло наглашено, три пута, оно „*σὺν*“ толико карактеристично за Пневматологију Кападокијских Отаца). У том евхаристијском искуству виђења и сагледавања Свете Тројице, Велики Василије, и за њим православна све-

тоотачка теологија, Свету Тројицу богословски представља не у неком „поретку“ јављања или делања, него као вечну и равнотасну заједницу Вечног Живота и Љубави и Славе. Оваквим литургијским, есхатолошким искуством надићена је и сама „историја“ (или Икономија=Домострој) спасења, па самим тим надићена је и историјска, мисијска перспектива посматрања и схватања места и улоге Светога Духа.

Ова евархистијска, есхатолошка перспектива видно је присутна у новозаветним текстовима, на пример, у оним местима где се говори да је Син Божији и оваплотио се Духом Светим (Лука 1, 35) и да је помазан и васкрснут Духом Светим (Матеј 3, 16; Дела Ап. 10, 38; Римљ. 8, 11 и др.), и такође тамо где се говори да је Дух Свети у тесној вези не само са мисијом Цркве, него још више са њеном есхатолошком природом (Дела Ап. 2, 17; 1 Коринћ. 15, 44—45; Ефесцима 1, 14 и др.).

Овај новозаветни тип Пневматологије као да је био донекле запостављен у доникејском богословљу, али је зато нарочито истакнут код Кападокијских Отаца, почев од Светог Василија, а онда даље и код осталих Отаца на Истоку, све до Св. Симеона Новог Богослова, Св. Григорија Паламе и осталих исихаста, а и до данас код свих правих православних теолога.¹

Једном речју, читаво изворно православно црквено предање садржи у себи првенствено овај аспект Пневматологије, мада, наравно, не превиђа нити одбацује ни онај други, икономијско-мисијски аспект, јер и он, као што рекосмо, такође има новозаветне основе. Карактеристично је да Св. Василије Велики завршава своју књигу *О Духу Светом* управо оним карактеристичним поглављем о живом *Предању Цркве* (гл. 27 и 28), а једно од најранијих и најосновнијих црквених предања јесте „предање и тајна“ (Василије управо каже „предање у тајни“) светог Крштења „у име Оца И Сина И Светог Духа“, то јест предање о равнотасним и равнотасним Божанским Именима: *Оца и Сина и Светог Духа*, што по Василију и јесте основа и срж правилне, православне Тријадологије.

Наравно, у самој вечној и нествореној, ненасталој Светој Тројици централно је место Бога Оца, Који је Корен и Извор (Πηγή) Сина и Духа, а то је позната библијска истина, развијена у патристичком богословљу, о *Монархији Бога Оца*, истина која првенствено и гарантује истински хришћански монотеизам, јединство и јединственост хришћанског Персоналног — Трипостасног — Бога. Не бисмо се овде дуже задржавали на теми о Монархији Оца као врло значајном моменту православне Тријадологије,² него само же-

¹ Пневматологију уопште, и посебно ову њену есхатолошку димензију наглашавају данас у екуменском покрету бројни православни теолози, од којих нарочито истичемо Јована Зизијуласа (видети, на пример, његов рад: *Implications ecclésiologiques de deux types de Pneumatologie, COMMUNIO SANCTORUM, Mélanges à J.—J. von Allmen, (Labor et fides), Genève 1982*).

² О томе сам у више наврата писао (видети, на пример, чланак *Теолошко дело Св. Василија Великог између „Никејаца“ и „Источних“* у *„Теолошки погледи“*, бр. 4, 1979 (објављено и на енглеском и грчком), и такође *Онај Који јесте — Живи и Истинити Бог Св. Григорија Паламе*, у истом часопису, бр. 1—3, 1985).

лимо указати на чињеницу да је у западној теологији управо због пренебрегавања или запостављања питања Монархије Оца и дошло до преваге извесног есенцијализма, пренаглашавања јединства и примата Божанске Суштине и онда даље до појаве учења о „Филиокве“, учења које је несумњиво довело до атрофирања правилне Пневматологије у западном богословљу. Видљиви знак тог теолошког одступања од патристичке тријадолошке традиције било је уношење додатка „Филиокве“ у 8. члан Никеоцариградског Символа вере, чији је богословски текст управо тако формулисан да не само не допушта такав додатак, него га теолошки апсолутно искључује. Јер, 8. члан овог саборног и васељенског Символа, чији садржај је несумњиво плод теолошке предрадње великих Кападокијских Отаца, формулисан је првенствено из перспективе евхаристијско-есхатолошке, у којој је Дух Свети виђен и посматран у истој равни вечног Тројичног бића и живота свих Трију Лица, а притом је истакнуто да Он „од Оца исходи“, чиме је наглашена Монархија Бога Оца, од Кога је и Син вечно рођен, како је већ претходно речено у 2. члану истог Символа.

Дакле, у овом библијско-литургијском аспекту Пневматологије, који је апокалиптичког, теофанијског карактера, Дух Свети је у Цркви доживљаван и сагледаван у истој равни, истој слави и части са Оцем и Сином, то јест првенствено у вечној *заједници* Тројичног Бића и Живота, пре и изнад сваке историје и мисије. Такву Пневматологију даје нам Света Евхаристија Цркве, литургијско искуство и благодатно заједничарење са Тројицом. Понављам, тиме није ни порекнут ни умањен значај Божанске Икономије, Домостроја божанског Откривења и нашег спасења. Напротив, благодарећи управо Икономији нама је и омогућен приступ и заједница са Светом Тројицом. Икономија је та која открива и омогућује познавање Вечне и Нераздељиве Тројице, у Којој Дух Свети није само једна Божанска сила, или енергија, или ефективни узрочник, или само делатељ у Цркви и историји, него је првенствено *Господ* — *Κύριος* (2 Кор. 3, 17—18).

Отуда је, *рекосмо*, за нас православне, веома важно да се Пневматологија посматра и схвата у контексту, пре свега, правилне Тријадологије. У том контексту Дух Свети је заиста Онај Који „*завршава*“ и „*допуњује*“ Св. Троицу. Или како то вели Атанасије Велики: „Света и Блажена Тројица нераздељива је и сједињена сама са Собом... у Оцу и Сину и Светоме Духу богословствована... као што нам је Господ Исус Христос предао савршенство Свете Тројице, Која је Једно и Недељиво Божанство“ (Писмо Серапиону I, 14 и 28 и 32). Или као што додаје Св. Василије Велики: „Дух Свети Собом допуњује Многославну и Блажену Тројицу“ (О Св. Духу, 18). Ове последње, међутим, речи Св. Василија, које означавају да је савршенство Свете Тројице тек заједно са једносусштним, равнославним и равночасним Светим Духом, не значе неко процесуално „настајање“ и „усавршавање“ Тројице, где би Дух Свети ту нешто „*додавао*“ и „*допуњавао*“ (те у том смислу за источну патристичку Пневматологију не стоји теза Блаженог Августина да Дух Свети „*повезује*“ Оца и Сина, да је Он „*copula amoris*“ између Оца и Сина; и уопште Источним Оцима је туђ сав познати психологизам Авгу-

тина у Тројичном богословљу; код њега, треба признати, Тријадологија је пошла другачијим путем од кападокијског Тројичног богословља, можда зато што Августин није знао Кападокијце).

У контексту правилне Тријадологије — у којој је исходиште свега јединствена Ипостас Бога Оца, Који од вечности *рађа* Сина и од вечности *происходи* Духа Светога и Који је гаранција и њихове ипостасне различитости али и суштинског јединства Сина и Духа, дакле гаранција и свега непоновљивости и нинашта друго несводивости Божанских Лица — у таквом контексту треба онда посматрати и однос између Сина и Духа, то јест узајамну повезаност Христологије и Пневматологије. Само полазећи са основа правилне Тријадологије можемо даље правилно сагледати међусобни однос и узајамну повезаност, и чак узајамну условљеност Христовог дела и дела Духа Светога у свету и историји, тј. у Цркви. Јединородни Син Очев оваплоћењем Својим од Духа Светога јавља нам и дарује Духа Утешитеља. Али исто тако, и Дух Свети сведочи за Сина, дејствује и остварује велики *Догађај Христа* („Тајну Божију, која је Христос у нама“, како вели Апостол Павле — Кол. 1, 27), у који *догађај* или *тајну* ми смо сви позвани од Свете Тројице: Од Оца кроз Сина у Духу Светоме. Или речено Апостоловим речима: „позвани смо у Цркви као „*Благодат Господа Исуса Христа и Љубав Бога и Оца и Заједницу Светога Духа*“ (2 Кор. 13, 13 и Литургија Цркве).

Ова улога Духа Светога у јављању и остваривању „Тајне Христове“ у свету, која се још назива и „Икономија Благодати“ Божије, „Икономија Тајне од вечности сакривене, а сада јављене“ појавом (= очовечењем) Христа и силаском Светога Духа, та улога за православно Пневматологију није исто што и сама Ипостас Светога Духа. Другим речима, не треба сасвим поистоветити енергију Духа са Личношћу Духа, иако је енергија (= дејство) неодољиво од Делатеља и Дародавца благодатне енергије. Ту истину је, после великих Кападокијаца, нарочито доказао у свом богословљу Свети Максим Исповедник и онда VI Васељенски Сабор (680—681. г.), а затим је то опет нарочито развио Свети Григорије Палама у своме исихастичком богословљу. По Максиму, није исто само биће, *природа* (фисис, усиа) и *делатност* тог бића или те природе, те отуда у Христу имамо две природе и две енергије, две делатности — Божанску и човечанску — паралелно са такође двома природама, Божанском и човечанском. Палама је ово развио у изванредно богато богословље о Божанској енергији, или енергијама, као вечним и нетварним (= нествореним) дејствима и даровима Светога Духа, Његовим „изливима“, светлосним зрацима, харизмама, љубавним облагодаћењима итд. Али, сви ти Божански и бесмртни дарови, енергије, силе, харизме, све је то заједничко Свима Лицима Божанске Тројице. Њихов је носиоц и раздавач Дух Свети Утешитељ, али ти дарови нису *сама Ипостас Духа Утешитеља*. Отуда, по Оцима, почев од Кападокијаца, преко Максима до Паламе, није и не може бити исто рећи да се Дух даје: „од Оца кроз Сина“, или ако хоћемо: „од Оца и Сина“, и рећи да Он по Својој личној, ипостасној егзистенцији (Василије би рекао: „по Своме персоналном и непоновљивом „*τρόπος ὑπάρξεως*“) — „од Оца и Сина“, то јест: „*Φιλιокве*“.

Но, ја немам намеру да данас овде пред вама расправљам питање „Филиокве“. Желео сам само да укажем који је и каква значај правилног тријадолошког контекста за истинску новозаветну — патристичку Пневматологију, у којој Дух Свети није потиснут на „треће место“ у Тројици, није сведен на својеврсни „происход“ Оца и Сина, није умањен у Својем Божанском равночасном и равнославном Господству. Иако је у Икономији спасења Он тако јављен и дарован свету, то јест послан Сином од Оца (Јн. 14, 26; 15, 26), то ипак значи да је тако у Њему нам дарована јединствена Тројична благодат и љубав у Цркви: „Од Оца, кроз Сина, у Духу Светоме“. Али делатност Духа и Ипостас Духа не требају због тога бити помешане до онтолошког поистовећења, јер онда, као што сам већ рекао, испада да је Бог оно што дела, што чини, и онда се космолошки, икономијски, мисијски елементи уводе у саму срж Тројичног Божанства. Како онда, у том случају, објаснити тајну и факат оваплоћења само Јединороднога Сина, само Његов лични, ипостасни подвиг, догађај, Његово самопостајање Човеком, а да притом нису у то ипостасно увучени ни Отац ни Дух Свети? (Ј. Дамаскин, О православној вери I, 10).

Да не дужим: као што је Син послан у свет од Оца и као шта је Он од Оца послао Апостолима у Цркви Духа Светог, тако исто, у контексту правилне Тријадологије треба видети да и Њега шаље Дух заједно са Оцем, јер сарадничким и савршитељним дејством Својим Дух Свети условљава *Тајну* или *Догађај* Христа; Пневматологија дакле условљава Христологију, као што и Христологија условљава Пневматологију.

Духом Светим се Христос оваплоћује; Дух Свети Га посведачава и прославља; у дан Педесетнице Дух Свети Апостолима и свету актуализује реалност спасоносног подвига и дела Христа Богочовека; и на крају, Духом Светим се остварује есхатолошка природа Цркве као Тела Христовог, још овде у историји, јер силом и дејством Духа се литургијски, евхаристијски, апокалиптичко-теофанијски јавља тајна и реалност Царства Божијег још у оквирима простора и времена нашег света и века.

Овим подвлачењем улоге Духа Светог у делу и Телу Христовом, ми православни само наглашавамо кључно место Пневматологије у целокупној теологији Цркве. Дух Свети као „Невестоукрашитељ“ Цркве Христове, остварује у њој, за нас у свету, присуство и предокушај есхатолошке Тајне Божије, и само благодарећи том дејству Духа у Цркви ми се истински причешћујемо Христом Богочовеком, ступамо у стварну заједницу и општење са Оцем, са Светом и Животворном Тројицом.

Оваква Пневматологија, очигледно, има директне консеквенце за поимање Цркве, њене природе и делатности, њене мисије, њене организације. Јер, Дух Свети управо и конституише Цркву као *Тело* Христово, а не само као „заједницу верујућих“, тј. као једну религиозну организацију, која се онда накнадно „повезује“ са Својом Главом — Христом, преко извесних посредника и сл.

Тако Дух Свети у теологији Цркве чини Еклисиологију саставним делом Христологије, Христологију и Еклисиологију тесно

повезује до поистовећења, као што се Христос заиста и поистовећује са Својим Телом. Дух нас крштава у Христа, учлањује у Његово Тело, чини нас „сутелесницима и сукрвницима“ Његовим, а то првенствено бива у Светој Евхаристији, која и јесте стварна пројава саме и последње, есхатолошке реалности Цркве.

Дух Свети се тако јавља као заиста Господ Који у Цркви остварује Царство Божије на земљи и у историји. Али, не само и не толико простим ширењем Јеванђеља, мисијом, каритативном делатношћу итд., што је све неопходно, и неизбежно, за истинску Цркву Христову у свету и времену, него још више: тиме што Он конституише и пројављује Цркву Христа Богочовека у свету и историји као „Знак Царства“ Божијег, као есхатолошку заједницу Народа Божијег окупљеног и сједињеног у Једнога Христа. Такву реалност присуства и дејства Духа Светога у Цркви доживели су првенствено Светитељи. Зато је напр. Свети Симеон Нови Богослов говорио да, када човек хришћанин, подвижник, сваки живи члан Цркве, доживи осетно благодатну заједницу са Духом Утешитељем, онда је за њега већ дошао „Дан Господњи“ — последњи и незалазни Дан Царства, наравно ако би то јављање и озарење, то облагодаћење Духа потрајало у интензитету и трајању.

Према томе, православна теологија о Духу Светом, полазећи од оног првог и изворног аспекта Пневматологије, који смо назвали апокалиптичким, евхаристијско-есхатолошким, сасвим се наставља у свом другом аспекту — оном мисијском и историјском или икономијско-социјолошком. Али важно је појмити и схватити да и у таквој другој пневматолошкој перспективи, Дух Свети опет и свагда остаје Кириос: „Господ и Господујући, Живот и Животворећи, Бог и Боготворећи (= Обојујући)“, како се каже у црквеним песмама на Свету Педесетницу. (Или на пр. у другој песми на Педесетницу: „Све дарује и раздаје Дух Свети: точи пророштва, свештенике усавршава, неписмене мудрости научава, рибаре показује теологе — држи и одржава сву установу (сав састав) Цркве“.)

Све ово наглашавање места и улоге Духа Светога у Цркви, не значи никако било какво потискивање Христа, запостављање Христологије у Еклесиологији. Јер, Христос је тај Који се оваплотио, Који се сјединио са Црквом, постао Црква, и Он заувек остаје у центру Цркве, као вечна Глава и Првина Тела Свога (не само Глава, него и *Првина* — „Апархи“). Али, ако наглашавамо тај и такав Христоцентризам, ипак нема места за никакав „Христомонизам“, који би искључивао или макар потискивао важну улогу Духа Светога. Јер треба знати да немамо ни самога Христа, ако не прихватамо и не признајемо да Га је Отац Духом Светим *помазао* = учинио *Христом* — Помазаником, Богочовеком. „Нико не може назвати (= исповедити, признати) Христа Исуса Господом, осим Духом Светим“ (1 Кор. 12, 3). Само се Духом Светим постаје верник Христов, члан Тела Његовог, причасник благодати спасења и новог живота.

Све су то, мислим, добро познате ствари, и ја то овде не бих сада више понављао. Важно је да се подсетимо на све то, да бисмо могли осетити како је и зашто Пневматологија повезана са Христологијом и како се у богословљу и искуству наше Цркве, у животу и пракси Божје Цркве оне међусобно условљавају и предпостављају.

Овакав приступ Пневматологији даље посебно осветљава и питање односа институције и харизме у Цркви. Јер у таквом контексту нема онда супротности и поларизације између Цркве као установе, као живог организма и организације, и Цркве као харизматичне Заједнице у Духу, препуне дарова пророштва, визије, светости, мистичног живота, надахнућа и облагодаћења. Није тачно оно што је мислио Харнак да је Црква у почетку била нека „харизматична“ неорганизована „маса“ и да је, наводно, организација и јерархизација дошла много касније, кад је харизматички дух опао и ослабио. То најбоље демантује Апостол Павле, нарочито међу бурним и немирним Коринћанима, које он упорно упућује на Свету Евхаристију као органски *састав*, као канонски *статус*, као организовану *установу* Цркве (1 Кор. 10—14, посебно 14, 40), управо благодатну христолошко-пневматолошку институцију Цркве којом се она конституише као Тело Христово и као видљива организација.

Али, с друге стране, динамичко деловање Духа Светога у Цркви чини да спољашњост институције не гуши и не спречава харизматички пулс живота и делања чланова Цркве и читаве црквене заједнице, очувава њену есхатолошку оријентацију и димензију, по којој она и у свету „није од овога света“. Можда је тешко увек тачно одредити прави однос харизматичког и институтивног „елемента“ у Цркви, и можда је тај однос често и напет, динамичан, али Црква Христова нема други критеријум ни руководство у томе осим Самога Духа Утешитеља.

Сав литургијски и духовни живот Цркве вођен је такође и надахњиван благодаћу Светога Духа. Јер и у Литургији и у општем животу Цркве, и као саборне заједнице и као појединаца, стално се испољава *епиклетички* карактер самог бића и понашања Цркве, нарочито њене молитве, којом живи и дише и креће се и постоји у свету и историји. Најкраће и најкарактеристичније описује то понашање и владање Цркве и њених чланова, у односу према Духу Светоме, Св. Апостол Павле у својој Посланици Римљанима, 8. глава, али ја не бих сада то овде излагао и тумачио. Подсећам само да најбољи коментар на то, или тачније: најбоље остварење тога дају Светитељи наше Цркве, духоноски и христоносци и богоноски, како је говорио још Свети Игњатије почетком 2. века. Притом, треба нагласити да то нису били само Светитељи монаси и пустињаци, него и они у свету, на мисији и послу јеванђелског сведочења и делања у народу, међу људима, у историји.

Истински апостоли и мисионари у историји Православне Цркве били су пре свега људи духонадахнути и духоношени, па је и њихова мисија имала пророчки, пневматолошки карактер. Они су деловали не на „пропагаторски“, него на *мартирски* начин мисионарења, „сведочења до крви“, сведочења најпре да је „Исус Христос дошао у свет да грешнике спасе, од којих сам први ја“, а то значи сведочења и потврђивања истине, живог искуства да Христос јесте истински Спаситељ човека од греха, смрти и ђавола, Спаситељ од свега онога што човека и човечанство отуђује од Бога, од себе и од браће, која у било каквом стању да су, ипак носе на себи лик Божји и кандидати су за Царство Божије, за богату есхатолошку Вечеру Царства Христовог.

Још нешто је важно овде истаћи, кад је реч о истински пророчком, пневматолошком карактеру првославног мисијског делања и сведочења у свету. То је потреба светог подвига поста, молитве, жртве, трпљења, љубави и осталих дарова Духа Светога, свега онога што Апостол Павле назива „тврдом храном“ која је неопходна и неизбежна за „савршене“, „чија су чула (и телесна и духовна) подвигом извежбана за разликовање добра и зла“ (Јевр. 5, 14), то јест за „разликовање духова“ (1 Кор. 12, 10; 1 Јов. 4, 1).

Сви ови пак подвизи само су онда спасоносни ако су у Духу Светоме, ако су запечаћени духовним печатом искрености, истине, љубави, црквености, ако су чињени за „изграђивање у Духу“ — изграђивање и себе и читаве Цркве „у меру раста висине Христове“. Зато је веома важно, бар за нас православне, живо предање и искуство Светих и духоносних Отаца Цркве. Они су за нас увек присутни у Духу у Цркви. Нису они били само „прошле генерације“ претходника, сведоци „прошлых времена“, него су били и остали наши стални и незаменљиви учитељи и наставници, вечноживи органи Духа Утешитеља, који су имали „сигурну харизму Истине“ од Духа Истине.

Зато је за нас у православној Пневматологији увек значајна вера и богословље Отаца Цркве, њихов „ум Христов“, који су у Духу Светом стекли, имали и имају. Они су у Духу стално присутни у црквеном литургијском памћењу, у живом благодатном искуству и зато ми њихова „света предања“ држимо и чувамо. Они су нам предали, научили нас и посветили у стални *епиклетички* карактер свег нашег хришћанског живљења и делања, тако да се стално осећамо у слободној зависности од силе и дејства и благодати Духа Светога, Који надахњује, препорађа, обнавља и оживљује и наше лично хришћанско и опште саборно црквено живљење, понашање и делање.

О овом епиклетичком, литургијском карактеру целокупног православног духовног живота и мисли, православног живљења и богословствовања, ја сам већ доста говорио, па је време да ово предавање и завршим. Пре но што завршим молитвеним речима једног великог Духоносца из православног живог подвижничко-литургијског предања, још само напомињем, то јест, у ствари тек отварам тему: да свако време у животу и раду Цркве Христове у свету, на њеном путу кроз овај свет ка Отаџбини, увек јесте и време Духа Светога, јер је увек време јеванђелске, а понекад и апокалиптичке борбе за Христа, за спасење света и човека.

Ако ми хоћете веровати, не желим да ово предавање завршим остављајући утисак неког тријумфализма (за који понеки осуђују нас православне, мада не увек с разлогом). Јер, можда нико тако као ми православни не зна за тегобе ношења Крста Христовог и идења за Јагњетом Божјим „куд год Оно пође“, те је баш зато неумесна било каква „триумфологија“. Али, ако већ хоћемо нечим и да се похвалимо, онда је то само и једино наша безмерна жеђ и глад за Духом Утешитељем, попут ове Светог Симеона Новог Богослова из његове познате „Молитве мистичке, којом призива — *ἐπικαλεῖται* — Духа Светога“:

„Дођи, Светлости истинита
 Дођи, Животе вечни
 Дођи, Тајно скривена
 Дођи, Ризнице неименљива
 Дођи, Стварности неизрецива
 Дођи, Личности несхватљива
 Дођи, вечна Радости наша
 Дођи, Светлости незалазна
 Дођи, истинско Ишчекивање свих спасавањих
 Дођи, Подизање нас палих
 Дођи, Васкрсење мртвих
 Дођи, Моћни, Који све свагда ствараш и претвараш и
 преображаваш вољом Својом...
 Дођи, Свагдапребивајући Непокретан и свагда Сав Покретан
 и свагда нама Долазећи...
 Дођи, Име многовољено и многожељено...
 Дођи, Радости вечна...
 Дођи, Љубави у нама, што и нас љубитељима чиниш...
 Дођи, да мртав оживим, и имајући Те, једем Те и пијем свагда...
 Јер си Ти свако Добро и свака Слава и свака Радост,
 и Теби вечну славу уносимо —
 Тројици Светој и Једносущној и Животворној,
 у Оцу и Сину и Духу Светом поштованој
 и познаваној и обожаваној
 и литургисаној од свих верних,
 сада и увек и у векове векова. Амин.“

Резиме: А. Јевтић, ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГИЈА О СВЕТОМ ДУХУ

Литургијски карактер православног богословља о Светом Духу.
 Богословље светих тројице Богослова: Јована, Григорија и Симеона.

Православна Пневматологија у контексту правилне Трија-
 дологије.

Два аспекта библијско-патристичке Пневматологије.

Монархија Оца. Христологија и Пневматологија — међусобна
 повезаност и условљеност.

Мисијско-историјска и апокалиптичко-есхатолошка (евхарис-
 тијска) Пневматологија.

Дух Утешитељ у тријадолошком, христолошком и еклисио-
 лошком контексту православне теологије.

Спасоносни *Догађај Христос* у пневматолошком контексту.

Црква Тело Христово и Заједница Духа Светога. Институција
 и харизма.

Епиклетички карактер литургијског и духовно-подвижничког
 живота Цркве.

Пневматолошки карактер сведочења и мисије у свету.

Време Цркве — време Духа Светога. Потреба „разликовања
 духова“.

Молитва Св. Симеона Новог Богослова Духу Светоме.

Др Алдо СТАРИЋ, Загреб

ДУХ СВЕТИ И САКРАМЕНТИ (у западној црквеној традицији)

Увод

Излагање теме о Духу Светом и сакраментима могло би бити веома опширно. Но, претпоставља се да ће ово приопћење покушати тек назначити оквири, питања и проблеме у вези с тиме. Осим тога, вјероватно је разумљиво да ће ово кратко излагање изричито узети у обзир само западну црквену традицију и то поглавито ону стриктно теолошку а тек донекле и ону литургијску, тј. осврнут ће се на саставна теолошка размишљања (у смислу: „*fides quaerens intellectum*“) и на неке податке и чињенице присутне у литургијским (сакраменталним) књигама Западне Цркве. Наиме, изгледа да је потребно разликовати строго теолошку од литургијске традиције, будући да теологија често није довољно узимала у обзир полоз чуван у литургијским књигама. Ради екуменске релевантности као посебна тема бит ће назначен проблем у вези с (еухаристијском) епиклезом. И још једна уводна напомена: ово излагање ће бити попут неке панораме па је потребно унапријед рачунати с неминовним уопћавањима и поједностављивањима која нужно прате предавања више информативног карактера.

1) ДАНАШЊА И НЕДАВНА СИТУАЦИЈА

1. Данашња ситуација

а) С обзиром на данашњу ситуацију западне теолошке мисли — а под рјечју „данашња“ мислимо на период у вријеме и након Другог Ватиканског Сабора (1962—1965) — могли бисмо у вези с пнеуматологијом опћенито говорити о веома појачаном интересу у Католичкој Цркви — особито непосредно након Сабора — па и о правом процвату.¹ Сам Сабор је свакако био и у том погледу снажан потицај па и полазиште, мада се може говорити и о учесталијим пнеуматолошким размишљањима и студијама и прије споменутог Сабора, особито крајем прошлог и почетком овог столећа;² хоће се рећи да Сабор и у том смислу није био сасвим без припремних радова, иако ће сам догађај Сабора — не занемарујући упозорења па и критике представника источне црквене традиције — бити по много чему истинско освјежење па и новост. Чини се да речени појачани интерес за пнеуматологију има својих корјена и у осјећају да се тиме некако надокнађује што је у прошлим столећима било и сувише заборављено и пропуштено.³ Но, ако овдје због задане нам теме оставимо по страни процват пнеуматологије у појединим теолошким трактатима као што је „*De Mysteriorum Dei*“ а особито екле-

зиологија па и кристологија⁴ и ако пажњу свратимо баш на сакраментологију, можемо још увијек говорити о тражењима више него ли о заокруженим резултатима. Додуше, можемо рећи да се данас у западној теологији често врло издашно говори о пнеуматолошком аспекту појединих сакрамената и то особито кад је говор о крсту и потврди (што и није сувише велика новост с обзиром на традиционално учење) и о еухаристији (а што је значајна новост за западну теологију),⁵ али се још увијек недовољно пнеуматолошки утемељује и образлаже сама категорија „сакрамент“ (класични трактат: *De sacramentis in genere*).⁶ Да ли је то знак да се и пнеуматологија сакрамента ипак у ствари рјешава на некој другој разини — нпр. еклезиолошкој и кристолошкој? Или то значи да је класични трактат *„De sacramentis in genere“* ипак толико још увијек утјецајан због своје нутарње кохерентности и јасноће да се претпоставља да је довољно тек нешто надодати? А можда је то једноставно последица чињенице да теолози показују више интереса за проучавање појединих сакрамената али не толико за апстрактни појам „сакрамент“. Чини се ипак да се може рећи да речени интерес за проуку појединих сакрамената — а особито еухаристије као „сакрамента сакрамената“ — индиректно придоноси да се и сама категорија „сакрамент“ односно „сакраменталност“ све наглашеније дефинира односно описује и пнеуматолошки.

б) Када говоримо о пнеуматологији садржаној у данашњим литургијским књигама Католичке Цркве, онда мислимо првенствено на нове „Редове“ (*ordines*) који су за све сакраменте сачињени након а и по налогу Другог Ватиканског Сабора,⁷ за њих можемо без устручавања устврдити да је у њима учињен управо видан помак у смислу сасвим изричите пнеуматологије.⁸ То је развидно из обилнијег избора библијских читања у којима је Дух врло заступљен, па онда и из еухолошких дијелова,⁹ али то произлази и из односних „Праенотанда“ (уводне напомене готово у сваки „Ред“) који некако одају жељу да се сакраменти и славе „пнеуматолошки“. У вези с тиме може бити занимљиво напоменути да је од свих „Праенотанда“ ипак најсиромашнија под пнеуматолошким видом „Опћа уредба Римског Мисала“ папе Павла VI; да ли је то последица чињенице да је Мисал изашао убрзо након завршетка Сабора када пнеуматске перспективе истог Сабора нису још биле довољно апсорбиране?¹⁰ У сваком случају може се рећи да су „Редови“ са својим литургијским текстовима (и са својим „Праенотанда“) шанса за сензибилизацију за пнеуматологију што би се могло одразити и у сакраментологији. Додуше, све то треба још свеобухватније проучити али је још потребнија потпунија рецепција са стране оних који ће сакраменте славити да би литургијско „искуство“ Духа Светога било подстрек и за теологизирање о сакраментима.

2. Недавна ситуација

Када овдје говоримо о недавној ситуацији онда мислимо на ону која је трајала тамо до Другог Ватиканског Сабора а особито на ону до првих десетљећа нашег 20. стољећа, тј. до времена прије него ли се је у западној теологији догодило познато враћање изво-

рима (библијским, патристичким, литургијским па и високосколас-
тичким). Тај би период отприлике захваћао стољећа почевши од
касног Средњег вијека али што не значи да је теологизирање тог
периода сасвим у дисконтинуитету с високом сколастиком па ни с
неким засадима западне теологије већ од Аугустина и Амброзија.

а) Имајући на уму дуљину тог назначеног периода јасно је да
сваки сумарни преглед као што је овај наш с обзиром на *теолошку*
традицију мора рачунати с генерализирањима и поједностављива-
њима онога што је ипак било разноликије и нијансираније. Зато
ћемо овдје изрећи само неколико оквирних и опћених напомена
са свим дужним опрезом. Као прво можемо утврдити да се је
опћенита недостатност и мањкавост пнеуматологије у западној те-
ологији — о чему у битноме постоји сугласност међу новијим като-
личким теолозима¹¹ — одражавала и у сакраментологији. Додуше,
треба рећи да говор о Духу Светом није био сасвим одсутан ни у
тадашњој сакраментологији па ни оној „уцбеничкој“; за потврду те
гврдње довољно је прелистати било који (школски) приручник па
да се види да се о Духу Светом говори бар нешто у вези са сакра-
ментом крста, доста у вези с потврдом, подоста у вези са свеће-
ничким редом и болесничким (односно посљедњим) помазањем, а
најмање у вези са женидбом;¹² за источну теолошку традицију тога
и данашњег времена посебице је уочљив недостатак пнеуматологије
у вези с еухаристијом и то посебице у вези с готовљењем (латол:
conficere) тог сакраманта, тј. у вези с претворбом дарова еухарис-
тијског круха и вина. Но, недостатност пнеуматологије у вези са
сакраментима очитује се и или чак поглавито у *начину* говора о
Духу Светом; наиме, понешто поједностављено говорећи може се
рећи да је западна (сколастичка односно неосколастичка) теологија
тог периода говорила о Духу Светом готово искључиво онда када
говори о сакраменталним *уцињима* па се не види да је Дух нужан
да би се сакраменти заиста „догодили“ а не тек обреди (правилно
и прописно) извршили. Дакле, у реченом периоду и сама сакра-
ментална милост је и сувише одвојена од Духа Светога па је тиме
пропуштена шанса коју је теологији давала чак висока сколастика
својим поимањем нестворене милости (у чему је Дух Свети долазио
до ријечи); превише изолирани говор о створеној милости врло ће
лако доводити до „шюзистичког“ и „квантитативног“ поимања и саме
милости; милост ће врло лако бити поимана као „ствар“ а не, нпр.,
као живот, као удиоништво у Божјем животу... Узроке таквог про-
цеса који је довео до изречене ситуације тешко је ујерљиво и уте-
мељено сагледати. Да ли то треба повезати већ са склоношћу Запада
— можда већ од Аугустина — да буде осјетљивији за Божју нарав
а мање за особе у Богу? Колико је то узрочно повезано са западном
усредоточеношћу — већ од Амброзија — на Христа, на Христа-чов-
јека односно с кристоцентризмом Западне Цркве и њезине теологије
при чему би одређену улогу имао чак и фамозни „*Filioque*“? Иако
су о томе већ изречени неки судови од стране источних теолога,
ипак та и слична питања траже продубљење проучавање — као
нпр. суд да је Дух Свети у западној теологији сведен само на
Христову функцију — да не бисмо пребрзо дошли до искључивости

ондје гдје је могућа па и пожељна комплементарност источне и западне традиције.¹³ Но, и у овако кратком излагању као што је ово може се устврдити да споменути мањкави говор о Духу у вези са сакраментима има један од својих узрока у једностраној заинтересованости схоластичке теологије (али не и западне Отачке традиције) за „тео-лошко“ Тројство и истовремено занемаривање „економског“ Тројства. Може се рећи да је све веће пубљење смисла за „економију спасења“ већ од високе схоластике и усредоточеност на (апстрактне) вјерске истине (и о сакраментима) морало имати својих посљедица на особити начин баш у сакраментологији односно у вези с третирањем литургије која је ипак по својој нарави првенствено „actio“. Као потврда управо реченог нека буде споменуто да је у периоду о којем је овдје ријеч категорија „повијести спасења“ готово потпуно отсутна и у теологији али и у другим „државним“ књигама као што су, на пример, катехизми. Осим тога, треба рећи да су неке учестале дефиниције сакрамента као, на пример, „сакрамент је средство милости односно спасења“ ипак (велико) осиромашење сакраменталног литургијског догађања чији је наравни контекст баш кршћанско поимање повијести спасења; због неповезаности сакраменталне теологије с литургијом односно због тога што ће литургија све мање бити чин народа Божјег, западна ће теологија изолирано проматрати поготово „институционалне“ дијелове сакрамента („материја“, „форма“, „дјелитељ“, „прималац“...).

Међу осталим, за Духа Светог у вези са сакраментима неће бити довољно мјеста и због нестанка категорије „славља“ (*celebratio*) а што је било занемаривање и Отачке (и западне) предаје па и предаје раног Средњег вијека; до сличног се закључка долази и ако се уочи судбина појма (отачког) „мистерија“: на Западу је „мистерија“ — већ у раној схоластичкој — све више постајао „интелектуална тајна“ а не литургијско-сакраментално слављење и догађање већ догођеног спасења у Исусу Христу „у Духу Светоме“.¹⁴ Тиме се не изриче свеобухватни вриједносни суд о схоластичкој (и нешколастичкој) сакраментологији него се само желе уочити непотпуности које су свакако придонијеле „забраву Духа Светога“ у западној сакраментологији а што је све у коначности повезано с осјетљивошћу или неосјетљивошћу за „економско“ Тројство. Индиректни доказ је и у слиједећој чињеници: новија или данашња западна сакраментологија покушава изићи (или је чак већ изишла) из неких својих једностраности и тиме што на нови начин валоризира споменуте категорије „славља“ и „мистерија“ (литургијског) ослањајући се при том на Отачку предају (источну али и западну); и готово спонтано из тога произлази да се ту нађе много више мјеста баш за Духа Светога и његово дјеловање. Ако се говори о сакраментима као о слављењу већ догођеног спасења у Христовом вазмену отајству и ако се говори о сакраментима као о Христовој присутности „у отајству“ литургије — Дух Свети је незаобилазан.¹⁵ Ако се о сакраментима (односно о литургији опћенито) говори у назначеним размјерима, онда Дух Свети не може бити сведен само на неки од „учинака“ сакрамената; Дух Свети је „амбијент“, „атмосфера“ који чини да сакраменти буду догађаји „у Духу и Истини“; Он је онај који чини да „епафакс“ Христовог спасења буде су-

времен и присутан у отајству литургије; Дух је онај који чини да човјек у сакраменталном слављу буде доиста „прималац“ Божјег спасења а не тек обављач обреда а што онда омогућује да се и сама „милост“ сакрамената схвати много особније и животније; Дух је онај који чини да сакраментални обреди („ријечи“ и „гесте“ и „твари“) „дају оно што означавају“ па ће тако бити могуће и фазмозни „ex opere operato“ схватити много „духовније“... Управо реченим остављамо отвореним питање да ли је западни кристоцентризам бар придонио ако не и проузрочио институционализацију (нпр. схваћање свећеника као дјелитеља сакрамента „in persona Christi“) и јуридизацију западног схваћања сакрамента (па и саме сакраменталне милости). Не мали број источних теолога тако (и дан данас) мисли. У сваком случају може се рећи да западна сакраментологија тог периода бар није (да ли и није могла?) нашта адекватно мјесто Духу Светоме; она је, додуше, изрицала вјеру да су сакраменти *Божји* чини али није довољно дошло до изражаја да су то чини *тројственог* Бога, тј. и Оца и Сина али и Духа Светог, као што се то може (а данас се то чини и у западној теологији) изрећи, на пример, формулом да је у сакраментима на дјелу Отац по Крсту у Духу Светоме. Да ли то треба повезати с чињеницом — како то мисле многи источни теолози — да у западној теологији (чак већ од Аугустина) није дошла до изражаја персоналност Духа Светог па чак ни у теолошком Тројству? У сваком случају с обзиром на „економију“ сакрамената то се може тврдити за западну сакраментологију, тј. да Дух као особа која је и дјелатна не заузима припадајуће мјесто него се је могло догодити да се превише једнострано схваћа и тумачи као „снага“ и „сила“ која се даје по сакраментима. Но, тиме што ће данашњи католички теолози нетом речено прихватити као чињеницу, неће аутоматски забацити западни кристоцентризам. Они ће радије говорити о потреби дијалога између Истока и Запада у циљу узајамног обогаћења на темељу комплементарних традиција.¹⁶

б) С обзиром на *литургијску* традицију периода о којем је ријеч у овом одсеку нашег предавања рећи ћемо тек пар напомена. Данашњи католички теолози и литургичари показују изнимно занимање за проучавање пнеуматологије садржане у многим литургијским оновременим обредницима и другим „приручницима“.¹⁷ Може се рећи да су та новија истраживања показала да је западна литургијска пнеуматологија прилично па чак и много богатија од геолошке. Вјеројатно је то повезано и с чињеницом да многи литургијски текстови потјечу — бар дјеломично — још из предшколасничког раздобља па и из Отачких времена. Посебну пажњу у том смислу заслужују еухолошки дијелови особито разни благослови (крсне воде, уља...)¹⁸ Може се рећи такође да та данашња проучавања литургијске баштине увелике придонесе и оживљавању интереса за Духа Светог и у стриктно теолошким напорима. Као посебну занимљивост у тим проучавањима споменули бисмо и један специфични а изгледа и далекосежни методолошки приступ старијим литургијским текстовима (а и обредима); ради се о овоме: пнеуматолошки моменти литургијских текстова и обреда нису само они у којима се Дух Свети изричито спомиње него по нарави ствари

пнеуматолошки треба схваћати и тумачити одређене глаголе (и одговарајуће именице) као што су „fundere, santificare, replere...“; одређене литургијске гесте као што су полагање руку, удахњивање, разне кретње тијела...; одређене твари које се употребљавају у неком литургијском чину као што су вода, уље, балзам, сол... Кад се каже „по нарави ствари“ онда се жели рећи да нас литургијска традиција употреба тих твари, ријечи и теста наводи на то да их пнеуматолошки тумачимо.¹⁹ Назовимо то ради нашег разумјевања „имплицитна пнеуматологија“. Ако споменућу методу прихватамо, онда добивамо један вриједни херменеутски кључ који ће још више показати богатство и западне литургијске традиције, мада тиме није речено да је у периоду о којем овдје говоримо било то и доживљавано у чињењу литургије. Уосталом, баш за тај период је познато колико се је литургија била удаљила од народа Божјега односно колико је била обредословље.

II) ЕУХАРИСТИЈСКА ЕПИКЛЕЗА

Тему о епиклези овдје засебице обрађујемо особито због (недавне?) екуменске релевантности питања у вези с њоме. Но, одмах наглашавамо да ћемо бити врло кратки и да ћемо заправо укратко споменути како данашњи католички теолози гледају на то питање и с њим повезани проблем. Може се рећи да је католичка теологија, особито с повијесног стајалишта, исцрпно проучила ту проблематику и чак се може рећи да међу тим теолозима постоји прилично сугласје када се ради о екуменском значењу епиклезе.²⁰

Свакако је значајно споменути да су повијесна истраживања показала да је еухаристијска епikleза постала предмет контроверзије између Истока и Запада тек тамо од 14. столећа, када су се већ биле догодиле неке много значајније подјеле и међусобна расположења. Контроверзија о епиклези је посебице дошла до изражаја када се је у теологију о еухаристији увукло питање о *тренутку* претворбе круха и вина унутар еухаристијског славља. Дакле, настаје питање (и на Западу и на Истоку) чиме односно којим ријечима у еухаристијској анафори се догађа речена претворба односно промјена круха и вина. Резултат нам је познат. Али ствари ће се још више заоштрити када се на Западу буде тврдило — након већ раније прихваћеног Аристотеловог хилеморфизма о „форми“ и „материји“ — да се претворба догађа *само* по свећениковом изговарању ријечи установљења с Посљедње вечере односно када се на Истоку буде тврдило да се то догађа *само* и тек по епиклези.

Но, новија повијесна истраживања су показала такођер да су прије речене контроверзије паралелно постојале двије литургијске традиције (једна с изричитом еухаристијском епиклезом а друга без ње) а да ни Исток ни Запад раније није због тога одбацивао другу традицију. Дакле, и прије контроверзије су постојале — бар имплицитно — и двије теолошке традиције од којих је једна посвету еухаристијских дарова више везивала или чак приписивала Духу а друга Ријечи — а ипак се нису искључивале... Контроверзија и полемика о епиклези је — тако мисле данашњи католички теолози — више посљедица односно знак већ догођеног одјељења Истока и

Запада него ли један од разлога. Тако више-мање процјењују данашњи католички теолози па мисле да то повијесно сазнање преба узимати у обзир при процјени екуменске релевантности питања о епиклезе и опћенито мисле да се је с контроверзијом и полемиком дошло у овом питању у „слијепу улицу“.

Осим тога, данашњи католички теолози истичу да је Западна Црква у новије вријеме показала вољу и жељу да се изиђе из те „слијепе улице“ тиме што је у свој нови Мисал из 1967. године уврстила 3 анафоре (данашњи 2, 3. и 4. канон у Римском Мисалу) које имају изричиту (консекраторну) епиклезу (а и „причесну“, тј. зазив Духа Светога над заједницу „причесника“ Тијела и Крви Господње након ријечи установљења и након консекраторне епиклезе); подуше, Католичка Црква није у свој древни канон (тзв. „Римски канон“) увела изричиту консекраторну епиклезу али мисле — на темељу повијесних истраживања — да је на то не обвезује ни Отачка традиција када је било и других канона без изричите епиклезе.²¹ Иста речена воља и жеља присутна је и у новијим текстовима који су настали као плод дијалога источних и западних теолога па и службених представника Цркви.²²

Резимирајући рецимо овако: данашњи католички теолози опћенито сматрају да питање епиклезе није теолошки тако пресудно; сматрају да треба надвладати пунктуално поимање претворбе круха и вина и упућују на посветно значење бар читаве анафоре па и читавог еухаристијског славља. Зато, ако се ријечју „епиклеза“ подразумемијева да је читаво еухаристијско славље епиклектичко, тј. ако се тиме изражава вјера да је читаво еухаристија дјело Духа и у Духу — католички ће теолози бити споразумни. Но, да ли је потребно да у анафори постоји изричита посветна епиклеза? Данашњи католички теолози сматрају да то није апсолутно нужа па макар било пожељно (па зато ни они не траже да у „Римски канон“ буде уведена изричита епиклеза).

Управо реченим хтјела се само кратко изрећи нека раширена па и опћеприхваћена размишљања међу данашњим католичким теолозима. Но, тиме се не жели рећи да су сва питања у вези с епиклезом ријешена или бар надиђена у екуменском дијалогу. Наиме, ако се и већина па и сви католички теолози сложе с мишљењем Ј.С. Тијара — изреченим 1968. године — да је питање епиклезе „секундарно“, морат ће ипак чути и мишљење Л. Фишера, који годину дана раније тврди да је питање епиклезе кључно у екуменском дијалогу, и мишљење П. Евдокимова — изречено исте 1968. године — да је методолошки питање епиклезе чак важније од „Filioque“.²³)

Закључак

У овом су излагању многа питања тек дотакнута а друга нису ни споменута. Информативни карактер овог предавања — и због краткоће времена на располагању — желио је бити само мали допринос нашем симпозију гдје је и упознавање прошлих и садашњих теолошких размишљања и напора ипак веома потребно. Ако се боље упознамо надајмо се да ћемо се и боље разумјети.

- 1 Za početnu informaciju usp. CONGAR Y., »Actualité renouvelée du Saint-Esprit«, *Lumen Vitae* 27 (1972) 543—560; KOCH H.—G., »Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes? Zu einigen Versuchen einer zeitgerechten Pneumatologie«, *Herder-Korresp.* 30 (1976) 456—462; »Spirito Santo« (A.M. Tiacca) u: *Nuovo dizionario di Liturgia* (Roma 1984), str. 1405—1419, s lit. na str. 1419.
- 2 Usp. KOTHGASSER A.M., »Wege der katholischen Pneumatologie im 20. Jahrhundert« u: *Theologie und Leben*. Fstg. G. Söll (Las — Roma 1983), str. 167—179; BREUNING W., »Pneumatologie« u: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III* (Freiburg-Basel-Wien 1970), str. 120—126.
- 3 Usp. BOUYER L., *Le Consolateur*. Esprit-Saint et vie de grace (Paris 1980), str. 7—17.
- 4 Dosta je ovdje spomenuti samo neka teološka djela: MUEHLEN H., *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*. Ich-Du-Wir (Münster 1968); ISTI, *Una mystica Persona*. Die Kirche als Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen (Paderborn 1968); Zborni djelo *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* — hrsg. Heitmann C. und Mühlen H. (Hamburg — München 1974 — talijanski prijevod je izašao pod naslovom *La riscoperta dello Spirito*, Milano 1977); Zborni djelo *Gegenwart des Geistes*. Aspekte der Pneumatologie — hrsg. Kasper W. (Quaestiones disputatae 85; Freiburg-Basel-Wien 1979). Za bibliografiju o našoj temi upućujemo na FRANCISKO M.J., »Lo Spirito Santo e i Sacramenti. Bibliografia«, *Notitiae* 131/132 (1977) 326—335.
- 5 Usp. npr. TILLARD J.M.R., »L'Eucharistie et le Saint-Esprit«, *Nouvelle Revue Theol.* 100 (1968) 363—387; IVANCIC T., »Euharistija i Duh Sveti«, *Bog. Smotra* 51, 2—3 (1981) 256—271.
- 6 Kao ilustracija za to upućujemo na »priručnike« za sakramentologiju koji su ipak izišli nakon Drugog Vatikanskog Sabora: AUER J., *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie* (Kleine Kath. Dogmatik VI; Regensburg 1971); GANOCZY A., *Einführung in die katholische Sakramentenlehre* (Darmstadt 1979); SCHULTE R., »Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments« u: *Mysterium Salutis* IV, 2 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1973), str. 46—155. Pokušaj VILLALON J.R., *Sacraments dans l'Esprit*. Existence humaine et théologie sacramentelle (Paris 1977) je u teološkim krugovima vrlo malo zapažen.
- 7 O pneumatologiji 2. Vat. Sabora usp. CONGAR Y., *Je crois en l'Esprit Saint III* (Paris 1980), str. 227—235 s lit. na str. 227 n.l.
- 8 O tome usp. MAZZA E., »La pneumatologia negli odierni libri liturgici« u: *Spirito Santo e Liturgia* (Casale Monferrato 1984), str. 45—58.
- 9 Katolici će rado isticati da je čak »forma« sakramenta potvrde u novom »Redu« preuzeta iz »bizantinske liturgije«.
- 10 Da je bilo »teološkog napretka« (pa i pneumatološkog) u kasnijim liturgijskim knjigama i u »Praenotanda«-ma svjedoči i BUGNINI A., *La riforma liturgica (1948—1975)* (Roma 1983), str. 569, n. 4.
- 11 Usp. BOUYER L., *nav. dj.*, str. 11 i sl.
- 12 Usp. KOTHGASSER A.M., *nav. čl.*, str. 13.
- 13 Usp. CONGAR Y., »Pneumatologie ou 'crismonisme' dans la tradition latine«, *Ephem. Theol. Lov.* 45 (1969) 394—416.
- 14 Usp. RUFFINI E., »Spirito Santo e realtà sacramentale. Linee di ricerca storico-teologica« u: *Spirito Santo e Liturgia* (Casale Monferrato 1984), str. 23—43 (osobito str. 28); usp. i PRATZNER F., *Messe und Kreuzesopfer*. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik (Wien 1970) *passim*.
- 15 Usp. RAHNER K., »Prisutnost Kristova u liturgijskoj zajednici«, *Svesci* 14 (Zagreb 1969) 7—10.
- 16 Usp. CONGAR Y., *nav. čl.*, *passim*.

- 17 Usp. npr. zbornu djelo *Le Saint-Esprit dans la Liturgie* (Roma 1977).
- 18 Usp. npr. NEUNHEUSER B., »Taufe im Geist. Der Heilige Geist in den Riten der TaufLiturgie« u: *Le Saint-Esprit dans la Liturgie* (Roma 1977), str. 121—140.
- 19 Tako TRIACCA A.M., »Spirito Santo e liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento« u: *Lex orandi — lex credenti*. Miscellanea in onore di p. C. Vagaggini (Roma 1980), str. 133—164.
- 20 Za ovaj dio izlaganja služimo se i slijedimo studiju Mc KENNA J.H., »The Eucharistic Epiclesis in twentieth century Theology (1900—1966)«, *Eph. Liturgicae* 90 (1976) 289—328 i 446—482.
- 21 Ibid., str. 293—297 i 305—312; stvari bi bile još jednostavnije ako se i za »Rimski kanon« prihvati prisustvo spomenute »implicitne pneumatologije« — usp. u tom smislu MARINI A., »L'Epiclesi nel Canone Romano«, *Ephem. Liturgicae* 90 (1976) 243—261 i PEDRINI A., »L'Epiclesi nell'eucologia minore del Mesale Romano«, *Ephem. Liturgicae* 90 (1976) 329—351.
- 22 Usp. CERETI G., »Lo Spirito Santo nel dibattito ecumenico attuale sopra i sacramenti« u: *Spirito Santo e Liturgia* (Casale Monferrato 1984), str. 85—106.
- 23 Usp. Mc KENNA, *nav. dj.*, str. 289.

Др Димитрије М. Калезић

ДУХ СВЕТИ — ТВОРАЦ И ЖИВОТОДАВАЦ

Хришћанско богооткривено учење се из основа разликује од осталих религијских и философских учења. Ту најпре стоји учење о Богу; оно је основ цијеле даље разлике. Док код осталих религија и философија имамо натурализам у разним видовима — дотле у хришћанскоме богооткривеном учењу које је представљало завршетак и испуњење старозавјетнога Божјег откровења, имамо потпуно друго и другачије схватање и представљање. По нашем учењу и вјеровању постоји Бог који је суштински недосежан нашем уму, али је себе открио човјеку, и творевини уопште, кроз своје силе: стваралачку вољу, мудрост, моћ... Открио је он, даље, себе људима кроз своја три божанска лица, и тиме им постао познат. Његова три лица — Бог Отац, Бог Син и Бог Дух Свети — су три лица његове једне суштине — божанске.

Док у тзв. природнима или историјским религијама биће свјета и Биће Бога напоредо постоје и имамо онтолошки дуализам, или се то двоје прелива једно у друго и имамо пантеистички монизам, или имамо реално биће, Бога, и привидни свијет који стално настаје и нестаје и имамо вјечити ток бесциљног кружења — дотле нам натприродно Божје откровење нуди нешто ново: открива нам учење о једноме вјечном Богу који је творац реалнога а не привидног свијета, и оквира његовога постојања — простора и времена. Између Бога и свијета нема суштинске везе, него постоје друге везе — творачка узрочност и благодатно дејство. То су двије онтологије, али ту немамо онтолошки дуализам, јер нијесу обје ни вјечне ни самобитне.

Бог је дух и „духовност је сама Бог — ја суштина“.¹ Као таква, духовност је битно својство Бога, једнако својствено првој и другој као и трећој његовој ипостаси: Отац и Син су у истој мери дух као и Дух Свети који пројављује духовност Свете Тројице. Зато имамо једнакост и неједнакост, идентитет и разлику између Духа Божјег и Духа Светог.² Кроз треће лице Свете Тројице, Духа Светог, пројављује се духовност Божјег бића — духовност је Божја, дакле, оличена у Духу Светоме.

Бог натприродног Божјег откровења је лични Бог творац, а не у себе затворено, ледено и безлично Апсолутно. Бог је биће; али редуциран на појам, управо зато што је он конкретно лично биће — Бог је непојмљив без свога односа према свијету.³

Бог није сведен — и уопште он није сводив — на монаду. Он у вјечности чини пунину заједнице: од Бога Оца рађа се Бог Син а исходи Бог Дух Свети. Те три једнаке личности се међусобно одnose једнако и равно: оне сарађују, па једна другу не подређује нити је чини оруђем или нижим сарадником,⁴ него имају једнаку

моћ и једнако поштовање. Зато се њихова сарадња темељи на узајамној љубави. У великоме дјелу стварања свијета — и духовног и материјалног — једнако учествују све три личности божанске, и то свака према својим својствима: Отац је првобитни узрок свега створеног, Син — стваралачки, а Дух Свети — извршни. Излажући ову мисао, свети Василије Велики наставља: вољом Оца све постоји, дејством Сина све се доводи у постојање а присуством Светога Духа све се извршава. Први је дакле узрок „Један који ствара кроз Сина и извршује кроз Духа“.⁵ Посредничка улога Сина у акту стварања је врло наглашена у неким од библијских текстова; то је основ за интерпретацију тих текстова у отачкоме богословско-филозофскоме литерарном наслеђу као и у традицији Цркве израженој кроз молитвене текстове, кроз празновање Духовдана, кроз посвећење храмова Силаску Светога Духа, кроз иконописано приказивање Светога Духа...

Улога Светога Духа у дјелу стварања није поречена; у текстовима отачким је истакнута, у молитвеним саставима присуствује — али, у поређењу са наглашеном улогом Сина, она је иако непоречена па и непотиснута — ипак остала недовољно разрађена, неразуђена. О питање Светога Духа релативно су се мало спотicali и јеретици. Зато у догматици Православне цркве сотириологија је несразмјерно мало развијена у односу на пневматологију. Међутим, у одређеним библијским одломцима у којима је превасходно примјећивана и разрађивана димензија логосологије — на примјер у полетно писаноме уводу у *Јеванђеље по Јовану* има неразрађених пневматолошких основа: из њих откривење о Богу Логосу, логосологија, и откривење о Богу Духу Светоме, пневматологија, израстају у изванредној повезаности једно са другим.⁶ Пневматологија је тако, колико је мени познато, несразмјерно разрађена и у догматици Римокатоличке цркве, као и у Англиканској заједници и у разним правцима протестантизма, изузев пентикостолаца. У новијој православној теолошкој литератури можда је најобимнији рад о Светоме Духу дјело Сергија Н. Булгакова, *Утешитељ*, штампано као II том његове велике богословске трилогије *О Богочеловечестве*, I—III); али у њему је превасходно ријеч о Светоме Духу после Христа обаћана ражалашћеним ученицима приликом вазнесења на небо којег шаље као утјеху — да он настави Христово дјело освећења и спасења свијета и живота.

У дјелу стварања учествују-сарађују, „али свако на свој начин“ сва три лица Свете Тројице и стваралаштво свакога од њих „носи на себи своју ипостасну одлику“. Стваралачко учествовање Светога Духа јасно истичу одређена мјеста из *Светога писма* (на примјер: Кл 1, 16—17; Јов 33, 4; Пс 103, 30). И поред тога пневматолошка димензија космологије остаје неразрађена; космолошки аспект пневматологије је много боље заступљен у црквеном предању, а нарочито је изражен кроз неке пјесничке ставове — посебно у *Октоиху*, и неке текстове у службама одређених празника — посебно имам у виду службу Богојављења и, нарочито, Духова, а онда бројне обреде из *Требника* који је приручник оживотворења, чудотворења... Удио Светог Духа у претварању евхаристијских дарова представља врхунац његовог дејства: елементи природних дарова, хлеб

и вино као природне реалности, претварају се на тајанствен начин у вишу реалност — у истинско тијело и крв Господа нашега Исуса Христа. То чини сам Бог Духом својим Светим. Значи, то није њихов природни процес, него натприродна интервенција.

Прва вијест Библије о стварању свијета дата је на самом почетку (И М 1, 1). За разлику од старих учења религијских, митолошких, философских... Библија јасно говори о стварању а не рабању или произвођењу свијета, као нечега онтолошког новог и небивалог.⁸ Темом постанка свијета бави се Библија и касније, у Књизи о Јову (гл. 38) и у Псалтиру (103/104), али у тим одломцима није речено ништа одређено о материји, грађи од које је свијет створен. Књига постања овдје заобилази питање грађе употребом глагола *bara*^h што значи створити, а не *asa*^h што значи сачинити, направити, уобличити. Међутим, идеју да је цио створени свијет створен као нешто ново што није узето од некога материјала у Библији имамо релативно касно изражену. Израз *ēx oûk ōntōn* (= из непостојећег), или краћи латински: *ex nihilo* из ничега имамо у Другој књизи Макавејског (7, 28). Овдје је наглашено одсуство материјалног, односно материјског елемента. Али с обзиром на платоничко учење о ништа као потенцијалном бићу и овоме свијету као реалности, и о учењу о хаосу који треба да постане космос — може да наступи извјесно колебање. Зато је овдје потребно извјесно објашњење, односно коментарисање израза ништа — да ли тај израз уопште има каквог садржаја или нема: да ли је то ништа потенцијално (*μὴ ὄν*) или апсолутно (*οὐκ ὄν*). Те несугласице нема и непотребни су сви коментари ако употребимо једну синтагму којом се одликује савремени наш језик: не из ничега, него — ни из чега. Употребом ове синтагме избјегнута је и унапријед оспорена свака помисао о претходном постојању било чега или кога осим Бога Творца. Тај смисао има библијска идеја стварања која се садржи управо у томе да нема никакве праматерије: Бог је створио свијет, али не из било чега, јер не постоји уопште нешто такво.⁹

Дух Свети као треће лице Свете Тројице дјеловао је стваралачки: он даје биће Очевој ријечи нека буде. Тако је створен цио свијет: небо и земља, све видљиво и невидљиво. Дух Свети је космотворан: он облачи љепотом систем и склад космичке грађевине; уз то, све што је живо он је надахнуо животом, и све што је духовно и душевно он је одуховио и одушевио, тј. дао му душу — у томе се огледа дјеловање Духа Светог према његовима ипостасним својствима. Свијет као предмет Божјег стварања није само универзум, васељена, него је он и умјетничко дјело — космос, коме се радује његов творац — Умјетник. Дух Свети као извршилац стварања јесте радост Творца своје дјелу: он је радост за Оца што је објављена Ријеч и радост за Сина што је Отац откривен у свијету.¹⁰

Дух Свети има свој кенозис у стварању свијета. Он почива на Сину у предвремениој вјечности, као ипостасна љубав Оца и Сина; али он исходи, зрачи у стварању као љубав Оца према Сину. Послије тога он и даље почива на Сину који је Логос свијета уколико свијет може да прими у себе Духа. Бог шаље Духа у свијет приликом стварања свијета и слаће га све до последњега извршења: биће Бог све у свему.¹¹ Оно почетно дјеловање Духа Божјег који

се *ношаше* над *стихијом* првостворене воде, ов. Василије Велики сматра већ извјесним дјеловањем Светога Духа као Бога. Извјесни црквени оци — нарочито они који су се удубљивали у откривену поруку библијског шестоднева и тражили јој ослонац у савременим учењима, или њихов смисао у њој — ти оци виде у стварању дјеловање свих трију божанских лица, али не улазе посебно у њихова подручја.¹²

Идеја да Бог преко свога Светога Духа све оживљава нашла је лијепо израз у нашој умјетничкој књижевности. Обраћајући се Богу у својој поеми *Црногорац к свемогућем Богу*, Његош пјева:

„Ти, Божество превисоко,
које живиш у простору,
над простором, под простором,
у свијетлим планетама,
у зракама сјајна сунца
и у сваку малу стварцу
нам видиму, невидиму —
Ти свачему живот дајеш
невидимом Твојом силом“ (ст. 127—135).

Дјеловање Светога Духа над првобитном бесформном пра-материјом, над хаотичним стањем толи *wawoћи*, без сумње, — творачко је. Пошто је стварање свијета дјело Бога који је у Светој Тројици — онда нема никакве препреке да се библијско гuah, Дух Божји, примијени на дјеловање троипостасног божанства у свијету.¹³ Дух Божји је јединство које изражава три ипостаси у њиховоме разликовању личности; Дух Свети је њихово ипостасно јединство оличено у трећем лицу,¹⁴ јер Син и Дух нијесу одвојиви од Оца, са Сином су заједно Дух и Отац и, исто тако, Дух је неодвојив од Оца и Сина. Црквени оци јасно истичу да Отац ствара кроз Сина у Духу. У Символу вјере Дух Свети је означен као Господ животворјашчиј *ζωοποιόν* = животворећи. А резултати дјеловања његове животворности су — све живо у свијету.

Али Дух Свети не исходи само од Оца у свијет, него и почива на Сину; у одређеним исхођењима он претходи Сину, учествујући, тако, у оваплоћењу Логосову, јер он силази на Дјеву Марију, односно на Богомладенца који се зачиње његовим осјењењем; он силази на Сина приликом његова крштења на Јордану. Његова улога у оваплоћењу Логоса је извршилачка; у крштењу — такође.¹⁵ Богооваплоћење не треба схватити као дјело једне ипостаси, Сина — Логоса. То дјело неопходно претпоставља учешће двију ипостаси које испуњавају вољу Очево: Сина и Духа, при чему се једна ипостас, Син, оваплоћава, а друга, Дух Свети, не оваплоћавајући се силази на Дјеву Марију, а затим га шаље Отац преко Сина у свијет ради раскривања и коначног извршења силе богооваплоћења.¹⁶ Појава огњених језика у Јерусалиму је читав пожар, чудан и необичан, који није сагорио и уништио старозавјетну Педесетницу, него је загријао, претопио је и осмислио па је она добила свој нови смисао у новозавјетној Педесетници. То је почетак оснивања Цркве — њен рођендан, „Духовдан који ... непрекидно траје у Цркви са неиска-

заном пуноћом свих божанских дарова и животворних сила".¹⁷ Дух Свети — Творац и Животодавац од Духовдана је Утјешитељ и Осветитељ. Благодатним токовима који се преко њега изливају и струје кроз небоземну реалност организма Цркве освећује се све створено и твар добива нову димензију, превазилазећи крте законе круте природе: животу биолошкоме, дакле, природноме, додато је нешто ново што није од овога свијета — нешто духовно и благодатно. Вријеме Светога Духа је превасходно вријеме између два Христова доласка, иако је он дјеловао у свијету још од стварања и дјеловаће и у бескрајима вјечности.

¹ С.Н. Булгаков, *Утешитель. О Богочеловечестве*, II, УМСА ПРЕСС, Париз, 1936, 187.

² Исто.

³ С.Н. Булгаков, *Агнец Божий. О Богочеловечестве*, I, УМСА ПРЕСС, 1933, 143.

⁴ Јустин Поповић, *Догматика Православне цркве*, I, Београд, 1980, 216.

⁵ Исто, 216—217.

⁶ Булгаков, *Утешитель*, 196—197.

⁷ Поповић, *Догматика*, I, 251.

⁸ Д.М. Калезић, *Упознајмо религију*, Београд, 1982, 187—190.

⁹ Булгаков, *Агнец Божий*, 147; ср. Ј. Поповић, *Догматика*, I, 214—215.

¹⁰ Булгаков, *Агнец Божий*, 151—152.

¹¹ Исто, 152.

¹² Те текстове видјети код Ј. Поповића у *Догматици*, I, 215—225.

¹³ Булгаков, *Агнец Божий*, 191.

¹⁴ Булгаков, *Утешитель*, 188.

¹⁵ Булгаков, *Агнец Божий*, 199.

¹⁶ Исто, 199—200.

¹⁷ Јустин Поповић, *Догматика Православне цркве*, III, Београд, 1978.

Др Бонавентура Дуца

ДУХОВНИ ЖИВОТ КАО ЖИВОТ У ДУХУ ПО СВ. ПАВЛУ

Сажетак предавања

Неколико уводних напомена

(А) Своје приопштење сузујем намјерице на библијски вид теме, а тај ограничујем на Павлову мисао, нарочито како је изражена у Рим 8.

(Б) Остављамо по страни дебату око ријечи *духован* у идеалистичком смислу Платонова пријекла. Ми под *духовним животом* подразумевамо *цјелокупни кршћанинов живот под трајним утјецајем Духа Светога*.

(В) Дакако, ту мислимо на живот сваког појединца кршћанина, али и на удружени кршћански живот (обитељ жупа, самостан... до свеколике Цркве).

(Г) И не мислимо само на нека темељна *очитовања* тога живота у „добрим дјелима“, молитви, литургији, аскези, већ у све то улази *цјелокупна човјекова и људска професионална активност, међуљудски односи, они најобичнији, свагдашњи — све до међународног заједништва*.

(Д) И не заступамо само *морално одуховљење* човјека кршћанина, него вјерујемо у својеврсно *онтолошко одуховљење*, нов начин постојања све до у коријене људског бића, према начелу: „*Agere sequitur esse*“.

(Е) Ту онтолошку новост кршћанске егзистенције неки називају *мистичном*, што ваља разумјети да је то *нова збиља*, нипошто само моралнога реда (уколико се одвија у спознајном, вољном и афективном реду), дакако нити *физичка* (на разини овога створења), али *већа* од свих својих људских аналогија.

(Ж) Под тим видом чврсто се наслањамо на Рим. 5, 5: „Љубав је Божја разливена у срцима нашим по Духу Светом који нам је дан“ и на 1 Ив. 3, 1: „Дјеца се Божја зовемо и јесмо“. Као и на 2 Пет 1, 5 *theias koinonoi fyseos* и на значајну формулу 2 Кор 13, 13: „Милост Господина Исуса Христа и љубав Бога и заједништво (he koinonia) Светога духа са свима вама“.

(З) У том водимо додуше рачуна, али се не служимо типичном теолошком терминологијом: *theōsis-deificatio*-обожење-побожанство-њење или подјелу на *gratia Creatoris-gratia Salvatoris* и даље под-раздиобе *gratia creata-increata* итд.

(И) Могли смо поћи путем текстова који више круже око пола *Дух Свети-Црква*. Радије смо пошли путем текстова што некако више говоре у суодносу *Дух Свети*-(поједини) *кришћанин*. Но свакако су сви ти текстови суодносни, узајамно се дозивљу. Под тим видом такођер је значајан у Павловим текстовима *ја-ми-ви* што се у ствари такођер слијева у једно пнеуматолошко-антрополошко сазвучје. Типичан примјер 1 Кор 3, 16: „Храм сте Божји“ (у склопу Цркве као грађевине) и 1 Кор 6, 19: „Тијело је ваше храм Духа Светога“ у склопу светости и достојанства људскога тијела, све до коријена сексуалности).

(Ј) Требало би проговорити о вишезначности Павлових израза *sárx-pneûta* но то се знање претпоставља.

(К) У овом сажетку усредоточили смо се — у слиједећем излагању — нарочито на Рим 8, или још тачније на Рим 8, 1—17. Дакако предавање, а нарочито дискусија отворена је и другим — и важнијим и мање важним (ако се тако смије рећи) — Павловим текстовима, а дакако и цјелокупној пнеуматолошко-антрополошкој поруци Новог завјета. Текст који ће бити објелодањен настојат ће бити у том много дорађенији.

1. Наша тема *Духовни живот као живот у Духу Светом* ујезгрена је у нарочитом одломку, не само Павлових посланица него и цијелог НЗ: у Рим 8, 1—8 (или ако хоћемо Рим 8, 1—27). По В. Касперу ниједна страница НЗ није тако крцата изрицајима *пнеûта* као Рим 8. Мисао о Духу у тој је глави доминантна (О. Кус). Доиста у Рим 1, 1—27 ријеч *пнеûта* долази 19х, и то у јаком значењу (док се у Рим 1 до 7 *пнеûта* спомиње само 4х, а у Рим 9 до 16 *пнеûта* долази 16х).

2. Напомињемо одмах да је цијели тај одломак — напосе Рим 8, 1—17 — чврсто тринитарно структуриран: први је агенс увијек Бог, Отац — непосредни агенс у вјернику, у вјерницима јест Дух — али увијек као *Дух Божји* и *Дух Крстов*.

3. Такођер напомињемо да је у сталном суодносу *пнеûта-zōē* у различитим формулацијама: 8, 2 *to pneûta tēs zōēs*; 8, 6 *tò dē frónēta toû pneûματος zōē kai eirēnē*; 8, 10 „ако је Крист у нама“ гада је (у нама) *tò pneûta zōē*, Дух је наш живот; 8, 11 „Дух Онога који је Христа ускрисио од мртвих“ и нас ће оживјети — *zōpoiēsei*; 8, 13 ако Духом будете мртвили дјела тијела *zēsethe*-живјет ћете.

4. Тко је кришћанин за Павла, по Рим 8? Он је човјек „у Крistu Исусу“ (Рим 8, 1) што очито претпоставља особни суоднос који настаје крстом (у којему је — на толиким мјестима НЗ — истак-

нуто цјелокупно дјело Тројства, па стога и Духа: усп. Тит 3, 4—7). Тај сам изричај „у Крistu Исусу“ претходи и укључује све сотериолошке изричаје Рим 8 (Neugenaier).

5. Тај човјек „у Крistu Исусу“ настаје по Рим 8, 2 у новом времену, у новом Закону који је означен „Духом живота у Крistu Исусу“. По Р. Луопету сам тај израз *Дух живота* упућује на чудесан спој који спонтано настаје у Павлову духу између два сусљедна Ezekielova пророштва: о Духу новогa Савеза (Ез 36, 26—27) и о Духу животворцу (Ез 37, 8—14).

6. Кришћанин — који се у Рим 8, 1 дефинира као човјек „у Крistu Исусу“ — у Рим 8, 9 назван је човјеком „у Духу“. Праву наиме Павлову мисао добивамо када његову нијечну реченицу преведемо у јесну: „Ви нисте у тијелу него у Духу“. Дакле — ви сте у Духу! Штовише са три пут поновљеним: „Дух Божји пребива у вама“ (Рим 8, 9—11) као и с овим: „Ви јесте у Духу“ Павао упућује на узајамно супостојање нас у Духу и Духа у нама.

7. Н. Schlier се зауставља на том ретку Рим 8, 9аб. Ова двострука формулација: *ми јесмо у Духу — Дух Божји пребива у вама* заслужује посебну пажњу. Ту збиљу Павао и другдје описује, на више начина: по Гал 4, 6 Бог је „одаслао у срца наша Духа Сина својега“; по 2 Кор 1, 22 и 5, 5 Бог „у срца наша даде залог, Духа“; по Рим 8, 15 те Гал 3, 14 и 1 Кор 2, 11 ми смо од Бога примили Духа; по 1 Кор 12, 13 њиме смо напојени; по 2 Кор 1, 22 те Еф 1, 13 и 4, 30 њиме смо опечаћени тако те по Рим 8, 9, 23 ми имамо Духа Крстова, имамо првине Духа; он нам је по Рим 5, 5 дарован, у њему смо по Гал 3, 3 започели нови живот; стога нам је *peripatein*-(по)ступати у Духу, то јест живјети нам је као онима који јесу у Духу (Гал 5, 16, 25). Но сви ти изричаји — истиче Н. Schlier — не досижу свеобухватне снаге изричаја Рим 8, 9 по којему *ми јесмо у Духу* те *Дух Божји пребива у нама* (као у кући: *oikéi* и *epoikéi*; усп. *katoikēterion en pneūmati*: Еф 2, 22). Снага је и у емфази 8, 13 гдје се тај изричај *Дух пребива у вама* два пута понавља.

8. Сви ти изричаји упућују на то да Духа Светога схватимо као дар који примамо од Бога, од Крста тако да му се посве отворимо и предамо. Или боље — да му стално настојимо бит отворени и предани.

9. Но Рим 8, 9 важан је и због своје кристолошке конотације: тај Дух који се у р. 4 назива напросто *pneūma*, а у Рим 8, 9а *pneūma Theou* — по Рим 8, 9б јест *pneūma Christou*. А одмах по том у Рим 8, 10 суочени смо с новим изразом, у исто вријеме кристолошким и пнеуматолошким (и антрополошким): „Ако је *Крист* у вама — *Дух је живот*“. Ако повежемо све те изричаје: бити у Духу, уколико Дух станује у нама, значи имати Духа Божјега и Духа Крстова. Тому је посљедица: ми јесмо Крстови, припадамо Крсту. Ми Крсту припадамо по Духу: Крист нас по својему Духу, који је уједно и Дух Очев, узима у свој посјед, ми постајемо његови.

10. Дальњи ретци Рим 8, 10—11 развијају мисао: што са собом носи наша припадност Христу по његову Духу. У р. 11 Павао има пред очима наше есхатолошко стање пунине живота, а у р. 10 жели рећи да та будућа ускрслоост већ сада у нама дјелује. Дух Бога који је Христа ускрисио од мртвих пребива у нама већ сада; но Онај Бог Отац, који Христа ускриси од мртвих — по том истом својем Духу који већ сада пребива у нама — и нас ће *zoōpoiēsei-оживјети*. Тој је редак 8, 11 троструко емфатички: Дух је *Дух Божји*; тај Дух два пут се истиче — пребива већ сада у нама; по том Духу Христ је *ускришен* те ћемо и ми (попут Христа и заједно с Христом) бити *оживљени*.

11. Након таква и толика захвата Духа Божјега и Духа Христовог у нама — на дјелу су заправо Бог (Отац), Христ (Син) и Дух Свети — ми смо уистину *дужници-ofeiletai*. Ко ме? Павао само нијечно тврди: *не тијелу*. Ко ме онда? Очито Духу, Христу, Богу (Оцу). Тај редак свакако имплицира и тјелесну аскезу: Духом ваља усмрћивати тјелесна дјела (Рим 8, 13). Но — како истиче Н. Schlier слиједићи К. Bartha — ова нас негативна формулација уздиже до позитивне визије кршћанског живота. Живот у Духу Светом значи не само обичну тјелесну аскезу, у поновљеним и уситњеним чинима. Живот у Духу Светом задаје смртни ударац сваком егоизму, укотвљености нашега бића на нас саме. У Духу и по Духу кршћански живот постаје *oblatio sui-жртвено себедарје Богу*. Богу смо, дакле, дужни себе — у смислу Рим 12, 1: „Прикажите своја тијела за жртву живу, свету, Богу милу“. И у смислу 1 Кор 6, 19—20: „Храм сте Духа Светога ... Прославите дакле Бога у тијелу својему“.

12. Вукунац тога подуховљења, а у исто вријеме покривоствљења — па онда и нашега новог статуса према Богу, Оцу — представља Рим 8, 14—17 са својом паралелом Гал 4, 4—7. У оба одломка рјечник је исти, садржај — у глобалу — исти, али ипак са значајним нијансама. Оно битно заједничко у оба текста јест наш синовски сүоднос с Богом, Оцем. То је по Рим 8, 14—15 дјело Духа у нама, а по Гал 6 — све овиси како се схваћа почетни *hóti* тога ретка, изрично или узрочно. Ако *hóti* схватимо узрочно, Дух Свети је Синов дар нама, посљедица нашега посинства — *hyiothesia*; ако је то *hóti* изрично, Дух Свети је творац нашега посинства. Оно нарочито чине Гал. 4, 4—7 обогашује Рим. 8, 14—17: у Гал. јасније је: и снажније наглашена тројственост нашега посињења. *Agens principalis* је свакако Бог, Отац: са два наглашена *exapéstēilen-одасла* (можда дословније *из-од-посла*). Посриједи су два послања: утјеловљенско и духовско. Уједно је пнеуматологија снажно крстолошки обиљежена: мисију Сина слиједи мисија Духа који је уједно, с обзиром на Бога пошиљатеља, Дух Сина Божјега. Дословце грчки: *exapéstēilen hō Theòs tō pneúma tou̐ Nuiou̐ autoū̐*. (Таква крстолошка конотација *pneúma* налази се у Рим 8, 9б *pneúma Khristoū̐*). Још једна нијанса обају текстова: у Рим 8, 15 ми смо ти који *krázomen-кличемо*, дакако у Духу (*en hō*), а по Гал 4,6 сам Дух је *krázon*, он кличе у нама.

13. Ако текстове узајамно обогатимо, онда је Дух Свети творац нашега синовства, а уједно и Онај који нам даје нутарње искуство да јесмо синови Божји (под тим не мислимо на неко мистичко искуство него на једноставно вјерничко искуство). То сасвим изричито тврди Рим 8, 16: „Дух свједочи нашем духу да смо дјеца Божја“.

14. Ваља напоменути да обострани глатол *krázein* не значи само молитвени, литургијски кликтај. Тај је кликтај утемељен у нашем *богосинству-hyiothesia*: будући да јесмо синови Божји, Богу се можемо обраћати као синови. Дух Свети ствара у нама ту нову богоодносност: Богу се можемо обраћати као дјеца и с њим саобраћати као синови, домаћи, укућани — како то стоји на другим мјестима НЗ. Што се, пак, тиче другачије формулације тога *krázein-кликтати* у оба текста, можемо их објединити овако: кршћанин се у својој молитви и у свој својој богоодносности придружује кликтању Духа који станује у њему (Рим 8, 9. 11. 15), то јест у његову срцу (Гал 4, 6).

15. Тумачи воле нагласити и тај *eis tàs kardias, hēmōn-у срца* „наша који је својствен смо Гал 4, 6. *Kardia-срце* овдје изражава саме коријене нашега бића, рекли бисмо, наш најинтимнији ја који постаје, како Schlier каже, „Духова димензија“, Духова домена. По Рим 5, 5: „Љубав је Божја изливена у срцима нашим по Духу Светом који нам је дан“.

16. Дакако, можда нас је читатељ већ у том више пута прецусрео: не бисмо били реални, када не бисмо своје разматрање о духовском набоју Рим 8 продужили са даљњим редима Рим 8, 17—18. Наша је кршћанска егзистенција додуше пуна Духа, сва је у озрачју Духа. Али док смо још *en sarki-у тијелу* (гдје тај израз само наглашава нашу земаљску привременост), сва је наша егзистенција под знаком крижа, под знаком судјеловања у Крстовим патњама. Само као супатници Крстови (*synpáshomen* у Рим 8, 17) можемо допријети до своје есхатолошке довршености о којој говори у Рим 8, 13.

17. Ту се важно вратити на Рим 8, 15—13 гдје се наглашава опорба између *sárx-pneúma*, а са *hoi men-hoi de* двострука могућност опредељења. Спасовни презенти у том одломку изричу да је наш живот у Духу већ садашња стварност. Одатле и наглашени *pún-сада* у Рим 8, 1. Но постоје у овом склопу и четири *ei-ако* којима се садашњи живот у Духу изражава кондиционално: Рим 8, 9 (2х). 10. 11). Стога се на спасовне презенте надовезује Павлова паренеза што упозорује кршћанина да га та „духовност“ не смије успавати те се коначно опет не нађе подвргнут превласти тијела, гријеха, смрти (о чему Павао тако драматски пише у Рим 7). Сви прави духовњаци далеко су од сваког квиетизма.

18. У том смислу су највиши домет Рим 8 у одломку о нашем богосинству завршује перспективом судјеловања у Крстову крижу и мукама. А највиши домет Гал 4, 6 продужује се у велику паре-

незу Гал 5, 13—25. Кршћанин је увијек у опасности да се сугестне водству Духа (Рим 8, 14 и Гал 5, 18) те умјесто плодова Духа (Гал 5, 22) падне под превласт дјела тијела (Гал 5, 13. 19). Стога увијек остаје на снази Апостолова опомена и заповијед, из крсног склопа Рим 6 (што спада у ближе озрачје Рим 8): „Нека дакле не краљује пријех у вашем смртном тијелу да слушате његове пожуде. И не предајте удова својих за оружје неправде него себе, од мртвих (по крсту) оживјеле, предајте Богу и удове своје дајте Богу за оружје праведности“.

Тако с друге стране дотичемо већ истакнуту жртвеност Богу царована кршћанскога живота која је најјаче изражена у Рим 12, 1: „Прикажите своја тијела за жртву ... Богу милу“.

19. Та себедарна жртва цијеле наше особе, с душом и тијелом, није само означена негативним „усмрћујте“ (Рим 8, 13). Позитивно дјело Духа Светога у нама састоји се у испуњавању Закона љубави. Тако Р. Lyonnet тумачи Рим 8, 4: „... да се праведност Закона испуни у нама који не живимо по тијелу него по Духу“. Значајно је Павао то изрекао сингуларом *tò dikaïōta toï nótois* што бисмо смјели превести ону *јединствену праведност Закона*, под чим се очито мисли јединствена заповијед љубави према Богу и ближњему (усп. Рим 13, 8—10 и Гал 5, 14). Уједно не пише да ми испунимо него да се испуни (*plerōtē*, да буде испуњена до врха). Тиме се жели рећи да је то испуњење Закона о љубави више дјело Духа Светога него наше (глагол је значајан и из Бесједе на Гори: МТ 5, 17).

20. Но вратимо се на крају пнеуматском виду богоштовне и богослужне жртвености нашега живота (Рим 8, 13 — Рим 12, 1). И можда бисмо смјели начинити знатан искорак према Посланици Хебрејима по којој Крист на крижу „по Духу вјечном самога себе принесе Богу“ да очисти нашу савјест од мртвих дјела — „на службу Богу живому“ (Хеб 9, 14). Светописац прослијеђује своје размишљање о том себедарном жртвеном приносу Крстову у Духу Светом, уклапајући Псалам 40 по којему је у ту крижевну жртву Крстову укључен сав Крстов живот. И завршује: „У тој смо вољи посвећени приносом тијела Исуса Христа једном заувјек“ (Хеб 10, 10).

У тај свој себедарни принос Богу Крист жели укључити себедарну жртву цијелога нашега бића, цијелота нашега живота, с душом и тијелом, са свим што имамо и јесмо. И као што Дух Свети — смијемо ли тако коментирати — бијаше као жртвени огањ Крстове жртве на крижу, он треба да буде жртвени огањ и наше сужртве с Крстом, себедарна жртва Богу и људима у којему постаје „Вјера љубављу дјелотворна“ (Гал 5, 5), а наша „Духовност“ раба плодова Духа, који су, рекосмо изричито антрополошки формулирани (Гал 5, 22).

Јеромонах Амфилохије Радовић:

НАШЕ ВРЕМЕ КАО ВРЕМЕ ДУХА СВЕТОГА

1. Прво питање на које треба дати одговор при размишљању о задатој теми: „Наше време као време Духа Светога“ јесте следеће: Шта се подразумева под појмом и стварношћу „наше време“? На први поглед ово питање је скоро непотребно јер сам израз „наше време“ и одговор је на њега: „Наше време“ је ово време које нам је дато и које доживљавамо. То смо ми, овде и сада, у историјском трену који нам је дат и коме се ми дајемо. То је ово време у коме живимо са свим његовим збивањима и догађањима, која постају наш садржај и наша „историја“. Наше време то је наша *садашњост*.

Но, одмах нам се, при таквом размишљању, намеће питање: Шта је то у ствари *наша садашњост* и да ли она заиста постоји? Ако сваки наш доживљени трен, оног момента кад се доживи, постаје *прошlost*, шта онда остаје од времена као *наше садашњости*? Очеvidно, наше садашње време постајући *прошlost*, једино се може очувати и постојати у нама као *сећање* на њега.

Наше време постоји у нама и као ишчекивање времена које ће доћи, али које, као такво, за нас још увек не постоји, па се према томе не може ни назвати нашим временом у правом смислу речи. Постање ли наше садашње време оно намах пролази и претвара се у прошlost, у сећање на њега. Као такво оно се сабира у нама, претвара се у нас саме, постаје наш пролазни живот, постојећи док ми постојимо. Но, шта бива са њим када ми, а то је неминовно, ишчезнемо, из времена и простора? Ко га се онда сећа? И ко се сећа нас самих од њега изатканих? Шта је онда „наше време“ и шта ли смо ми? Да ли је „наше време“ уопште „наше“ или нечије друго? И да ли смо ми — ми? Нагне ли се човек збиљскије и удуби ли се у суштину времена и бића која у њему настају и нестају, ограничивши притом и време и бића на њихову овдашњост, самобитност и самозатвореност, — неминовно ће га ухватити ужас и осећање узалудности и бесмислености времена и бића! Његош, слеђен тим ужасом, с правом каже: „Време земно и судбина људска, два образа највише људости“.

Паскал је још пре Његоша доживео на сличан егзистенцијални начин ништавило времена, како космичког тако и битијно-људског и историјско-есхатолошког. Он тврди, не без разлога, да је сво наше време, а и ми и друга бића у њему, ма колико дуго трајало, у односу на бесконачност — подједнако *ништа*. Ова Паскалова тврдња је важећа било да се примени на време које живимо и доживљавамо овде и сада, и на нас у њему рођене и њиме обликоване, било на сво космичко и историјско време пре и после нас. Постојање само у времену, ако је то једино постојање, равно је непостојању.

Такви су време и творевина уопште затворени у себе и на себи самима засновани, посматрани кроз призму тренутачне људске свести и чувани једино у људском памћењу и сећању. Прибегивање тзв. колективној свести и памћењу или хегеловском освећењу Апсолута ради избегавања од те очевидне непостојаности живљења у времену и тог коначног непостојања, односно варљивог постојања, само је још једна обмана више. Њоме човек себе заваара, завлачећи као ној главу у песак пролазности и безизлазности.

И заиста, то би био човек, његова историја и његово време, кад би Време било коначна мера и критериј бића, битија и битовања (у времену постојања) твари. Тренутачна свест словесних бића, њихово тренутно записивање у сећању и памћењу твари и збивања у њој, није у стању да ту било шта измени и поправи. Тако би и ово *наше време*, као наша садашњост, било у том океану Времена само још једна додатна кап лжебитија и лжебитовања. Једном речју, не постоји ли могућност и стварност вечног сећања и непролазног памћења на коме би почивало и у које би се неуништиво сабирало битије и време у коме оно траје, као и историја битија и свих бића у њему, тј. њихово битовање (њихова прошлост, садашњост и будућност), — све у нама и око нас, па отуда и наше време било би — привид, маја.

Библијско тајнозрење нам открива и посведочује да то вечно сећање постоји као *вечна Памјат* Божија, и да је оно истоветно са личношћу и живоносном силом Духа Светога. Као такав управо је Дух Свети та жељена и стамена тврђа времена и бића у времену, па отуда и нас у нашем времену. „Духом Светим све што дише, свако биће, живи, и чистотом се узвишава“, пева духоносни песник, *У Њему све почива до искона и по искону*. Дух Свети „лебди над водама“, тј. над целокупном творевином, од самог њеног настанка. Ако је твари од самог почетка сабитно и присушно време, тј. пролазност, Дух Свети животворни је она Сила која је сабира, дајући јој битије, и утврђује да се „не помери вавек века“. У Њему се и време овековечује јер Он је свудаприсутан и све испуњава а као стваралачка и кохезиона Сила све чува, од настанка до краја света и века.

По природи безвремен и надвремен Дух Свети својим дејством и присуством утемељује, храни и са-храњује, чува време и творевину насталу у времену и њему подложну. Његовим дејством и присуством и човек постаје и остаје „душа жива“. По природи надвремен Дух Свети је својим дејством и присуством са-времен свакој твари насталој у било ком времену. Зато Он и јесте унутарња тврђа творевине уопште и њеног временског битовања, постојања.

Кад кажемо да Духом Светим „свако биће живи“ и њиме се „узвишава“ тиме исповедамо да бића имају свој живот али и узрастање тог живота. По светим пак боговидцима постоје три стања односно три степена постојања и узрастања бића и твари. Први степен јесте степен *простобитија*, други *добробитија* а трећи — *вечног добробитија*. Сваки следећи степен и начин постојања је савршенији од претходног, садржећи га у себе. Сваки нови план битија зависи

од његовог раста а овај опет од степена Божјег присуства у њему. Простобитије и добробитије су дати твари односно човеку, као словесном бићу, вечно добробитије је задато. Оно је призивање творевине и времену као димензији у којој она настаје и у којој битије.

И опет, шта је у ствари време? Оно је могућност повратка творевине у небиће из кога је настала и њеног ништавила али и могућност њеног вечног раста и узрастања. Одабере ли творевина ову другу могућност односно крене ли у остваривање свог задатог циља, онда и време као и само битије постижу свој раст и усавршавање и задобијају своју пуноћу. Та пуноћа се постиже растом и сабирањем твари и бића као и времена у којима она настају и битију (постоје). Но, откуда твари и времену та могућност раста и сабирања? Она ниуком случају не може бити схваћена као нешто самоникло и као нешто само од себи, или од саме твари и времена, настало. То је нечијом руком и нечијим дахом запретани дар. Библијским језиком речено: То је тајанствени чудотворни и животворни квасац, сила Духа Светог, свудаприсутна и свеиспуњујућа, која све ствара, уризнућује, чува и сабира, оживотворава и одушевљује (= даје душу), покреће и подстиче на раст и узрастање и урастање у светајанствену безвремену Вечност.

2. Рекли смо да је Дух Свети са-времен твари и човеку на плану њиховог битија и да је као такав унутарња тврђа по природи пролазног и променљивог тварног бића. Но, Он није са-времен односно саприсутан творевини и човеку, као њеном савршенству, на плану самог битија него и на плану њиховог битовања, тј. њиховог постојања, њихове „историје“ у времену и простору. Историја света и човека и збивања у њој незамислива је без тајанственог присуства и дејства Духа Светог. Дух Свети се назива и јесте „Ризница добара“, као носилац и давалац сваког добра, али он је „Ризница“ и као Онај који уризнућује у себе сва збивања и све догађаје, чувајући их за живот вечни и спасавајући од исчезнућа.

То историјско присуство и дејство Духа Светог огледа се и види у судбама целог света, нарочито у судбини изабраног Народа Божјег. Дух Свети јасно просијава изабраном Народу особито кроз пророчку благовест и њихов живи опит Истине, откривајући му, а преко њега целом свету, тајну настанка творевине као и саму замисао и вољу Божју о свету и човеку, остваривану кроз Божје промишљање о целокупној твари.

Оно што је најбитније у том Божјем промишљању о свету и човеку као и о временима у којима творевина настаје и битије, то је припремање тајне оваплоћења Бога Логоса. Тајна оваплоћења је незамислива без дејства и присуства Духа Светог, како на битијном тако и на историјско-сотириолошком плану, као и на плану обожења односно обогочовећења свега постојећег. Дух Свети с једне стране припрема „пуноћу времена“ која се поклапа управо са слањем Сина Јединородног у свет, и кроз Њега са улажењем у творевину — живота вечног, с друге стране тек оваплоћењем Бога Логоса творевина постаје у правом смислу способна да прими Духа Светог. Јер, по речима Св. Апостола Јована: „Дух Свети још није био, јер Исус још не беше прослављен“ (Јн. 7, 38).

„Пуноћа времена“, дакле, значи зрелост створене твари и њену пријемчивост за пуноћу Истине. Кроз оваплоћење Бога Логоса твар је постала способна да у себе прими — вечно добробитије, а то у ствари и јесте — Дух Свети и живот, битије у Њему. Свима је позната слика Св. Григорија Богослова о постепеном, све савршенијем, откривању Свете Тројице, аналогно времену човекове пријемчивости за то откровење. „Стари Завет је“, каже Светитељ, „јасно проповедао Оца и Сина нејасније. Нови Завет је открио Сина и указао на божанство Духа. Сада Дух обитава у нама, дајући нам јасније откровење о себи“ (Богословска слова 5, 26). То показује да време игра и те како велику улогу у тајни откровења Тројичног Бога и да заиста, по народној пословици, „све бива у своје време“, не само у космичком и људском животу, него и у домостроју божанског откривања пуноће Истине.

У Духу Светом пак ново и пуно време не разара и не уништава прошло и старо него га носи и садржи у себи и откривајући собом и у себи пуније Тајну, истовремено открива собом и тајну у њему сабраних прошлих времена и збивања у њима као и њихов пуни до тада скривени смисао. Тако се време обнавља и чува, никад не престајући да буде „наше време“. Јер да није било прошлих времена и догађаја не би било ни „пуноће времена“. У „наше време“ се уливају времена свих прошлих поколења, чинећи га пуним и садржајним и зрелим. Наше време без ношења у себи свих прошлих и долазећих времена, било би дрво без корена и плода, бесмислени трен у бесмисленом ништавилу. Управо то је оно што нам дарује и што нам открива тајна Оваплоћења и тајна силаска Духа Светога на дан Педесетнице: Саборнизирање свих времена и дана једним временом и једним Господњим Даном и обнављањем свих бића и догађаја једино новим под сунцем — Христом Богочовеком. „Где, све чиним ново“ (Откр. 21, 5).

3. Оваплоћење и изливање Духа Светог (Педесетница) представљају не само ново бесконачно пуније и савршеније откровење Бога него и кроз њега објављивање и стварање Цркве као нове твари у односу на дотадашњу творевину и дотадашњу заједницу изабраног Народа Божјег. Нова твар не разара и не негира стару него је обнавља и даје јој пуноћу. Сама пак творевина је по свом устројству и призивању еклисиална, тј. створена и призвана да постане Црква, као што је и човек створен од почетка као потенцијални Богочовек. Откуда та новина? Отуда што је од момента оваплоћења не више просто светотројична сила и енергија него сама Личност Бога Логоса постала унутарњи стожер човека и преко њега целокупне творевине. Тиме творевина и живот добијају нови неунитивни квалитет и својство, силом Духа Светога, као сведока Христовог вечног присуства, уводитеља у Његову истину, остваритеља у Њему неунитивне заједнице свих бића и твари, сабиратеља свих времена у једно Време — време Духа Светога, и свих дана у један незапазни Дан.

4. Од времена Педесетнице свако време и сва времена од настанка света, сви еони — векови, до краја света и века, постају силом

дејства и присуства Духа Светог, и њиме нам дарованог бесмртног памћења — *наше време*. Ово пак у буквалном смислу „наше време“ унапред нам одређено и омеђено (ср. Д. Ап. 17, 26), као наш историјски трен у коме живимо и за који ћемо дати одговора на Страшном Суду, тражи од нас да га „искупимо“ и испунимо, да га одгонетнемо и распознамо његове „знаке“, тј. да му дамо прави садржај и откријемо прави смисао. Но ништа од тога нећемо постићи не уградимо ли га органски у то шире саборно „наше време“, првенствено прошло а онда и будуће. Знаци нашег времена не могу бити одгонетнути ни прочитани без прихватања већ остварених одгонетки „знакова“ прошлих времена. Свако ново време има своје живо Предање које му претходи и без кога би било неразумљиво, као што би исто било несхватљиво и без онога што ће доћи после њега до краја века и у есхатону.

Наше време је наша животна шанса, оно нам је сведрагоцени дар Божји. Оно припада новом еону, веку започетом Христовим уласком у свет, и као сва древна света и велика времена и оно је подједнако „благопријатно време“ за спасење и за „узрастање у меру раста висине Христове“ присуством и дејством истог свуда-присутног и свеобухватног Духа Светог.

5. Тај опит и доживљај јединства и присутности прошлих времена и догађаја и „знакова“ у садашњем времену, као и доживљај истог животворног дејства Духа Божјег у збивањима садашњег тренутка нашег и нашег времена, као и у прошлим „златним“ вековима, најопипљивије и најдубље је посведочен и оприсутњен у *Св. евхаристији*. У Евхаристији творевина постаје оно нашта је призвана да буде — Црква; у њој се саборнизира и оцрквљује и само време. Њоме се разоткрива и потврђује да ако хоћемо истински да „искупимо“ наше време и да остваримо себе у њему, морамо га доживети не као неки исечак, независан од прошлости и будућности, самодовољан и у себе затворен, него као једну јединствену стварност и саборну садашњост, бремениту свевременом, оприсутњујући у њему све и сва, тј. преображавајући га од пролазног трена у *вековечное време Духа Светог*.

То евхаристијско заједништво и свејединство твари и временâ много је дубље и шире и више од природе и социолошке равни. Када би оно остајало само при тој равни било би неминовно осуђено на пропаст и распадање и кроз то на потпуно обесмишљење. Овде се ради о новој равни и пуноћи, равни еклисијалне заједнице и јединства заквашеног новим богочовечанским светодуховским квалитетом живота и постојања. То је нова раван слободе у Духу Светом од нужности и њеног слепила. На њој и време прераста у вечност, стичући дар божанске безграничности и стамености.

6. Да је и наше време заиста време Духа Светог то нам потврђује евхаристијско *виђење Светлости истините* („видесмо Светлост истиниту, примисмо Духа небескога“), на исти онај начин на који су је и Апостоли видели и доживели: на Тавору, у ломљењу хлеба на путу за Емаус, на дан силаска Светог Духа на њих. Уосталом, то је и нелажно обећање Христово („нећу вас оставити

саме“). Јер Дух истине који од Оца исходи и бива упућиван у свет, остаје са нама вавек (ср. Јн. 14, 16—17). Њиме је Исус пристан у нама и преко Њега „долази“ својима (Јн. 14, 18). Он „учи свему“ и подсећа на све што је Христос рекао (14, 26). Он, Дух истине, сведочи и нама о Христу „који све у свему испуњава“ (ср. 15, 26), Он „упућује у сву истину“ најављујући и оно што долази (ср. 16, 13). Он прославља Христа, јер од његовог узима и јавља нама, а његово је све што има и Отац (16, 15). Историјско-литургијско сећање на све што се збило ради нас и ради нашег спасења, сећање је Духом Светим, епиклетички присутним и међу нама као и међу онима пре нас. Њиме је присутно и Царство будућег века сада и овде. Као вечно присутан Дух сведочи и нашем духу да смо деца Божја (Рим. 8, 16), у сваком времену па и у нашем.

Зато речи Апостола Петра: „Дух славе и Дух Божји на вама почива“ (1 Петр. 4, 14) односе се исто тако и на нас и на наше време као и на оно време у које су изговорене. Отуда у Цркви нема „златних“ „сребрних“ и „гвоздених“ периода и времена. Од Духовдана свако време је подједнако „златно“, позлаћено једном за свагда Духом истине, само уколико има оних који желе да се „испуњују Духом“ (Еф. 5, 8), и који утврђују Духом Христовим унутарњег човека (Еф. 3, 6). И ми у нашем времену такође знамо да Христос борави у нама, од Духа који нам Он даде (1 Јн. 3, 24).

7. Дух Свети је дарован свима и сваком времену, па и нашем, али Га прима само Црква и они који су оцрковљени и учрковљени са свим што јесу и што имају, па и са својим временом. Зато с правом каже Св. Иринеј Лионски: „Где је Црква ту је Дух, где је Дух ту је Црква“ (Против јереси, 3, 24, 1, ПГ. 7, кол. 966ц). Као такав Дух Свети је једини прави критериј и провера не само времена и збивања у њима него и провера целокупног живота и свих структура како Цркве тако и света. У њему је сигурност вере али и једина могућа непогрешивост Цркве. Зато Владика Николај изражава основну истину православне гностиологије и еклисиологије кад каже: „Православни папа није смртни човек него Дух Божји“ (Владика Николај, Сабрана дела X, стр. 287). Њиме се разликују лажна времена и лажне вредности од правих у сваком времену и догађају па и у збивањима нашег времена. Њиме и само њиме је могуће разликовати лажне од правих духова, лажне од правих и здравих плодова у сваком па и у нашем времену.

8. Зашто је Свети Дух подарен у преизобиљу баш Цркви и зашто је управо њено време — време пуноће? Зато што се Дух даје једино слободи и слободном прихватању. Изобиље дарова Духа Божјег у било коме времену и Његово делотворно присуство зависи од мере отворености словесних бића и преко њих њиховог и њима датог времена за дејство Духа и од пријемчивости за Његову благодат. Црква је Црква, што значи — заједница Духа Светога, својом слободом. Она је најотвореније и најпријемчивије „место“ за деловање Духа Светог, зато је и њено време увек и време Духа Светог. А такво је и наше време чим постане њено време, тј. њоме испуњено и преображено. Отвореност и пријемчивост за Духа Светог су у самој њеној природи од момента Богооваплоћења.

Но та отвореност и пријемчивост за Духа Божјег својствена је, као што смо видели, Божјој творевини уопште и људској природи као таквој, све зависи од степена њене присности или отуђености (грехом) од истинске Светлости и Живота. Зато није никакво чудо што се и ван видљивих, тзв. канонских граница Цркве осећа дејство и присуство Духа Божјег, иако у много мањој мери. Јер „Дух дише (веје) где хоће и глас његов чујеш“ (Јн. 3, 8). По природи христолико људско биће и целокупна словесна творевина, као и богочежњива времена у којима се одвија њихова историја, уздишу у својим дубинама управо за радост, пуноћом и миром „у Духу Светом“, дарованом Цркви макар им Дух Свети био „непознат“ и безимен. Црквени Оци су осетили и признали ту богочежњивост и духопонесеност древним хеленским временима и у њима изнедреној хеленској мудрости и мудрољубљу. Следујући њиховом примеру и интуицији исто то осећамо и ми данас у овом нашем времену у свему ономе што је здраво и христочежњиво у њему и његовим стремљењима, као и у свим религијама, философијама, културама и покретима прошлим и садашњим.

9. Трагови Духа Божјег присутни су у целокупној људској историји, осећају се на свим временима, па и на овом нашем времену, схваћеном у ужем смислу, као времену нашег садашњег тренутка. Од времена пак почетка новог Еона, започетог оваплоћењем Бога Логоса и силаском Духа Светога, свет је једном за свагда заковашен *Црквом Божјом* и предокусио је есхатон Царства Божјег силом у њој присутног Духа Светог. Од тада па надаље време и свет не могу више никад бити оно што су некад били. Христос ушавши у свет и подаривши човеку и свету Духа Истине, донео је огањ с неба, са жељом да се он распламса у свеобухватни пожар, дајући тиме нове квалитете човеку, времену и творевини и отварајући им нове хоризонте. Он није донео „мир него мач“. Тај огњени мач је засекао до сржи костију бића и твари. Истовремено у Христу Бого-човеку је откривена и дата човеку и творевини њихова безмерна мера. Та мера је постала суд над свим што је несавршено у човеку као појединцу и као заједници, као и у целокупној творевини, нарочито *над делима* таме духа овога света.

После, дакле, доласка „пуноће временâ“, као Христове пуноће у Духу Светом, нико не може више у овом свету мислити нити живети онако као кад те пуноће није било. Отуда толико чежње и у прошлим и у нашем данашњем времену за савршеним знањем, за савршеним светом и човеком, за пуном истином и правдом, за новим савршеним друштвом, за савршеним опитним богопознањем. Чак је и свака историјска криза Цркве и њених структура подстицала и рабала нове чежње за долазећим „еоном Духа Светог“, за хиљадугодишњим срећним Царством. Од исчекивања скорог доласка Христовог апостолских времена, које је често прерастало у хиљазме и месијанизме разних врста, преко „трећег еона“ Јоакима од Фијоре, па све до најновијих месијанских исчекивања и покрета, свуда провела, иако не увек на исти начин и са истим духом (некад је то бекство из реалне историје и њених распећа некад опет утопија), чежња за нечим савршенијим и за нечим новим.

Посматрано у том и таквом контексту и ово наше данашње време је — многоочекивано време. У њега су уложене огромне наде и утрошена огромна енергија, нарочито последњих векова. Веома су бројне утопије, почев од оних религиозно-мистичних до епистимо-лошких (идеја Хусерлова извесности) и социјалних, које су ницале кроз векове и ничу на тлу управо Хришћанством заквашене савремене културе и цивилизације, ширећи се на све четири стране света. Тако је и наше време постало за многе *ново доба*, или ново време Духа, очекивано као „земља обећана“ и као време утехе, мира и благостања. То исчекивање је често толико било силно да се по речима Жан Бијеа претварало у неку врсту „неразумног и блаженог оптимизма“, нарочито у првој половини нашег века. Многи су живели (а и данас понегде живе) у уверењу да је то *ново време* толико близу да треба уложити само последњи напор да се оно оствари и да остане у нама и са нама — за свагда. Сетимо се само социјалних покрета с краја прошлог и почетка овог века (на пример, марксизам) који су у једном моменту повукли за собом милионске масе. Дубока је и жеђ нашег времена за социјалном правдом као и борба против друштвених неправди, сиромаштва и беде. Изузетно је развијена осетљивост за човекову личност и њено достојанство, осетљивост за човечност и тзв. хуманизацију људских односа и друштвених структура.

Очевидно, свет и човек не могу више никад бити оно што су некад били, пре Христовог доласка, и то управо због тајанственог и невидљивог присуства и дејства Духа Светог сада и овде у животу данашњег света и човека. Но, такође се не сме превидети ни мрачна страна, демонска, тзв. нових наших времена. Чињеница је да је тај велики немир новијих времена и чежња за правим човеком, истинским вредностима и савршеном људском заједницом, прожет често и испуњен некаквим мрачним Духом, титанско-демонским духом разарања, уништења и самоуништења. Све у име човека и човечности он се поиграва и са човеком и са његовом тугом за правом човечношћу и савршеним заједништвом. Отуда није чудо што далеки Исток (и не само он), говори о нашем времену не као о времену Духа Светог него као о *кали-југи*, мрачном добу и добу „звери“, у коме дух овога света, у суштини антихристовски дух, покушава да се прикаже као Дух Свети.

Признајући дакле и осећајући наше време као време Духа Светога у горе наведеном смислу, не смомо изгубити из вида да у „знаке“ нашег времена које треба разазнавати треба напоредо са дубоком и истинском жеђу за Духом истине разазнати и присуство Духа лажи у њему као најстрашније профанације Светог Духа. И као што се Свети Дух и његово дејство по плодовима познаје, тако се и Дух лажи разазнаје по делима таме.

Светлост и мрак, Бог и Мамон, и даље се укрштају у људском срцу и човековом времену, па и овом нашем. У томе је трагизам не само прошлих него и овог нашег времена. Управо зато што је време Духа Светога оно је и време Крста и распећа, време ерупције мрака и насиља и самоубилачке жеђи човекове, али и време које не губи радост живљења и наду спасења, и то баш зато што је оно једном за свагда органски урасло и постало — време Духа Светога.

Др Франц Оражем, Љубљана

РАЗЛИКОВАЊЕ ДУХОВА У САВРЕМЕНИМ ЗБИВАЊИМА

Од првих Духовских празника до данашњих дана хришћанство представља један велики духовни покрет, у коме Дух Свети навешћује и остварује Божје дело спасења. Сваки члан те заједнице спасења има свој дар Духа Светога како би заједница могла постизати свој циљ. Развитак света није препуштен случајности, већ се у њему очитује и одвија нама непознати наум Божји. Знамо за његову општу окренутост хвалом узвишеном Христу, новим небесима и новој земљи. Ми људи можемо бити неверни науку Божјем. Оно што ми својом невером искваримо, Дух Свети исправља својим особеним харизматским посредовањем и усмерава на прави пут. Када хоће да у Цркви покрене или поново оживи ствар која је посебно значајна за одређено доба и која може утицати на целокупни будући ток верског живота, Дух Свети више људи истовремено дарива харизмама. Тако отпочиње одређени духовни покрет, односно наступ снажније спасење збивања. То се може у исто време догодити у разним деловима света, јер Дух провејава где хоће. (Јован 3, 8).

Унутар хришћанства присутно је, посебно у задњих неколико деценија, мноштво различитих збивања, било то у облику духовних покрета, духовних токова, било да су у питању обновитељски покушаји појединачних личности. Сви се они, обично, позивају на то да делују на подстицај и под вођством Духа Светога. Али ипак нас разнолики обновитељски подухвати и процеси наводе на размишљања и просуђивања, јесу ли они заиста изворни, то јест дело Духа Светога или су сумњиви и погрешни, јер их рађа искувише човечански дух. На такву трезвеност и разумно расуђивање упућује нас већ само Христово упозорење „чувајте се лажних пророка, који вам долазе у овчијем руху, а изнутра су прождрљиви вукови. Познаћете их по њиховим плодовима“. (Мат 7, 15—16). И апостол Јован је забринут и пита се да ли његови верници можда не умеју да разликују Божје учење од оног ђаволовог па их стога упозорава: „Најдражи, немојте веровати сваком духу већ духове искушавајте јесу ли од Бога, јер много је лажних пророка отишло у свет“ (I Јов. 4, 1). И доцније су се у хришћанским заједницама збивали догађаји чије порекло нипошто не можемо приписивати Духу Светога макар се то итекако упорно тврдило. Потсетимо се само како су, рецимо францевачки спиритуалисти, названи фратичели под утицајем цистерцијанског опата Јоахима де Фриоре позивајући се на Духа Светога, навешћивали и Његово краљевство а познато је како су завршили.

Пошто су се такви случајеви, у овим или оним својим облицима, догађали готово увек, није ни мало необично што су се већ

на самим почецима хришћанства црквени писци удубљивали у тај проблем и научавали како можемо спознати деловање Духа Светога и разлучити га од дела човековог или дела неког другог духа. Ту науку развили су и усавршили источни црквени оци, као и други оснивачи монашког живота. У средњем веку опширније су писали о томе св. Бернард, Бернардин Сијенски, Герсом и други. Доцније се на овом подручју нарочито истакао Игнације Лојола. Ови писци, додуше, говоре пре свега о разликовању духова у духовном животу људи као поједанаца. Али све нам то указује да морамо бити и у целокупном хришћанском збивању у том погледу пажљиви, и да морамо настојати да спознамо шта јесте истински плод Духа Светога, а шта није. Разликовање духова зацело је веома деликатна ствар, јер деловање духа тешко запажамо, будући да Дух Свети редовно не говори човеку непосредно, већ на различите друге начине утиче на његов разум, вољу и осећање. Расуђивати, односно утврђивати деловање доброг или лошег духа може по околностима, поготово по плодовима. Тако нам препоручује и Христос: „Спознаћете их по њиховим плодовима“ (Мт. 7, 16). А зато потребни су неки знаци и критеријуми.

Споменимо неке критеријуме који нам помажу да спознамо или барем наслутимо који то дух побуђује једно збивање у хришћанској заједници. Знам да тиме нећемо исцрпсти све критеријуме који би могли доћи у обзир за разазнавање духова.

1. Плодови — добро или лоше деловање утврђује се по плодовима. На то упозорава посебно апостол Павле. „Очита су дела плоти: разузданост, безобразност... Плодови духа су..." (Гал. 5, 19—22).

2. Заједништво — изворни дарови Духа Светога су они који граде Цркву. „И ви који чезнете за даровима духа..." (1 Кор. 14, 12). Нарочито су изузетни дарови они који су дати за добро Цркве — заједнице. То можда још посебно важи за дар пророчанства, који с једне стране, ствара мир, сигурност, поверење, а с друге, храброст, неустрашивост, спремност на смеле подухвате, а све је то ипак у служби унутрашњег подизања целокупне заједнице (Цркве). Стога ту нема места разним странкама, струјама, међусобно сукобљеним сектама.

3. Моћи и немоћи — деловање Духа Светога исказује се у унутрашњој снази као што су то: спремност за дело, неустрашивост у извршавању свога послања (задатка), мирно подношење неразумевања, противљења па и прогањања. Ове карактеристике су толико изворније и упечатљивије, уколико јаче надмашују немоћ и слабост верника. „Снага се у слабости усавршава“ (2 Кор. 12, 9).

4. Непосредност Божја — знамење деловања Бога и његовог позива јесте спремност да се учи у свему као и свест да нисмо у поседу потпуне истине, већ само на путу ка њој, с једне стране Бог даје извесну унутрашњу сигурност за одређени задатак и послање,

а с друге, то послање и извршавање задатка мора бити и искушавање заједнице верника, при чему се носиоци тога послања, услед искушавања, не смеју осећати утроженима.

5. Братска заједница — то је веома значајан и поуздан критеријум који разоткрива знамење присутности Духа Светога. „Божја љубав изливена у наша срца по Духу Светом... који нам је дан“ (Рим. 5, 5). Дух Свети наводи све људе да целим својим срцем воле Бога и ближњег свога. Љубав је дар, а уједно и плод Духа Светога. Љубав која је дар Духа Светог није безобзирна, она не тражи своје, не мисли на зло, све схвата и оправдава, све подноси (упор. 1 Кор. 13, 4—6). Таква љубав подстиче хришћане на поштовање људи чија су уверења другачија и људи који имају другачије полање или харизму, јер су они свесни да све чини један те исти Дух, који свакоме удељује како он хоће (упор. 1 Кор. 12, 11).

6. Исус је Господ — највиши критеријум за разликовање јесте, међутим, какав лични однос неко има према Христу. „Нико ко говори у духу Божјем...“ (1 Кор. 12, 3). Зацело овде није у питању пуко изговарање речи, већ интимно (људско) опредељивање за Христа у чврстој животної вери и несебичној љубави, што је, међутим, могуће само уз помоћ милости Божје, тј. по делању Духа Светога.

7. Отвореност за раст хришћанског живота — хришћански живот јесте непрестано, дуготрајно растење. Духовна кретања и разне заједнице морају уважавати динамизам и законитости раста духовног живота. Хришћанин редовно напредује у духовном животу, без већих духовних скокова, а још мање прескока. Изненадна „чудесна“ преобраћења, која се ређају у непрекинutom низу у некој заједници, а ни њихово разглашавање, нису нека знамења тихог делања Духа Светога.

8. Различити путеви до светости — за нека савремена кретања и заједнице карактеристично је да се затварају и апсолутизују своја искуства као једино правилна и испуњива. Такво ускогрудно униформисање хришћанског живота у потпуној је супротности са теологијом спасења и деловања Духа Светога, који у свом безграничном богатству удељује различите дарове, како већ он хоће (упор. 1 Кор. 12, 4—11). Сетимо се само кад су у питању разлике у остварењу хришћанског живота, пете главе догматске конституције II Ватиканског концила. У различитим врстама живота и у различитим дужностима негују једну светост сви које води Дух Божји и који, послушни Очевој гласу и клањајући се Богу Оцу у духу и истини, следе Христа сиромашног, смерног и оптерећеног крстом, да би постали учесници његове славе. Сваки према својим даровима и службама мора без оклевања ићи путем живе вере која буди наду и делује по љубави.

9. Јединство — Дух Свети, који је Дух истине и љубави, јесте извор здружености и јединства у свакој Цркви и за све Цркве, за

појединца и све вернике заједно. Тамо где је Дух Свети на делу и где људи не ометају његово деловање, он увек поспешује једнодушност у срцима и мислима, јача осећај братства и непрестано буди и разгорева љубав међу верницима, упркос њиховој различитости. Христос је, наиме, тиме што је подарио Духа Светога, своју браћу и сестре, позване од свих народа, на тајанствен начин учинио својим тајанственим телом (упор. Ц. 7).

То су неки критеријуми који нам, сви заједно боље него да се сагледавају одвојено, помажу у спознавању шта је то у данашњим разноликим и богатим збивањима, оно што надахњује и води Дух Свети, а шта је дело неког другог духа.

КАРИЗМАТИЧКИ ПОКРЕТИ НАШЕГ ВРЕМЕНА

Задана тема прелази оквире Цркве и кршћанства, па тиме и оквире једног петнаестминутног приопћења. Присиљен сам стога тек у форми прегледа приказати каризматичке покрете нашег времена.

У први мах чини се да каризматички покрети могу постојати само у Цркви. *Каризма* је наиме способност коју Дух Свети дарује вјернику да би га оспособио за изградњу Цркве. (Каризма, стога, не чини човјека особно светим, него корисним за друге.) Но, будући да је један Бог, од којег долази свако добро, онда су све каризме и способности од њега, како кршћанске тако опће религијске, па и атеистичке.

Чињеница је да изван кршћанства постоје надарени људи, визионари који су започели покрете на било којем подручју. Будући да Бог контролира зло у свијету, можемо рећи да и изванцрквена, па и деструктивна каризма, стоји под његовом контролом.

С друге стране спасење по Христу разлијева се из Цркве на све народе па су тако и црквене каризме, барем принципијелно, могуће у свим религијама па и у атеизму. Присјетимо се само како су се апостоли тужили Исусу да неки човјек лијечи у Исусово име, а да не иде с њима.

Сигурно је да није сваки зачетник неког покрета одмах каризматик у позитивном смислу. Одређена способност, наоко каризматичка, може доћи и од злих духова. Таквих случајева има у тзв. шаманизму. Стога је за разликовање покрета и каризматика потребно имати дар разликовања духова.

Овдје ћемо разликовати каризму у ужем смислу и каризму у ширем смислу ријечи. У ужем смислу ријечи мислимо на црквену каризму коју Дух Свети даје на изградњу Цркве. Каризме, пак, у ширем смислу јесу свјетовне и религијске.

Покрет је неструктурирано, људски неконтролирано гибање. Налази се у свим структурама, а сам није структуриран, или је тек ограничено организиран и структуриран.

Сваки покрет у свијету и Цркви знак је времена преко којег Дух Свети учи и усмјерује Цркву. Исус је оштро прекоррио Жидове што нису препознали знакове свога времена, па стога ни њега. Свако гибање је знак времена и стога барем индиректно каризматско у позитивном смислу. Такви покрети могу никнути спонтано или могу имати каризматског зачетника.

Важно је разликовати каризме од каризматског дјеловања. Каризма улази у каризматско дјеловање, али не само она. Каризматско дјеловање наиме укључује и наравне дарове и таленте (усп. *Kleines theologischeses Wörterbuch*, стр. 62; F. Sullivan, Каризма и

каризматска обнова, 1984, стр. 14). Ово сматрам важном претпоставком да би се разумјело каризматско дјеловање у некршћанским покретима. Осим тога, сјетимо се да је теологија разликовала тијело Цркве од душе Цркве. У тијелу Цркве су сви они који су крштени водом. У души Цркве би пак били они који имају директно или индиректно крст жеље и које Карл Рахнер назива „анонимним кршћанима“. Потребно је још додати да Бог све изводи на добро па тако и негативне покрете који су у свијету.

Као што смо каризме, тако и каризматске покрете можемо подијелити у свјетовне, религијске и кршћанске.

Каризматске покрете проматрамо од прилике у раздобљу после другог свјетског рата или барем после II ватиканског сабора.

I СВЈЕТОВНИ ПОКРЕТИ

1. Међу најснажније покрете у свјетовном смислу морамо убројити *знаност*. Она је у многоме преокренула лице земље и измјенила живот човјека.

2. Велик и снажан, такођер, јест *покрет за ослобођење народа од колонијализма, расизма и сличних поробљавања*.

3. На социјално-политичком подручју један од највећих покрета нашег времена јест *марксизам* који је прекројио ред многих нација. Он је револуционарни покрет и готово увијек ношен неком снажном личношћу.

4. Године 1968. избила је, најприје у Француској, а онда на свим свеучилиштима свијета, *студентска револуција* инспирирана филозофијом Х. Маркуза. Циљ јој је био штрајковима, манифестацијама, па и борбом, срушити свијет тлачења, ратова и неправди. Повјеровало се да ће тај начин борбе бити јачи од оружја, новца и закона који привилегирају једне, а понизују друге. Покрет је, међутим, био брзо угушен.

5. *Хипици*, тзв. покрет дјеце цвијећа, био је покушај младих да се рату, те економском и војном надметању супротстави љубав, разумијевање и мир. Млади су напуштали домове, свеучилишта и радна мјеста и стварали своје специфичне заједнице. „Ставите цвијеће на ваше топове“ — била је њихова пјесма. Дрога и секс најприје су пригушили, а онда и угушили тај покрет.

6. Особито снажан био је покрет за ослобођење *ненасилном борбом*. У том покрету биле су велике каризматске личности: Мартин Лутер Кинг, Ганди, бискуп Камара и други.

II РЕЛИГИЈСКИ ПОКРЕТИ

Док међу свјетовне покрете убрајамо оне, који су започети и вођени свјетовним, лаичким, секуларним мотивима и људима, дотле у религијске покрете убрајамо оне, који су започети религијским идејама, имају религијске циљеве и започети су и вођени људима

изразито религијски усмјеренима. У нашем времену они су се појавили свугдје у свијету и посебно на Западу. Ево главних од њих:

1. *ТМ* — Трансцендентална медитација — се појавила под именом „психичка релаксација“. Оснивач је Махариши Махеш Јоги. Циљ је достићи трансцендентално сазнање и постићи стваралачки дух који мијења човјека и доводи до мира и благостања. Говори се и о феномену левитације — лебдења у зраку, као посљедице медитирања. Сматра се да преко милијун Американаца припада том покрету.

2. „*Divine Light Mission*“ — божанска мисија свјетла. Оснивач Гурӯ Махараџ Ци. Медитацијом се у том покрету тежи за доживљајем мира, нектара, свјетлости. Покрет је имао око педесет тисућа присталица, али је због унутарњих трвења брзо запао у кризу. Циљ покрета је упознати тко је човјек, да се нађе мир и савршена опуштеност у Гурӯу. Он себе сматра живућим савршеним учитељем нашег времена и каже да је једнако важан као Буда, Кришна, Исус или Мухамед који су у своје вријеме били савршени учитељи. Његови поклоници сматрају директном инкарнацијом Бога. Божанско се налази у сваком човјеку и то божанско он наводно својим ученицима показује у облику божанског свјетла. Та свјетлост се добива медитацијом.

3. „*Интернационално друштво за Кришна-свијест*“ је основао 1966. у Њујорку Свами Брабупада, који је 1965. дошао из Индије да би свијету донио Кришна-свијест. Његови поклоници су углавном младеж из великих градова. Своју мисију Брабупада почиње тако да људе учи мантру „Харе Кришна“. Тко приступи Интернационалном друштву за Кришна-свијест мијења радикално свој живот. Напушта родитељску кућу и своје звање, школу и пријатеље и добива ново Кришна име, што значи да потпуно припада Кришна-свијести. Темељна заповијед је вегетаријанство. Припадници тога друштва живе без посједа у тзв. храмовима, а то су обично станови или виле. Дан пролази у томе да пјевају непрестано: „Харе Кришна!“ Свијест Кришна је знаност о уприсутњавању Бога. Читав живот друштва схваћа се као служба Божја.

4. „*Дјеца Божја*“ — „*Children of God*“ или „Заједница дјеце Божје“ најнеобичнији је религијски покрет. Међу њима се мијеша кришћанска вањштина с астрологијом, објавама њиховог пророка и причама из „Тисућу и једне ноћи“ или причом „Алиса у земљи чуда“. Они проповиједају преокрет система, револуционарни секс и библијски фундаментализам. Оснивач им је Давид Мојсије или Давид Берг, Американац поријеклом из Шведске. Он захтијева да се одбаце све друге религије. „Дјеца Божја“ дан проводе у сталној активности и молитви, одлазе на тргове и улице, такође у куће гдје живе људи заједно и на велике црквене приредбе да би ту пјесмама, мелодијама и веселим начином живота врбовали људе за себе.

5. „Црква за сједињење“ је покрет који је основао Санг Минг Мун, Корејац. Он се прогласио Месијом, да би читав свијет ујединио, како свијет религија тако и свијет привреде, знаности и културе. Они који приступе овом покрету морају се одлучити да напусте школу, обитељ, посао, и морају се потпуно посветити задацима овог покрета. Мун каже да је он нашао начин како да се победи ђаво и зло у свијету.

6. „Теозофија и антропозофија“ јесу покрети који данас привлаче прилично младих људи. То је синкретизам свих религија и кршћанства. Двије су разине покрета. Једна је разина лијечничко умijeће, нека врста хомеопатије, другим ријечима, природно лијечење човјека. Друга разина је религијска. Наук њихов се састоји од мјешавине кршћанства, будистичке и хиндуистичке религије, па и ислама. Циљ је доћи до знања и сазнања, што је све особито било присутно у обновитељу антропозофије Штајнеру, али не мање, тако-бер, у госпођи Блаватски, обновитељу теозофије.

7. „Духовно лијечење“ је покрет који је основао Масахару Танигучи, Јапанац. Има око милијун присталица. Циљ је покрета оздравити човјека духовно, душевно и тјелесно. А то се постиже наводно тиме да се вјерује у оздрављење помоћу духа у себи. Према свим религијама човјек је дијете Божје и у себи носи божанске снаге. Када се он сједини с тим снагама, када их постане свјестан, тада се догађају оздрављења, сматрају они. Говоре о оздрављењима рака па и свих других великих болести како тјелесних тако и психичких.

8. „Исламски фундаменталистички покрет“. По читавом политичком свијету данас се чује о покрету и при томе се спомиње име имама Хомеинија. Покрет је особито потакла шиитска секта унутар ислама. Шиити су увијек били трагична муслиманска секта, непризната и у мањини. Одатле се може разумјети велико одушевљење за Хомеинија, а и велики фанатизам, као и осветољубива прљобост припадника тог покрета који се на свим меридијанима, међу муслиманима, више или мање запажа. Он показује и неке елементе суфизма, исламске мистике и аскезе.

9. Међу покретима у Јапану најпознатији је „Сока Гакхаи“. То је лаичка организација. Циљ јој је есхатолошки и оптимистички. У себи садржи монашки наук аскезе. Сматра се новом религијом и иде за лијечењем људи. Жели се постићи савршена слобода човјека и получити нека врста свјетског месијанизма.

10. „Зен — будизам“ — подријетлом из Јапана. Освојио је Америку и многе дијелове Европе. Особито је раширен међу пјесницима, умјетницима и поклоницима бит и рок културе. Попут хипика они воле путовати, љубе природу, траже мир. А то постижу специјалном методом медитације која се зове „Заен“. Своју раширеност покрет захваљује пјеснику и психологу Сузукију, који је написао мноштво књига, а неке су преведене и на наш језик.

11. *Разни покрети у Африци* се јављају, како кршћански тако и синкретистички. Тако је познато да се у Јужној Сахари налази пет тисућа различитих група кршћанске оријентације, које су настале неовисно о мисијским Црквама. Такве религиозне скупштине настају и по исламском надахнућу. Тешко је процијенити колико људи припада тим религиозним групама, али је сигурно да је у последњих стотину година то у Африци јединствен феномен афричке повијести.

12. Међу синкретистичким покретима у Африци постоји *покрет миленаристичког типа*, који се оружјем бори против колонијалних власти. Други се радије враћају ритуалима и симболима предака. Зазивају своје претке да дођу и захвате међу њима на наднаравни начин. Многи се од њих желе вратити начину живота својих предака. А то значи да се желе вратити на разне праксе татања, враћања и чаробњаштва.

13. Осим њих настају у Африци тзв. *духовне цркве*. То су пророчки покрети. Њихови чланови су прије припадали или некој западној Цркви или афричким религијама. На неки мистериозан начин неки од оснивача тих покрета постаје болестан, као да је опсједнут од ђавла. Сви вјерују да ће умријети. Он је међутим наводно однесен у небо и постаје Иван Крститељ или један од пророка или чак као Исус. Носи уз себе Библију, облачи бијело одијело и држи штап у руци. Да је заиста оно што о себи тврди, он потврђује тиме што очитује снагу духа која у њему дјелује: чини чудеса и оздравља људе. Тај покрет наглашава да црни пророци морају бити за црне Африканце. Те су цркве препуне духовних и традиционалних исцјелитеља. Осим лијечења, веома важну улогу игра и литургија која је у центру њиховог живота. Вјерују да се кроз литургију Бог објављује како у Библији тако и у визијама и на лицу пророка, који је ту присутан. Људи одговарају на пророчке ријечи пјескањем, пјевањем, што одговара афричком менталитету.

14. „Хасидизам“ је покрет настао међу исељеним Жидовима. Започео је негдје у 18. стољећу у хебрејским заједницама у Источној Европи, посебно у Пољској. „Хасид“ значи побожан. Многи га успоређују с кршћанским пијететизмом. Оснивач покрета је Израел бен Елиезер у 18. стољећу који је био снажан каризматик, велики исцјелитељ и пророк. Насупрот легализму и рабинском формализму, хасидизам наглашава нужност да се оживи вјера вјерника, а вјеру сматрају тијесним односом са божанством чија се присутност открива у свему што постоји. Хасидизам не жели реформирати вјеру, него вјерника. Карактеристике тог покрета нису прихваћене од службеног јудаизма. Унатош опозицијама одржао се до нашег вијека и данас се сматра веома значајним за поновно оживљавање вјере и једним од најбољих и најдубљих покрета које је хебреизам могао произвести. С друге стране то је једини покрет који је унатош опозиције службеног хебреизма остао у оквирима службеног јудаизма.

III КРШЋАНСКИ ПОКРЕТИ

Кад су знаност и марксизам били на врхунцу моћи и развоја, јавила се у кршћанству „теологија мртвог Бога“. Атеизам и секуларизација су навели неке теологе да говоре о Божјој смрти у свијету. „Теологија Божје смрти“ још није успјела „сахранити мртвог Бога“, кад је у кршћанству одјекнуо повик: „Доби Господине Исусе!“ и „Бог постоји, ја сам га сусрео“ (Фросар). Најприје се јавила „Исусова револуција“ младих у којој су се окупљали на молитве, куповали земљишта гдје су живјели у заједницама, чисто и побожно. Кад се већ помислило да је то само мода и кратки хит, јавио се неопентекостализам, а с тиме и каризматски покрет у библијском смислу. Почети овог покрета у Католичкој Цркви леже у концилској обнови II Ватиканума и у молитви Ивана XXIII — „обнови догађаје првих Духова“.

1. *Пентекостализам* је настао почетком овог столећа. У једној кући у Топеки (Канзас), методистички пастор Пархем основао је школу за студиј Библије. Он и његови студенти били су изазвани контрастом између суморности у савременој Цркви и живахношћу у Првој Цркви описаној у Дјелима апостолским. На том ступњу истраживања пастор Пархем је организовао за Нову годину 1901. молитвено бдјење. Тада је студентика Агнес осјетила силан потицај да затражи полагање руку, с накомом да прими дар Духа Светога. „То је било као да ријеке живе воде теку из мога бића“, рекла је Агнес. Она је тада проговорила непознатим језиком. Дар језика се проширио и на остале чланове групе. Пентекостализам се почео развијати послије у два правца: један се организирао у Цркву, а други је чувао карактер неформалности и ширио се углавном усменом комуникацијом, особито у Латинској Америци и Африци. Пентекостализам броји данас до 15 милијуна присташа, 2 милијуна у САД са 35 разних назива. У Латинској Америци представљају иза католика најбројнију кршћанску групу. А у Скандинавији су најкомпактнија група иза службених Цркава. У Италији сачињавају 2/3 протестаната.

2. *Неопентекостализам* се зове оживљавање истог искуства у најтрадиционалнијим кршћанским конфесијама: у епископалној 1958. године, у лутеранској 1962, презбитеријанској и католичкој 1967. године.

3. *Католички каризматички покрет* данас је проширен у стотињак земаља. Настао је 1967. године на свеучилишту Дјукјесен у Питсбургу на иницијативу отаца Духа Светога. У коловозу 1966. године отишли су професори и лаици тог свеучилишта на конгрес Курсиља. Хтјели су пронаћи вјерски динамизам који недостаје њиховој великодушности у раду у Цркви и то у питањима литургије, екуменизма и апостолата. Прочитали су књигу „На живот и смрт“ Дејвида Вилкерсона и то их је потакло да вјерују да се може добити и снажнија објава Духа. Питали су се: како? Одговор је био 21.

поглавље Дјела апостолских: Дух Свети. Оно што нису нашли у Курсиљу, налазе у Дјелима апостолским: Библија, Дух Свети и каризме. И они два мјесеца моле и размјењују искуства. У међувремену су прочитали и другу пентекосталну књигу Ј. Шерила, „Говоре другим језицима“, гдје се практички говори о путовима искуства Духа. У јесен исте године 1966. састају се на духовну обнову. Средишња тачка је била рецитирање химна „Доћи Душе Пресвети“. Иза тога се сусрећу с пентекосталцима, 13. сијечња. Они сљедећег тједна полажу руке на двојицу са овеучилишта Дјукјесн и ови су доживјели нутарње освјежење и обнову Духа. Ова двојица се састају 19. вељаче 1967. године с тридесетак студената и професора на свеучилишту Дјукјесн. Сви доживљавају обраћење и захваљују Богу и језицима. Доносе ту новост другима. Међутим, исти догађај се догодио на свеучилишту Нотр-Дам за викенда 4. и 5. ожујка. То је било као спонтана експлозија. Отада ширење католичког каризматичког покрета иде геометријском прогресијом како показује број судионика на годишњим састанцима: 1967. године 90 студената, након 3 године 1.300 студената, након 4 године 30.000 студената, 1975. године 2 до 4 милијуна судионика. Сматра се да је у Америци у додир с покретом дошло 3 милијуна тамошњих католика. Каризматски покрет очитује се снажним доживљајем који се назива „крштење у Духу“. То је доживљај сличан ономе који описују апостоли у Дјелима апостолским. Доживљај има два аспекта: нутарњи преображај који означава излијевање Духа и активност каризме која се зове излијевање дарова Духа Светога на службу Цркви. Живот тих људи се промијенио. Постали су активни чланови Цркве. Отада воле молити и читати Свето писмо, окупљати се на молитвене састанке. Очитују посебне каризме као гласолалију, оздрављење, пророчки дар, дар мудрости, дар проучавања, дар чудеса, дар изгона злих духова. Од стране службене хијерархије покрет је прихваћен. Папа Павао VI и садашњи папа Иван Павао II, означили су покрет као добро дошао с одређеним опрезностима. Папе особито наглашавају здрав науку као темељ покрета.

4. *Обнова у Духу* је једна врста семинара којим се човјек доводи до нутарњег обраћења и очитовања присутности Духа Светога. На тај се начин обнавља Црква. То је заправо начин ширења каризматског покрета у Католичкој Цркви.

5. *Молитвене скупине* иду за тим да унутар жупа и заједница буду квасац обнове Цркве у Духу Светом. Таквих скупина има особито у Африци. У 7 земаља Источне Африке рачуна се да у Католичкој Цркви има око 10.000 таквих малих молитвених заједница, које се састају по кућама, читају Свето писмо, моле и проводе Еванђеље у свој свакодневни живот. Свака скупина броји двадесетак и више чланова. Најзначајнија ознака тих заједница јест у изравном укључивању лаика у црквени живот. Лаици су укључени у катехезу, литургију, те пасторално дјеловање. Осим у Африци такве молитвене заједнице цвату и у свим западноевропским земљама, као и земљама источне Европе и код нас.

6. *Фоколарини* су настали у Италији, у Тренту 1943. године. Оснивач је Кјара Лубич. Циљ им је живјети Еванђеље у свакидашњем животу у заједници истомишљеника.

7. *Курсио* је кратки навјештај битних истина кришћанске вјере. Основни течај траје три дана, а након тога се састају мјесечно и годишње.

8. *Медитације*. На онима који су прошли течај медитације запажа се духовна промјена, жеља за молитвом, практикурање сакрамената, читање Светог писма, али и психичко и физичко побољшање здравља.

9. *Семинари за евангелизацију Цркве*. Настали су као складно уклапање медитација, молитвених група и обнове у Духу. Подлога за такве семинаре су документи последњих папа и посебно обредник „Иницијација — Ред приступа одраслих у кришћанство“ (Загреб, 1974. године). Семинар траје четири дана, према подјели катекумената за одрасле у обреднику на четири раздобља. Семинар тачно слиједи одредбе тог обредника и то примјењује на крштене вјернике, али који још требају евангелизације како то тражи документ Ивана Павла II. „*Catechesi Tradendae*“. Рад се одвија кроз медитације, катехезе, молитве, свједочење и еухаристију. На онима који су судјеловали на таквим семинарима запажа се снажна духовна промјена живота, практикурање вјере, свагдашња молитва, потреба за новим спознајама на подручју вјере, читање Светог писма и снажно искуство Божје присутности у животу, као и способност за свједочење. Циљ таквог семинара јест свјесно прихватити своје крштење, примити Божју снагу и оспособити вјернике да искуство сусрета са живим Богом пренесу у живот и на друге.

10. *Неокатекумени*. Рад се одвија на темељу прикладних катехеза и добро организованих еухаристија. И свећеници и лаици судионици одушевљени су добро сроченим катехезама, захтјевом за обраћењем и живим доживљеним еухаристијама. Рад траје осам година. Запажа се потреба за продубљењем молитвом. У овај рад су укључени свећеници и лаици.

11. *Брачни викенди* — у Америци им је и домовина. Преко викенда окупе се брачни парови те преко предавања, рада у скупинама, разговора и писама налазе пут до продубљивања брачне љубави или до обнове нарушеног брака.

12. *Обитељске молитве* — настоје се посвуда увести. Модели су од мољења крунице до предложених образаца и спонтане молитве. Неке обитељи чине то кад су навечер на окупку, уз запаљену свијећу, пошто прочитају одломак из Светог писма, тако да сви спонтано кажу своје молитве.

13. *Свећенички маријански покрет* темељи се на приватним објавама једног свећеника из Италије, а записане су у књижици

која је преведена и на хрватски језик, „Марија својим предрагим свећеницима“. На повременим састанцима одржи се предавање, затим измоле три крунице, и разговара. Испочетка је био значајан одазив свећеника и бискупа. Покрет се у нас подржава преко припадника редовника монфорганаца.

14. *Пучке мисије* познате су у нас већ дуго времена као врло погодан начин за обнову жупе. Код нас су их већином држали исусовци, а данас то чине и други редовници као и вањски свећеници. Кроз тједан дана проповиједања се, ујутро и увечер, настоји продубити жеља за нутарњим обраћењем. Осим опћих темељних проповиједи држе се и сталешке поуке за појединачне узрасте и звања. Врхунац је заједничка и темељна исповијед, еухаристија и процесија с крижем на којему се запише година одржаних мисија, да вјернике подсећа на дане обраћења и доживљаје вјере у мисијама. Одржавају се према потреби у појединој жупи или након одређеног временског раздобља.

15. *Екуменизам* је покрет који је започео већ прије II ватиканског сабора. Особити каризматски вође су му били кардинал Беа, те посебно папа Иван XXIII. Иде за тим да испуни Исусову заповијед да сви буду једно.

16. *Покрет Тезе* — је екуменска заједница коју је основао Р. Шуц, а окупуља младе кршћане свих деноминација покрећући међу њима тзв. концил младих, чији је циљ уједињење свих цркава и кршћана.

17. *Литургијска обнова* — започела је у Католичкој Цркви још за папе Павла XII, а завршена је након II ватиканског сабора. Њоме се хтјело литургијска славља приближити разумијевању народа.

18. *Монашки живот* — покрет познат под именом „самостан на неко вријеме“. Лаици могу отићи на мјесец два дана и живјети с монасима њихову регулу, да би се након такве обнове вратили у живот да тамо свједоче Божје краљевство ојачано у срцу.

19. *Молитва срца* — молитвени покрет потакнут књигом „Искрена приповиједања једног руског ходочасника“ у којој се разглаба како се молитвом „Господине Исусе Крсте, смилуј се мени грешнику“, стално у срцу понављаном, долази до искуства вјере. То је молитва научена од руских и уопће источних монаха.

20. *Богомољци* — је молитвени покрет у Српској православној Цркви који је започео двадесетих година овог столећа, никао је спонтано у народу а онда га је правилно усмјерио владика Велимировић. Данас су плодни и на подручју издавачке дјелатности.

21. *„Жидови за Исуса“* — покрет међу Жидовима да се призна Исус обећаним Месијом.

22. *Хашивах* — Повратак — такођер покрет међу Жидовима који првенствено иде за тим да се Жидови врате у Израел, а онда такођер да признају Исуса Месијом. Оснивач покрета и главни вођа је др Х. Хилел Голдберг. По молитви Исусу Крistu чине многа чудеса и оздрављења.

23. *Указања* — у Цркви су увијек била бројна ходочашћа на мјеста гдје се указивала Госпа. Данас се међутим посебно проширио број „указања“ и пробудио велик интерес за одлазак на таква мјеста. Црква стоји пред тим феноменом више пасивна или претварајући ходочасничка мјеста у слављења аутентично литургијска, тако да се у маријанским светиштима посебно доживљава гесло: по Марији к Исусу.

24. *Библијски покрет* — у Католичкој Цркви за проучавање и савремено тумачење Библије почело је већ почетком стољећа но прави замах се доживио тек након II ватиканског сабора.

25. *Каритас* је такођер један вид каризматичког покрета који је снажан особито међу кршћанским заједницама. Он је запажен не само у Цркви него и на међународном плану и свијету опћенито.

26. *Религиозне шансоне* су никле посвуда након Сабора као одраз опће забавно пјевачког тренда у свијету, али и као потреба да се обновљена литургија обнови новим савременијим текстовима и мелодијама.

27. *Кршћанска конференција за мир* — се окупља у Прагу, а оснивач јој је Хромадка. Окупља кршћане источних земаља борећи се за мир у свијету, а стоји под покровитељством Руске православне Цркве.

Очито је да је ово тек један летимичан поглед у каризматичке покрете како у свијету тако и у Цркви. Немогуће је све набројити и споменути, но чињеница је да се покрај опасних и нехуманих окупљања догађају и окупљања која води Дух Свети и која увијек воде слободи за сваког човјека, миру и спасу свијета. Требало би споменути све оно што раде Уједињени народи, разне мисије добре воље, културни покрети на пољу књижевности, сликарства, казалишне и градитељске умјетности. Требало би споменути екуменизам међу различитим религијама, прожимање свијета, нација, култура и религија.

Потребно је не заборавити оно што ради мајка Терезија, што раде други појединци и скупине за губавце, за еколошку чистоћу, за сузбијање тероризма и ратова. Но, и ово је довољно, да нас увјери, да је Дух Исуса Христа присутан у свијету и да бисмо се њему предали да нас води тамо гдје свијет највише крвари и да бисмо тако у овом времену били носиоци Радосне вијести за генерације које су нам додијелене да с њима живимо и градимо свијет будућности.

Станко Јанежић (Марибор — Љубљана)

ДУХ СВЕТИ И КУЛТУРА

Човек, духовнотелесно биће, створено је „по лику Божјем“ (1 Мој 1, 27), као сарадник Божји, од икони сарађује с Богом у развоју свега створеног а првенствено човека — појединца и људске заједнице. Таква је била и таква јесте воља Божја (упор. 1 Мој 1, 28). Главни аутор људске историје, цивилизације и културе, а и светости, јесте Бог сам, док је човек у свим столећима и у свим покрајинама света његово вољно оруђе. Ипак — оруђе с разумом, душом и слободном вољом, отуда он никада није само објекат — предмет, већ субјекат, жив предмет, свесни сарадник.

У том суделовању човек је, појединац и заједница, мање или више свестан своје ураслости у тајну стварања, одређења и посвећења. Троједини Бог као Створитељ, Спаситељ и Посветитељ осигурава свој васељенски спаситељски наум — план све савршенијег сједињавања људи као појединаца, разних заједница и свих народа света међусобно, са створеном васељеном и с њим, троједини Бог, који јесте Алфа и Омега, Почетак и Циљ свега што постоји.

Дух Свети, сјединитељска веза саме Свете Тројице, јесте и први покретач васељенског процеса сједињавања и развоја ка све већем савршенству и самом врху бивствовања — ка свеусрећујућој Љубави. Он је тај који осветљава и улива снагу у борби човека-појединца и свих људских заједница а за победу истинитога, доброга и лепога. Отвореност за његова надахнућа и његову стваралачку моћ улива у људске напоре јасновидост, истрајност и доноси им успех.

II

Шта је суштина културе?

Растење у свестрани склад, на свим подручјима, са тежњом за апсолутним.

Владимир Трухлар оправдано наглашава: „Истинска дубина културе остаје у апсолутном, у бесконачном, у вечном, у непредметном, у неограниченом, безусловном — у тежњама које су све ка томе усмерене, те у културним изразима свега тога. Истинска дубина културе јесте живети искуство космоичког, естетичког, етичког, религиозног апсолута — јесте живети, у остваривањима културе, око свејединствено које извире из искуства апсолутнога у ствараоцима и које се претаче у појединачна дела и у целину културе“ (Лексикон духовности, Цеље, 1974, стр. 293).

Као што је човек многодимензионално биће, тако мора и истинска култура захватати све димензије живљења. Она мора одржавати изворну човечност. А изворне човечности нема без Духа. Онај ко би хтео да култури одузме њену духовну димензију, учинио

би је испразном. А последњи темељ духовности јесте Дух, Дух Свети. Стога је Дух Свети присно повезан с истинском културом. Све ствараоце културе Он надахњује, ослобађа, усмерава и даје им снаге за остварење њихових замисли. Он културу осветљава изнутра, оживљава је и дарује је свеусклађујућом пуноћом.

Човек може да се опире Духу. Може га чак и негирати и покушати да само сопственим снагама постигне развој свега земаљскога. Ако је у томе ослоњен на своје духовно дно, онда он само наизглед вара себе самога, а у ствари он ипак дела у крилу светприсутног, иако ненаметљивог духа. Теже је, ако неко свесно отвара врата тајанственим силама греха и зла. На тај начин, он не ствара истинску културу, већ је руши. Тиме он подупире настајање антикултуре.

Антикултура је увек присутна међу људима. И данас је жива и у нашој земљи осећамо њену разорну моћ. Њено варварство намеће се нарочито у јавном говору и понашању на улици, у кафани па и у биоскопу, у позоришту, на телевизији, на киосцима, свуде. Антикултура значи застој историјског развитка, скретање на странпутице, гажење етичких, верских, духовних вредности, подавање рушилаштву и злу, падање у ропство.

Антикултура јесте побуна против Духа и Божјег спаситељског плана и голема је несрећа за човечанство. Велики је задатак хришћана, да се у живом веровању отворе Духу Светом и у повезаности с њим састварају истинску културу и утиру јој путеве у све слове и народе, на све континенте кугле земаљске.

III

Људи смо различити, као појединци и као заједница. Култура човечанства и мора бити разнолика. Али надахњује је исти Дух, који је у исконским темељима и повезује.

Тај исти Дух усклађује различите дарове и различито деловање свих, како би они могли зидати заједничко здање. Или, као што је то лепо записао апостол Павле: „Дарови су различни али је Дух један и различите су службе, али је један Господ. И различне су силе, али је један Бог који чини све у свему“ (1 Кор 12, 4—6).

Као што је постојање јединства Васељенске цркве Христове могуће само у различитости, тако је јединство свечовечанске културе могуће само у различитости. Управо та различитост представља највеће богатство културе, у њој леже највећа њена лепота, привлачност и моћ. Највећа би заблуда била ако бисмо на силу покушавали да уједначимо разнолику културу појединих народа, покрајина и раздобља. Хришћанство у себи носи обједињавајуће компоненте, које, међутим, допуштају, па чак и поспешују самониклу изворност и сопствени пут.

Ми народи Југославије заживели смо на подручјима негдашњег Византијског и Римског царства, прихватили смо културну баштину хришћанског Истока и Запада; границе између негдашњег Источног и Западног Илирика (Сава-Дрина-Јадран) дубоко се усекла у нашем битку. Различити смо и такви морамо остати. Али — надахњује нас исти Дух.

Тај исти Дух оживљавао је свете словенске апостоле Гирила и Методија и њихове ученике, великог српског просветитеља и вођу Цркве Светога Саву, великог хрватског бискупа Штросмајера и тихога молителја за јединство, светога оца Леополда Мандића, па исто тако и великог словеначког посланика за јединство хришћана, светитељског бискупа Сломшека.

Исти тај Дух данас покреће и све нас, да скупта с њим и међусобно повезани стварамо културу нашега времена и на нашем тлу, културу која јесте различита, али израста из истих корена и води истом циљу.

Управо нас исти Дух подстиче да се као учитељи хришћанске вере и културе већ 10 година састајемо на екуменским симпозијумима, размењујемо мисли и сазнања те заједно градимо велико културно здање Цркве Христове међу нашим народима, на нашем тлу.

Да, и ми смо градитељи културе, која мора расти из самоникле историје наших народа и наших цркава, коју, међутим, мора упркос свој њеној разноликости повезивати исти дух који је Дух јединства и љубави.

Нека нас тај Дух просветљује и нека нам даје снаге да бисмо умели да будемо његови достојни сарадници. Само ћемо тако бити ствараоци истинске културе, која ће оплемењивати и нас и наше потомство и водити нас у доживљавање васељенског и вечног празника културе и у крилу Њега, који је Јединство и Разноликост истовремено и чије је име Истина, Лепота, Љубав.

Резиме:

Станко Јанежич: ДУХ СВЕТИ И КУЛТУРА

Човек је позван да буде сарадник Духа Светога у стварању културе у процесу уједињавања људи, светвари и Тројичног Бога.

Суштина културе јесте раст у свестрану усклађеност, на свим подручјима, са тежњом да се досегне Апсолутни.

Онај ко се подаје греху и злу, тај потпирује побуну против Духа, надахнитеља културе, и подупиरे разорну антикултуру.

Култура човечанства јесте и мора бити разнолика, а истовремено уједињавајућа. Ми хришћани Југославије позвани смо да под вођством свога Духа Светога изграђујемо разнолико, али јединствено културно здање Цркве Христове међу народима наше заједничке отаџбине.

ДИСКУСИЈЕ

Објављујемо делове дискусија, оне које смо могли скинути са магнетофонских трака. На жалост, поједини делови, нарочито они под Н.Н. (где говорник није могао бити по гласу идентификован), нису ауторизовани. Неауторизоване дискусије редакција је означила, а на себе узима одговорност преноса са траке, као и за ситне језичке интервенције. Извињавамо се свима учесницима Симпосиона.

Дискусија после предавања А. Јевтића

Н.Н.: После вашег излагања може се с правом поставити питање: да ли се ту заиста ради о две Пневматологије, које су међусобно супротне? Шта је ту онда са Откривењем?

А. Јевтић: Врло је значајно то питање. Ја сам вам захвалан на њему. Ја можда нисам то довољно добро образложио и стога је питање на месту. Био је мој пропуст да изричито кажем да две перспективе Пневматологији нису супротне, али то се подразумевало. Јер, заиста, не ради се о супротности, а присутне су обе већ у текстовима Новог Завета.

Требало би да још једном кажем да мисијско-историјски аспект Пневматологије није онај који је основни и пресудан, чија је перспектива одлучујућа. Наравно, ми немамо сигурну теологију без Откривења, без Икономије Божије, то сам већ рекао, али је погрешно, управо због факта есхатолошког откривења Бога као Тројице, да из тога историјског аспекта објашњавамо Бога као Тројицу. Света Тројица је за нас незамислива и непознатљива ван Њеног откривења, али нам се Тројица открила зато да би нас позвала да учествујемо у Њеном вечном животу. То се јасно види, могу да кажем, у молитви Христовој у 17. глави Јовановог Јеванђеља. То је Божји призив, то је звање Божје нама људима, и призив је сва Икономија, призив нас у партиципацију, у учешће у заједници Тројичиног живота. Али, не би смо требали из тог призива, из Икономије, да објашњавамо и самога Бога Који нас Себи зове. Ми кроз то сазнајемо Бога, то је пут богопознања, како вели Василије Велики (18. глава чувеног дела *О Духу Светоме* и његова 38. *Посланица*, која је у ствари Григорија Ниског). Говори о путу богопознања. Тај пут је, било као природни пут богопознања, било кроз Икономију, како нам се Бог открива, познаје и даје нам Своје дарове, увек је „од Оца, кроз Сина, у Духу Светоме“. Та перспектива је била карактеристична за доникејско богословље, и она је библиј-

ска, и стално присутна у Библији. Али, она није једина, и чак није основна. Јер није Тројица ради нас, него смо ми ради Тројице. Зато је могао да каже Апостол Павле: да је „све кроз Христа и за Христа створено“, за то наше у Њему усиновљење Оцу, наравно у Цркви.

Ове две Пневматологије су, дакле, присутне обадве, али је ова прва, мисијска, осветљена *есхатолошким* светлошћу оне друге. Треба такође нагласити чињеницу да је и сама *мисија* у свету несумњиво *есхатолошки* догађај, јер је она наговештење Царства и Есхатона. Све је то такође *есхатологија*, и све што у мисији радимо, радимо у ствари у знаку Царства Небескога, тако да је ова прва мисијска, историјска перспектива осветљена оном *есхатолошким*. Православна Пневматологија, благодарећи овој другој својој страни, више је у томе наглашена, више присутна у Цркви и црквеном богословљу, а нарочито у Литургији — Евхаристији Цркве.

Дискусија после предавања И. Буловића

Др Томислав Шаги-Бунџић*: Оче Иринеју, Ви сте паралелно употребљавали изразе *Божја енергија* и *Божја благодат*. Благодат би, чини ми се, била исто што и *милост*, то јест оно што ми зовемо милост. Сад ме занима: да ли су *енергија* и *благодат* посве исто и да ли је у питању иста благодат коју ми зовемо милост?

Јеромонах Иринеј: *Божја енергија* или *Божја благодат* — то је потпуно иста божанска стварност. Назив *благодат* (*χάρις*) се притом даје с нашег, људског аспекта: у њему је наглашена антрополошка страна тајне нашег реалног општења са Богом. Дотле би назив *сила* или *енергија* *Божја* хтео да укаже некако на божанску стварност у апсолутноме смислу, „по себи“. Благодат увек подразумева и нас: њоме смо ми у односу са Богом; благодат је оно што се нама даје или, боље, дарује. Она зато и јесте *харис*, словенски *благодат* (а у римокатоличких Словена *милост*), што нам је Бог дарује. У самој ствари Бог нама благодаћу дарује Самога Себе, ми кроз благодат Његову реално опшtimo са Њим. Али сама по себи, она је вечна, нестворена божанска *сила* или *енергија*.

Иначе, мислим да све што је др Шаги-Бунџић малочас говорио о милости (*gratia*) не решава ствари. Сваки од нас је, у ствари, понављао своја ранија тврђења. Грација је, по њему, нешто *створено*, *тварно*. Али таква милост, по нашем, православном схватању, једноставно не води никуда. Јер, ако је *благодат* *Божја* на крају свих крајева *твар*, онда нема реалнога богоопштења, не можемо се пробити кроз обруч створенога, кроз обруч тварности. Нема прожимања божанског и нашег живота — остајемо затвореници или заточеници своје створености. Схоластичари, савременици Григорија Паламе, још су некако и прихватили његову тезу да неко ко живи благодаћу постаје бесмртан, бескрајан (овде *крај*, значи *завршетак*), бесконачан (такође у смислу *без завршетка*), — све би то по некој логици још и ишло, — али да причасник благодати на чудан и чу-

*) Није извршио ауторизацију своје дискусије, него је текст минимално редиговала редакција, поштујући ауторов стил, речник и, наравно, мисао.

десан начин, не престајући да буде по природи створен и коначан, ипак живи њоме као „беспочетан“, као „нестворен“ (*ἀναρχος, ἀγένητος*), као нови *Мелхиседек*, то им никако није ишло у главу... Чини ми се да и колега Шаги-Бунић о свему томе мисли „логички“ иако је и *благодатна бесмртност* исто толико надлогична и тајанствена колико и *благодатна „непосталост“*. Нагласак је у суштини на превазилажењу „начина постојања“ који диктира наша створена природа, о уздизању човека изнад његове ограничености сопственом природом, о реалном учешћу у вечноме животу Свете Тројице...

Др Шаги-Бунић: Али човек се не уздиже сам. Уздиже га Бог.

Јеромонах Иринеј: Сигурно је да се не уздиже неком природном или уробоном силом него само благодаћу Божијом.

Др Шаги-Бунић: Али како ријешити проблем *Крист и божанска енергија, сједињење с Богом у Крistu и сједињење с Богом по енергији?*

Јеромонах Иринеј: Христос као *Богочовек* и јесте извор учења о божанским енергијама. Узмите само у обзир *шести васељенски сабор*, који директно следује четвртоме, *халкидонском*. Опи шестога васељенскога сабора разликују у Христу божанску и човечанску природу, енергију и вољу. Ваш проблем — уколико сам Вас добро разумео састоји се у томе што се у Христу божанска и човечанска природа не мешају, па се, следствено, не могу мешати ни Његове две воље и енергије, а све то, по Вама, не одговара „паламитској“ концепцији о богоопштењу кроз божанске енергије.

Ви сте у праву када подсећате на то да се божанско и човечанско у Христу не мешају једно са другим. Али не треба заборавити ни капитално важну чињеницу да *Носилац јединства* Једне, „сложене“, Ипостаси Богочовека јесте *Логос*.

Н.Н. (вероватно *Шаги-Бунић*): Значи ли то да је и Крстова људска нарав свемогућа?

Јеромонах Иринеј: Његова људска природа није свемогућа, али од тренутка боговаплоћења или богоочовечења па надаље она никада више није одвојена од Његове божанске природе. По апостолу Павлу, богопротивници су *Господа славе* разапели. Јасно је да *Господ славе* по бестрасноме Божанству Своме не може бити разапет, али се из Павлова израза види да Христос јесте *увек Богочовек* — никада само човек и никада само Бог.

Н.Н. (вероватно *исти*): Али само зато што је *Крист* једна ипостас Њему се као човеку могу и божанска својства приписивати, али не и Његово човјештво Његову Божанству. Јер, ако је Он само човек, онда је *Марија* било тко, макар како била пуна милости. Али не мислим да се Њему као човеку могу приписати божанска својства у властитоме смислу...

Јеромонах Иринеј: А бесмртност? Извините, да ли је бесмртност својство човекове природе или је дар Божиј?

Н.Н. (исти?): Треба разликовати двије ствари. Ако је ријеч о бесмртности која би била *есенцијална*, ми на Западу кажемо да човјек не може имати *есенцијалне* бесмртности. Он има *наравну* бесмртност. То значи: оно што је створио, Бог може и одржати.

Јеромонах Иринеј: Између *есенције* и *нарави* каква је разлика?

Н.Н.: Па, ми ту видимо неку разлику...

Јеромонах Иринеј: Има ли за вас разлике између *ипостаси* или *личности* и *нарави* или *природе*?

Н.Н. (исти?): Ми *нарав* схваћамо као нешто што је *прирођено* човјеку. Ја мислим да су је и грчки Оци тако схваћали, те су у Калцедону, радије прибјежавали изразу *φύσις* неголи изразу *οὐσία*. Они су правили некакву разлику међу њима јер су сматрали: бит, *υσις*, је оно по чему је неко биће — управо *то* биће, док *нарав* укључује *нешто више*, укључује нешто што је човјеку дано. Неко биће какво је у себи, *са свим што му припада*, — ето, то је појам *нарави*. *Нарав* је шира од *есенције*, премда је у крајњој линији исто са њоме. По Аристотелу, *нарав* је *принцип дјеловања*, те ту улази и дјеловање.

То је западна теологија преузела, па говори о *immortalitas animae humanae*. *Immortalitas* — да, али не у платоновскоме смислу. По Платону испада да је душа *сам* живот и да човјек зато и не може умријети. Први су кршћански апологети били против таквога појма бесмртности, а за *ускрснуће тијела*. Али у теологији је, барем на Западу, потпуно превладао појам бесмртности душе, али *нипошто* платонистички него онај који тражи Божије судјеловање: не да би људска душа била битност по себи него *Бог држи душу*.

Јеромонах Иринеј: Опростите, али реците разговетно: да ли је бесмртност *природно својство* човекове душе или је *дар* Божје љубави?

Шаги-Бунџ: Бесмртност, као и *ускрснуће тијела*, по католичкој је теологији посебан *дар*, али у смислу прослављености. (...)

Др Јерко Фућак: Ја бих молио још разјашњења у вези с благодати и енергијом. Ако је благодат наша *грација-милост*, онда немамо проблема с обзиром на реалну разлику. За нас је очито да је милост реално различита од Бога самога.

Јеромонах Иринеј: Сигурно, сигурно... Поновићу укратко срж изнетога. Нагласио сам да благодат није створена: *од искони* је у Богу. Бог је *од искони Παυτοδυνατος*, Сведржитељ, Све силан: у Њему су све Његове силе. Њима он ствара и одржава свет. Бог је *одувек* динамичан. Шта значи Божји *починак седмога дана* у библијској повести о стварању? Ево шта: Бог се не враћа у неку пасивност него, како каже *свети Максим Исповедник*, наставља Своје безвремено, беспочетно деловање, Своја „дела која немају временскога почетка“. Он је *битно активан*. Он је Творац и пре стварања света. Његове

вечне, нестворене, божанске силе и јесу „логоси бића и твари“. Суштина Божја никада није постојала без тога свога природнога динамизма. Енергије Божје нису *атрибути* Бића Његова које ми запажамо, а којих реално, онтолошки, нема у Њему. Нема природе Божје без природних својстава. А она и јесу благодат. Ми опшито са Богом реално, али не и ипостасно; у таквом случају сваки богопричасник би и сâм био божанска ипостас и не би било Свете Тројице већ би постојао неки чудновати „мириоиностасни“ или „безброј-ипостасни“ бог. .

Н.Н. (овога пута је то готово сигурно др Бонавентура Дуда): Ова расправа је врло занимљива. Ја могу казати да вјерујем у то о чему је говорио отац Иринеј и да вјерујем у оно о чему је говорио отац Шаги-Бунић. Али с друге стране не вјерујем потпуно ни тако како је говорио један ни онако како је говорио други. Ја вјерујем *само у Објаву*. И док се Објава може експлицирати тако како је то учинио отац Иринеј, и док стоји у Објави све то, тако дуго му ја вјерујем; исто тако и у односу на католичку теологију: док се Објава може експлицирати онако како је отац Шаги-Бунић показао, ја му вјерујем. Али не вјерујем ни у једну ни у другу теологију. То је важно...

Дискусија после предавања бискупа Грмича

*Бискуп Грмич**: Знате, ја бих казао тако. Мени се чини да је то добро да ми разговарамо, да имамо дијалог. Да једни другима помогнемо, да једни друге обогатимо и да се боље разумемо. Мени се чини да је добро да сарађујемо... Али, мени се чини да не треба... јер бих ја хтео да ми постанемо сви једно. У том смислу да дођу браћа православци код нас, и ми да дођемо код њих, и да дођу протестанти код нас. Кад ми сви верујемо у једнога Христа, кад ми сви верујемо у Свето Тројство како је то у Јеванђељу, кад ми сви живимо у љубави, онда мислим да смо сви на правом путу. Али, иза једне вероисповести има и једна култура и не може се сада из тога створити да сви буду једно, да сви дођу у католичку Цркву или да сви дођу у Православну Цркву... Не. То су три пута којима иду кршћани. Али мада, можда још и више. Идемо тим трима путевима. И кад ми имамо, и православни и католици и протестанти, кад ми имао заједно и Еухаристију, кад би протестанти схватили еухаристију на сличан начин као ми католици и православни, онда не би било никакве препреке у интеркомунију. Нема никакве препреке, ја не видим никакве препреке. И ја сам то већ учинио. Кад смо били у Немачкој, па смо били на таквим колоквијумима, па ми смо имали интеркомунио. Баш сам видео, они су тамо служили Еухаристију. Па они имају све што имамо ми. Ко мени сада каже да ја не бих смео да идем па да примим Евхарис-

*) Није ауторизована дискусија. Редакција је само минимално *средила* текст скинут са траке.

тију код њих. Ја сам то учинио, ја то кажем. Они су били сретни када су видели да ја то поштујем и да ја једнако верујем као они. Због тога, као што сам казао: ми не смемо некако сада рећи да нећемо више доћи да разговарамо. Не, ми морамо да разговарамо. Јер нико не може рећи да нећемо... где ће ови различити путеви доћи још ближе. То нико не зна. Али за мене су сада, у том моменту, сви ти путеви легитимни. Пошто су легитимни, ја онда признајем све те путеве. Али ја сам одлучио, мој старши је одлучио да будем у Католичкој Цркви. Али ја не видим ништа да би било нешто што ја не бих могао примити. Али, ипак, за мене је у овом моменту, за мене особно, Католичка Црква тај пут којим ја хоћу да идем. Али ја не кажем да је мој пут бољи него пут једнога православца или пут једног баптисте. За мене, особно, можда је бољи, али објективно гледано, ја не кажем, али објективно гледано, не кажем да је мој пут бољи него пут једног православца или једног протестанта. За мене су сви ти путеви сасвим легитимни. Зато, да ја немам у виду то, тад бих ја хтео да они постају католици. Па зашто? Кршћани нека буду. Нека следују Христа. То је то. И то нас удружује. Вјера у Исуса Христа, вјера у Духа Светога, вера у Свето Тројство.

О. Љ. Љуботина: Питање које је већ неко поставио, то је проблем границе Цркве. Нисмо начисто шта је то „екстра-Еклезиа“ и да ли то постоји. И друго ми се чини, да ли сте Ви присталица браниш-теорије, енглеске теорије о (разним) гранама Цркве.

Грмич: Ја не бих тако казао, гране Цркве... Па може се и тако казати... Али ја бих нешто хтео рећи о граници Цркве. „Екстра Еклезиа, нула салус“. Па то је било некада. То је добро „екстра Еклезиа, нула салус“, у неком смислу то је добро. Али, ипак је питање како ја то схватам. Шта је то Еклезиа? Моје је мишљење да нисмо Еклезиа само ми — православци, протестанти, католици. Да су у Цркви и они људи који живе тако како им каже савест. Јер, они би били спремни, кад би све то знали што ми знамо, они би се можда тада одлучили и за какву видљиву Цркву. И у тој невидљивој Цркви су они који живе како им савјест каже. Они су у таквој Цркви, и они се могу спасити. Јер то је на некакав начин вера у Исуса Христа. Они ће сазнати када се сретну са Христом да све што год су учинили, да су то учинили због Њега. И све што су добро учинили, Њему су учинили. Па то ваља за сав свијет.

Љуботиња: То је једна врста мишљења. Једна друга има, да многи Оци Цркве уче о космосу као Цркви. Све је створено као Црква, све је *космос* — супротно *хаосу*. Логос је све створио *логосно*, али се десио пад, првобитна логосност је грехом поремећена. Зато се Логос оваплотио да успостави хармонију, логосност — красоту. Зато постоји друго мишљење да се тек крштењем у Христа (Логоса) улази у Цркву и ово последње детерминише границе Цркве.

Грмич: Да ли је и крштење у жељи... *in desiderat*? Кад би такав човек сазнао за Христа и за Цркву, онда такав човек, који хоће да живи по савести за Христа па за Цркву, онда би се он вјероватно дао крстити и водити.

Н.Н.: То би исто и православна теологија рекла, мислим да та жеља значи исто...

Други дан Симпозијума — наставак дискусије

О. Атанасије (Јевтић): Врло тачно је проф. Дуда изнео учење апостола Павла, посебно из 8. главе Римљанима, и ја ту не бих имао шта да додам, осим да похвалим овако један трезвени, библијски допринос теми. Али библијски на начин који је и предањски, традиционални у најбољем смислу речи, који је заиста прожет искуством векова, патристичким искуством, и то је само за похвалу. Претходна два предавања, која су такође интересантна предавања, пропустио бих зато што нећу моћи о свима да говорим. А похвалио бих, односно задржао бих се на предавању др Старића, које је било тако концизно, јасно и искрено речено. Затим бих се надовезао на оно што је започео бискуп Грмич. Наиме, у Старићевом кратком реферату о сакраментима и Духу Светом, мислим да је дат овоме симпозијуму заиста један допринос. Мене лично веома радује, а верујем и друге православне, а и све хришћане, такво кретање ка осазнавању дубљем, свестранијем и потпунијем нашег хришћанског бића. Литургијска обнова, која је, ако се не варам, почела на Западу почетком овога века довела је, пре свега, до тога освешћења и осазнавања. То значи да литургијско искуство и на хришћанском Западу још увек живи, још увек делује одоздо, изнутра, и на богословску мисао. И зато то враћање на питање епиклезе, на питање епиклетичког карактера читаве Литургије јесте веома значајно. То је оно што је можда најнадежније, најрадосније за нас православне у Римокатоличкој Цркви. И ја, с те тачке гледано, са надом гледам на дијалог који је и званично започет између православних и римокатолика. Али то „званично“ не бих хтео да буде пренаглашено, јер и ово данас овде јесте један такав разговор, и ово је један стварни дијалог. Не само онај у комисијама. Но, хвала Богу што и у званично одређеним комисијама има озбиљних људи, дубоких теолога, као што су, рецимо, један Тијар (римокатолик) или професор Зизијулс (православни).

На ово, пак, што је Грмич говорио рекао бих следеће. Предавање и није било толико изазовно, колико је било оно што је у дискусији рекао. Наиме, не треба да заборавимо да смо хиљаду година, читав један миленијум били једна Црква, без обзира на разлике које су постојале, али те разлике нису биле још увек такве да би разбијале постојеће јединство. И у будућем јединству, ако га Бог да, ако га Дух Свети оствари, сигурно ће бити извесних разлика. Али не треба да заборавимо да је почетком другог миленијума дошло до трагедије разбијања јединства, и да разлози нису били само политички, социолошки, културни... Нешто је унутра почело да пуца. Неке су се пукотине појавиле, и то су стварне ране, то је та наша хришћанска драма. Али нас Дух Свети није напустио, тако да извесни дах Духа Светога очито треба да буде признат од нас хришћана у овом кретању, у овоме што називамо екуменизмом. Наравно, то не значи самим тим да је екуменизам прихватљив у свакој својој

форми, у свакој варијанти. Управо у мом предавању, кад сам говорио о потреби „разликовања духова“, указивао сам на потребу очувања нашег хришћанског идентитета. Јер, што каже наш народ, „не једе се све што лети“. Није све у новоме. Јурњава за новим често показује да немамо ништа, и да у тој оскудици тражимо. А то неће бити баш тако. Хиљаду година јединства за нас су духовни капитал који не смемо и не можемо да игноришемо, бар кад су у питању православни и римокатолици. За протестанте ствар стоји много теже и питање јединства много је сложеније.

Врло је карактеристично, кад се сусретнемо са протестантима, — а, као што знате, са њима водимо дијалог, особито ми православни, — они рецимо говоре о традицији, али она за њих почиње од Лутера. Ја им на то кажем: Господо, ако ви говорите о традицији од Лутера, ја ћу говорити о традицији од Светог Иринеја и Светог Атанасија. А јасно је да не можемо на исту раван да ставимо те традиције. Хоћу да кажем да као хришћани треба заиста да то освестимо у себи, и дубоко проживимо, да се тиме помучимо, а не да преко тога тако лако прелазимо. Не можемо једноставно бирати, у једној истој социолошкој равни, па онда су сви у праву... Шта је онда Црква радила првих хиљаду година? Шта је радила уопште до данас Црква? Или су Апостоли, почев дакле од самих Апостола и даље преко Отаца, били људи нетрпељиви, за друге неподношљиви?

Није без разлога Свети Иринеј још у 2. веку писао, Иринеј изразити проповедник љубави писао је за још изразитијег Апостола љубави Јована да је напустио купатило када се појавио гностик Керинт у купатилу: „Бежимо, вели, да се не сруши на нас купатило, јер ту је непријатељ Божиј!“ То говори проповедник Истине, и ја апсолутно верујем у ту вест Иринејеву. Јер, Иринеј је то чуо од Поликарпа, а Поликарп је био ученик Јованов. Има у томе нечега од онога: „Ревност за кућу Твоју изједе ме“. Та реалност је ревност за Истину пре свега. Екуменизам без Истине — шта ће нам? Шта да радимо са њиме? Направићемо једну, рецимо, социолошку „нивелацију“, како да кажем, неко само „социјално јединство“, неко обезвређење и обезличење свих и свега. Како је Хомјаков говорио још у прошлом веку: „Кад се будемо почели клањати делима руку својих, видећемо да су то само идоли, и шутнућемо их једнога дана“.

Јединство без Истине, без „истиновања у љубави“ (Еф. 4, 15), које бисмо ми „направили“ као „дело руку својих“, то и такво јединство неће бити за поштовање ни од нас самих. У том смислу ми заиста верујемо у деловање Духа Светога, али Дух Свети дела заиста у Цркви Христовој и за Цркву Христову. Зато је врло важно питање и институције и харизме. Ја сам га јуче тек дотакао. Али сматрам, пре свега, да ту нема поларизације у односу институције и харизме у Цркви. Свакако има динамике у том односу, али нема поларизације, нема супротности.

Требамо бити, опет да кажем, искрени, морамо бити савесни. И с друге стране, као истински следбеници и носиоци Крста Христовог, треба да одстрађамо у себи и међу собом ту историјску трагедију разбијеног јединства, поцепаности. Бог ми је сведок за

ово што говорим: не можемо као православни хришћани бити равнодушни, и сам Дух Свети не оставља нас у равнодушности, уколико искрено вапијемо к Њему. И верујем, с окренутошћу лица према Духу Светоме, Чија се светлост одражава на лицима нашим, како вели Апостол Павле, верујем да ће сам Дух Утешитељ и бити творац истинског јединства хришћана, јединства у Љубави и Истини Божијој. Али, исто тако верујем да ће то бити оно вековно јединство у Христу Исусу, „Који је јуче, данас и до века Исти“; а ми „сећајући се Учитеља својих, који су нам проповедали реч Божију, и подражавајући веру њихову, гледајмо на свршетак њиховог живљења“ (Јевр. 13, 7—8). А ти учитељи за мене су пре свега Свети Оци Цркве, односно онај благодатни поток живог предања од Апостола преко Светих Отаца у историјском телу Цркве Христове. Знам на сигурно да то јединство неће бити нешто „ново“ у смислу другачијега, него ново у смислу обнављајућега, препороднога и спасоноснога. Ново Онога Који стално „чини све новим“ (Откр. 21, 5).

Зато се, ето, не бих сложио са једним таквим релативизмом, какав није својствен нама хришћанима, јер нисмо скоројевићи и бескорењаквићи. Можда ја нисам добро схватио монсињора Грмича, али признајем да се плашим таквог релативизма, макар и у име екуменизма, у име решења нашег „југословенског проблема“, или не знам којег светског проблема. За мене су то циљеви пролазни и јефтини, без обзира што можда постижу привремене успехе. Нећемо да будемо људи краткога даха, као наши политичари. Човек је за нас вечно биће, и не треба се по сваку цену журити, јер у журби није Бог. Дух Божји је тих. Сетимо се молитве Пророка Илије на Кармилу, како Бог није ни у бури, ни у ветру, него у тихости, у тихом лахору Духа Светога.

Посао који овде радимо, сусрећемо се и разговарамо, није само наша „југословенска политика“ између Хрвата и Срба, између римокатолика и православних... Мислим да радимо једно веће и важније дело. У овој смо светињи (Студеници), у овој многонапаћеној земљи и напаћеном народу, и зато одговорно радимо једно трајније и темељније дело. Управо стога и треба да смо више трезвени, обазриви, самокритични. Да стекнемо и имамо дар за „разликовање духова“.

Грмич: Ја бих рекао овако: он може тако гледати како гледа. И ја могу гледати како ја гледам, ове ствари. И ја нисам ни очекивао да се ја слажем са Јевтићем или да се Јевтић слаже са мном. Нисам ја то очекивао. Ја сам знао да ће отац Јевтић друкчије гледати на ове ствари, али ипак сам казао своје, како ја гледам. И ја немам ништа против тога да он гледа друкчије. И још нешто бих рекао: није ме сасвим схватио, јер он мисли да сам ја рекао да ми не треба уопште да се састајемо, да радимо за јединство. Ја то нисам рекао. Али ја сам рекао да ми не можемо то тако радити да би ми мислили да ће православни или протестанти постати католици, него да ми морамо да разговарамо и морамо да учимо једни од других. Ја верујем да ће доћи једном и друкчије... Али ипак нисам ја уверен да би то било тако да добу православни, па замолили да их примимо у нашу Католичку Цркву, и да добу

протестанти и замолили тако... Као они који то данас мисле. Па то је било у Швицарској, то је рекао доктор Калаф(?) код Католичке Цркве, да ипак иде за тим. Али ја сам уверен да до тога неће доћи. То сам рекао, ништа друго.

Дуда: Желио бих само упозорити на дистинкцију између објективног пута спасења и субјективног. Но нећу се на том задржати. Желим напоменути да је екуменизам свакако један од знакова времена. Но вјерујем, што је и о. Атанасије споменуо, да га људски напори сами за се нису кадри остварити. Када дође до жељених остварења, то ће бити Божје чудо, у духу Изаије пророка: „Ево, све чиним ново!“ Бог ће нас, или оне након нас, уистину изненадити. И као што је било више пута у повијести спасења, људи ће се питати: „Па како тај пут већ прије нисмо нашли!“ Врло ме инспирира једна изјава папе Павла VI: „Док се Божје чудо не догоди, на нама је да у ријеку која нас раздваја стрпљиво носимо каменчић по каменчић за изградњу моста“. Код тога је потребно много стрпљивости и обазривости. То је једна од темељних еклезијалних крепости, баш обазривост, узајамна обазривост, како то истиче св. Павла у питању јаким и слабим у Риму и Коринту (Рим. 14—15 и 1. Кор. 8—10). У погледу субјективног пута спасења пристао бих уз бискупа Грмича.

Ребић: Ја бих рекао нешто у вези екуменизма. Ако смо првих тисућу година били у заједништву, унаточ великим разликама између појединих Цркава, не видим, зашто не бисмо могли и данас бити у заједништву, кад заправо постоје мање разлике. Сматрам да је бискуп В. Грмич добро рекао, да смо ми већ заправо у становитом заједништву. Не видим зашто не би била могућа становита *communio*, то јест становито заједништво и данас међу нашим Црквама, заједништво у којем ћемо се сви осјећати заједно а да ипак свако сачува своје особитости и своје традиције. Није потребно да једни од других све прихватимо и свога се одрекнемо. Кад би тако схватили заједништво, онда не би екуменизму више било мјеста. Не бих се према томе сложио с др А. Јевтићем да је јединство немогуће људским радом, људским дјеловањем. Сматрам да је барем оно јединство односно заједништво које је постојало првих десет столећа у Цркви и данас могуће.

О. Атанасије: Најпре бих рекао да је можда добро да се већ сада орјентишемо ка будућој теми о Цркви. Многе ствари о Цркви као да подразумевају да се слажемо, а не слажемо се.

Ја не бих сад улазио у реплику Ребићу и Грмичу. него бих додао оно што сам јутрос пропустио да кажем. Наиме, учинило ми се да је у дискусији, почев од предавача оца Иринеја, па после и Шаги-Бунића, пропуштено нешто врло важно. Тек при крају је започета права тема, а то је питање о разликовању Божанске суштине и Божанске енергије и значаја тога за Пневматологију. Тек при крају је, кажем, предавач дотакао се онога што представља кључ за ту тему. Грмич је реаговао оштро: „да су то теологије, а ја гледам на Откривење и само то прихватам. А теологије, ни Иринејеву ни Ша-

гијеву, не прихватам“. Могло је заиста личити на то да се ради о „теологијама“, како је он у коментару рекао, када је било речи о Божјој суштини и Божјим енергијама. Али у тој кључној теми Источног богословља било је карактеристично ваше, господине председниче, истицање да све то прихватате, али Григорија Паламу да не прихватате! То је било врло карактеристично.

У паламизму, односно у читавој Источној богословској традицији, кључно је — и то је оно што се чини да је пропуштено — да у теми о разликовању Божанске суштине и енергије питање је у ствари одбране библијског, хришћанског личног Бога. То је баш основна тема.

Наиме, библијски Бог је *лични* Бог. И то је једини Бог у историји човечанства који наступа и јавља се као *Личност*. (Не бих сада хтео да улазим у питање ислама, зато што у исламу ја сумњам у могућност схватања личног Бога, јер Он се никоме није лично ни јавио. Неке инспирације, које је добио Мухамед, могу бити предмет дискусије, али сам Мухамед никада Алаха није видео, нити му се он јавио. То је садржано већ у самој вери исламској.) Једино у јудеохришћанској библијској традицији постоји тај јединствени апсолутни моменат да се Бог јавио као *Личност*.

Да је Бог пре свега *Личност*, Св. Григорије Палама полази од тога. И не само Палама, од тога полазе и Кападокијци, а давно пре њих и сами Апостоли и Пророци. То је библијски факат: да се Бог јавио као *ЈАХВЕ*, тј. као $\delta\ \omega\nu$ = *Онај Који Јесте*. И Григорије Палама изричито говори: „Када се Бог Мојсију јавио и говорио, није рекао: „Ја сам суштина ($\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$), него „Ја сам Сушти“ ($\delta\ \omega\nu$ = *Јахве*, 2 Мојс. 3, 14). Јер није *Сушти* из суштине, него је суштина из *Суштога*. Јер сам *Сушти* (= *Јахве*, $\delta\ \omega\nu$) у Себи обухвата и садржи сво биће“.* — Очигледно је да Палама овде у први план истиче персонални принцип библијског јављеног Бога. Библијски хришћански Бог је Бог *Личност* par excellence, или још тачније: Заједница *Трију Личности*.

Кападокијски Оци смело се усуђују да Свету Тројицу називају *Заједница* $\kappa\omicron\iota\nu\nu\iota\alpha$. Треба само пажљиво читати Василија Великог, Григорија Богослова, а онда и Григорија Ниског, нарочито познато 38. *Писмо* које се приписује и Василију и Григорију Ниском. Дакле, Бог-Тројица је *кинониа*, то јест *заједница Личности*. Извори гаранција јединства те Заједнице јесте *Личност* Бога Оца, а не пре свега Божанска суштина. То је било у раном доникејском богословљу, па и код формалних Никејаца: да је суштина гаранција јединства Тројице. Код Кападокијаца пак у првом плану је јединство у *Личности* Оца. То је то богословље о *Монархији Оца*.

Из тога сада произилази даље развијање учења о Божјим личним енергијама. Наиме, када се тај *Лични* Бог јавља, делује и открива, Он се открива Својим енергијама, а не суштином Својом. Божанска суштина је недоступна, несхватљива, непричастна, несаопштива. Суштина је као позадина бића, или, ако хоћете, она је садржај, чији је носилац *Личност*, док она остаје увек недоступна. Василије Велики ће врло лепо рећи: и у нашем међусобном комуни-

* Паламино дело *Тријаде* 3, 2, 12 овде се наслања на *Слово* 45, 3 Григорија Богослова (опширније видети у нашем раду наведеном у реферату).

цирању, ми не комуницирамо суштином, јер је суштина некомуникативна, једноставно не долази она у први план општења. (Данашња нам физика може у томе много помоћи, али да не улазимо овде у то.) Тако се Живи хришћански Бог открива и јавља и делује не суштином, већ *енергијом*. Кад се, пак, лични Бог открива, кад „иступа“ из Себе („екстатички Ерос“ код Отаца и код Ареопагита), то није нека платоновска екстаза, него је то излазак Живог, Љубећег Бога, нагињање Мајке над колевком детета. Палама отуда и говори о божанским Пробој, о Божјим изласцима или слободним иступима и јављањима (εκβάσεις), изласцима у сусрет човеку. Јер Бог није заробљеник сопствене суштине или природе, него жива и слободна, самовласта Личност.

Што је главно, Палама не полази од теоретских поставки, као што је чак и професор Остроговски мислио. Палама полази од VI Васељенског сабора, од црквене вере и учења, од богословља и догме о *две воље и две енергије* у Христу. То значи Бог има не само Ипостаси и Суштину, него и *вољу и енергију*. Он баш од те христолошке истине полази. Значи у Тројици постоји, покрај три Ипостаси и Суштине, постоји и воља и *енергија*. Палама полази од конкретне Личности Христове. Како је могла Ипостас Бога Сина да се извије, да тако кажемо, у слободни лични излазак љубави, у скок љубави, у кенозис љубави, и да слободно прихвати људску природу у пуноћи, да је уипостасира, да је *уличности* у Себе, а да тиме не повреди ни мало ни суштину, ни природу, ни биће Божанско, па ипак да спасе човека, радикално и коначно да га спасе. Христос је доказ да је Лични Бог слободан. Да је то Бог који је слободан и наспрам Своје сопствене природе. Није роб своје сопствене природе ни непроменљиве суштине, па ипак „иступа из Себе“ и делује у љубави и сједињује се са човеком. То је поента учења о личном Богу и Његовим енергијама. То је слобода Божја да човекољубиво излази из Себе, остајући оно што јесте. Зато му је непроменљива природа и суштина, и Он остаје у идентитету Свога Божанства.

Божанство се није изменило оваплоћењем. А оваплоћење је полазна тачка за Григорија Паламу, за ту богословску тајну разликовања Божанске суштине и Божанске енергије. И завршавам овим: Божанске енергије нису неке реалности или реалитети у Божанској суштини, који су покрај ње, уз њу као неки „додатак“, него су то једноставне *појаве и пројаве делатности* Живог и Личнога Бога. Свака *делатност* не делује ако нема *Делујућег*. Зато Григорије Богослов (у 5. *Теолошком слову*) већ пре Паламе говори: „*Делајући* је потребан, да би могло да буде делање (грчки: ὁ ἐνεργῶν — ἡ ἐνέργεια). И Јунг је, чини ми се, рекао: да свака делатност открива делајућег. Тако, дакле, свака делатност открива делајућег. Енергије божанске нам откривају Бога Личнога и Делатнога, и зато су оне богословски и интересантне за нас. Љубав претпоставља Љубећег. Нема љубави ни дела без Љубећег и Делајућег.

Библијска, хришћанска истина о Божјој љубави јесте истина о Личном Богу, који је Бог слободе и делатности (енергије). И зато Божанске енергије смештене су и схваћене у том контексту код Светог Паламе. Наше општење са Богом, наша са Њиме заједница јесте реална заједница. Није само неки спољни „дар“ који Бог по-

шаље, рецимо, неки поклон или „пакетић“, створени или издвојени. Но, да не улазимо сад у то, само подсећамо да је врло важна та разлика између „створене“ и нестворене благодати. Благодат или енергија је комуницирање са Богом Живим и Истинитим, на начин на који је могуће с Богом комуницирати, а да се човек не изгуби, да се не отуђи. Такав је Живи и Истинити, Бог, Који има и љубав, Који има енергију, Који има благодат. *Енергија*, то је *могућност* коју Он као слободан даје и човеку као Своме створењу створеноме по лику Његовome да у љубави општи и комуницира, а не да се изгуби или отуђи. Зато је исихастичко учење о обожењу управо учење о прожимању Божанских енергија, то јест стварно општење и сједињење с Богом, но без обезличења. И Палама је само то и бранио: стварну, реалну комуникацију, вечну, непропадљиву, истинску и најинтимнију заједницу Бога и човека. То и јесте благодатно (енергетско, а не суштинско) обожење, обожење у којем ће бити и стварно обожених живих и слободних личности. А не да буде неког отуђења човека, да има бесмртности, а да нема самих бесмртних јер онда идемо у будизам. Ето то је, по мени, основна поента свег паламистичког богословља или уопште православне богословске традиције која разликује Божанску суштину и Божанску енергију.

*Дуда**: Ја бих опет, али уистину кратко, рекао бих поново, да све што је речено о Живом Богу, о слободном Богу, о саопћењу Божјем, све верујем и исповједам. Тешко ми је рећи да бих могао прихватити тај начин говора, који не нијечем, као једини начин тврђења. Но, још желим ово рећи: ја сам тек у последњим годинама постао јако велики присталица источнога апофатизма, а сада одједном од источњака сам присиљен да још више него што су ме сколастичи учили начнем говор о Богу да бих могао вјеровати у Бога. Према томе, ја мистерију прихваћам, и све што сте о Богу Живому рекли прихваћам. Не прихваћам ту бујицу ријечи да је нужна за спасење, и да онда не прихваћам Живога Бога, ако не прихваћам овакав исказ о Богу.

*О. П. Белић***: Молим одговор: зашто су потребне енергије? Наиме, у чему је моја потешкоћа? Нешто паралелно имамо код Логоса, поводом аријевства. Он (Арије) се постављао као интермедијум између Бога Створитеља и стварања, и то је Логос. Зашто не може благодат, нестворена енергија, дар, да не буде идентична са самом Особом? Дух Свети се даје, ево, то је посвећење. Зашто треба још нешто ново? Другим речима, као што је свети Атанасије доказивао да је већ Логос Бог... тако је мени исто и код Духа Светога. А свети Василије, барем мислим да је ту био један од разлога тај, из тактичких разлога, да оне блаже аријевце, који су били склони да се сједине (православнима), да их не изазива речју... Излази на исто, мислим, ова паралела. Зашто да не буде Дух Свети? Дакле, то је та нестворена милост од вијека. Зашто треба још и једна енергија, контакт између Бога, Особе Божје и човјека? Зашто није доста само Дух Свети? Друга једна потешкоћа је сродна томе, али можда је боље да се на ову прву одговори...

* Само овај део дискусије није ауторизован.

* Дискусија није ауторизована.

О. Амфилохије Радовић: Ради дубљег улажења у ово изузетно важно питање веома је значајно направити разлику између општења које постоји унутар Свете Тројице и општења које постоји између Бога и створеног света. По Св. Григорију Палами постоје три врсте општења, заједнице. Први начин општења јесте општење „по суш- нарочито ако се ради о тварним бићима, а сва бића ван Бога су у Тројице. Једна божанска суштина је „садржај“ Оца, Сина и Духа Светога. Она је нешто што је несаопштиво ни једном другом бићу, нарочито ако се ради и тварним бићима, а сва бића ван Бога су у односу на Бога — тварна бића. Друга врста општења или заједнице јесте општење „по ипостаси“. То је својство које искључиво при- пада Богу Логосу у односу на творевину, односно на људску при- роду, јер само је кроз његово оваплоћење дошло до ипостасног јединства божанске нетварне и људске тварне природе. Зато је ипо- стас Бога Логоса, сједињена с људском природом, и преко ње са целом творевином такорећи оса, срж, најдубље могуће сједињење и општење између Бога и твари, несмешиво и неразделиво, несли- вено и неразлучиво њихово јединство. Постоји и трећи начин оп- штења, заједнице, општења на које је призвано свако биће, цело- купна творевина. То је општење „по енергији“. Дакле, божанска вечна енергија, која није исто што и божанска суштина, али која се излива, излази из божанске суштине и припада, као и суштина, божанским Ипостасима, она је та која се дарује човеку и свету и за коју су човек и свет пријемчиви. Благодарећи њој постоји мо- гућност непосредног општења између Бога и твари. Ако пак човек и творевина нису у стању да добу и да ступе у ту заједницу са самим Богом његовом нествореном божанском енергијом, божан- ском силом и благодаћу, онда је човек, како је јутрос то истакао и О. Иринеј, биће оковано, једном за свагда својом тварношћу и својом ограниченошћу. Човек би тиме изгубио, по Св. Палами своју „једину наду“ и могућност премощавања провалије између тварног и нетварног бића.

Са овим је повезан и један други, по мом схватању, веома битан проблем, проблем створене и нестворене благодати. На За- паду, колико знам, постоји учење о благодати као тварном дару, који је посредник између Бога и творевине. Благодат је схваћена као нека нова Божја творевина која има за циљ да уздигне човека до Бога, али човек је у стању да општи само са њом као тварном благодаћу али не и са нествореним Богом. Тако човек нема и не може имати непосредног општења и заједнице са самим живим Богом, него само преко благодати као тварног посредника. Тиме се пориче могућност истинске присности између Бога и човека. Отуда није без основе мишљење да је управо благодарећи том дуализму и остојању које постоји између Бога и света у самој природи ствари дошло до претераног поверења у аналогију бића као пута богопоз- нања наместо пута непосредног општења између Бога и човека. Отуда и толики значај на Западу који се придаје природној тео- логији али по многим ту је и скривени корен толике и такве атеи- зације и отуђења од Бога европског човека. И поред оваплоћења Бог је за човека ипак остао сувише далеко. Између њега и човека је творевина или ова у којој живимо или нека друга творевина,

као створена благодат. Нема и не може бити између Бога и човека истинског јединства и општења. Отуда није чудо све дубљег удаљивања Бога од човека и човека од Бога, као и све дубља људска несигурност, с обзиром на човекову „баченост“ у тварност и немоћ да из ње изађе истински. Бог не даје човеку себе самога, него му даје нешто друго што није сам Он, па човек долази до закључка да му такав Бог није ни потребан. Речено је да је из те одвојености и људске несигурности настао и римски примат као сурогат праве сигурности вере засноване на непосредном општењу са Богом, силом његових божанских енергија и Духа Светог... То је нека врста потраге сигурности у некаквом објективираним принципу, такође тварном и спољашњем, пошто истинског унутрашњег не може у правом смислу ни бити стога што недостаје осећање и сазнање стварно присутног Бога у дубинама човека и твари и могућности општења, непосредног, са њим. Пошто нема Бога и доживљаја њега као једине сигурности, онда су потребна помагала, његови „викари“, заменици, као гаранција да њега ипак има и да се његова истина може сазнати и очувати...

Н.Н.: Наша је тема: „Време Духа Светога је време Цркве“, а ми смо отишли у превише детаљне дискусије о Пресветом Тројству, па се бојим да ћемо се онда изгубити. Јер то би онда требало бити тема једног посебног симпозијума о Пресветом Тројству.

Н.Н.: Постављам питање Амфилохију Радовићу, који је то јако лијепо изнио, као што понављају и сва тројица предавача овдје, и господин Радовић и Буловић и Јевтић, тако рећи истим ријечима. Врло лијепо. Али, ја само могу да питам: Је ли то објављено? Тај лијепо пут, спада ли то у Откривење?

О. Амфилохије: Ја лично верујем и осећам да је Бог у ствари само Откривење, само, Објава. Откривење није ништа друго него управо то живо, историјско, космичко, свакодневно присуство Живог и Личног Бога у творевини и у историји света. Живи Бог је ту.

— — — — —

О. Атансије: Молим вас, а шта је онда *слава* Божја, тај основни библијски појам, кључ на коме почива Библија? Шта је то *слава* Божја? Читајте мало Библију, дозволите да то кажем и извините ме. Најпре да кажем једну констатацију отворено: није тачно да међусобно немамо разлике, ево доказа да имамо теолошке разлике, које су, по мени, и разлике у самим основним питањима. Као православни и римокатолици итекако имамо разлике. Добро је, међутим, да се оне и чују. То је ради искрености добро.

Затим, није овде важан паламизам, није важан ни израз, терминологија коју употребљавамо. Погледајте мало саме корене светоотачке теологије. Немојте да учимо то од Жужија. Извините што тако говорим. Погледајте саме библијске корене. Шта је са читавом реалношћу која стоји иза библијског појма *слава Божја*: „Ви-

десмо славу Његову, славу као Јединороднога од Оца“? Шта је то опет Божанска *благодат*, *χαρις*? Шта је то да ми постајемо „заједничари Божанске природе“ (2 Петр. 1, 4). То је Петров израз, који се стално понавља и провлачи кроз теологију Св. Паламе? Шта значи такође: „Постадоште заједничари Христови“ (Јеврејима 3, 14)? Шта опет значи израз у Посланици Римљанима (1, 20): „Θεϊότης“ (*божанственост*), тј. „Његова вечна сила и божанственост“, која је свуда видљива?

Извините, али је само питање доказ ваше необавештености, кад питате: „где је то објављено?“ Сва је *Објава* у ствари *слава* Божја, сва је *Објава сила и енергија* Божја. Ево, то је мој одговор. У питању је истински библијска и светоотачка традиција, чији је Палама само једноставни израз, као што је то и Григорије Богослов, израз саме вере Цркве. У паламизму је библијско виђење Бога, једно живо искуство Живог Бога. Врло је интересно да Палама полази од сопственог искуства и искуства светогорских монаха, које је истинско црквено искуство. Засновано је то на литургијском искуству: чиме се ми причешћујемо? Да ли само Телом и Крвљу Христовом? Или се причешћујемо и Божанством? Шта је то чиме се причешћујемо, ако се причешћујемо и Божанством? Ево вам божанске Објаве, не треба даље да идемо. Искрено, видите, постоје разлике.

Дуда: Искреност је хвале вредна, али није другдје била неискреност.

О. Атанасије: Ја и не кажем да је било неискрености.

Бенвин: То обиље тематике (о којој слушамо) човјека ставља у неприлику којим путем сада наставити. Можемо рећи да је дискусија жива, већемента, готово усијана. Ја бих се, међутим, вратио на предавање проф. Перка, којему је упућен приговор да није споменуо крижа. Но, изложио је више тачака о којима је добро размишљати. Тако је проф. Перко јутрос споменуо да је раскол или нејединство међу кршћанима гријех против Духа Светога. Ако је то тачно, онда је међукршћански раздор нешто погубно, што свакога кршћанина који вјерује у Бога дубоко дира (јер вјерује у Бога који је заљубљен у јединство, који је Сина свога послао да гине зато да би све људске синове скупио у једно). Мени се чини да би устук гријеху против Духа Светога био: удружити све оно што је у кршћанима живо, да се скупе око Духа Светога те свој „Абба, Оче“ упућују Богу као свеопћу молитву за дар јединства. Тиме би се докрајчивао скандал, саблазан, која постоји у нашем свијету када нас свијет проматра. Јер свијет ће — по Исусовој ријечи — узвјеровати кад види да смо у јединству, да се међусобно поштујемо и волимо.

Шаги-Буних: ... Захваљујем колеги Бенвину да је то рекао. Потпуно се с тим слажем. А што се тиче... то је једино било што сам још канио приговорити, кад нисам стигао прије, мојему бискупу Грмичу што је посве песимистички гледао на могућност вид-

љивог јединства и што је само есхатолошку Цркву ван поставио. А ипак Црква мора вршити своју мисију овдје, као Христова заједница, и мора је свијет под таквим препознати и мора се ту све учинити. Његов став ја једино тако разумијем ако он мисли да би јединство имало облик Римске Цркве. А то не мисли нико. То није концилски став, а ако који мисле то је једна страна. Концилски став је тражење јединства. Није дефинирано како ће изгледати јединство, али мора бити такво да буде свијет видио да смо једно, да смо сви Христови.

Моментално је било речено у... Неко је вријеме у Екуменском вијећу превладавао појам концилијарног јединства, концилијарног заједништва, не јединства. А онда се неким чинило да би то превише иритирало поједине сада постојеће заједнице, конфесије... па сада више превладава један други став. Сад ја, не знам тачно како гласи, али тако да не би... И ту су та историјски стечена права, и тако даље. Ако се сад правим западним језиком говори: Српска православна Црква у том јединству не престаје то бити, ако дође до таквог јединства, не мисли се то — ако дође до неког (јединства)... онда то значи то... Радије говоримо о заједништву, о потпуном заједништву, јер јединство подсјећа на унијатизам, и тако даље... Толико о том.

Друго, молим лијепо, ове комисије и све вас, ја одустајем од своје предложене теме. Ја сам зато да буде тема „Црква као мистерија“, ако је тако предложио професор Јевтић. Ја сам ону своју тему смислио само да унесем мистерију унутар. Јер је неко предложио у кулоарима да би била добра тема о свећеништву, да би то дирало и нашу и вашу Цркву да расправљамо о презбитеријату, о свећеништву, о службама у Цркви. Ја мислим да је то добро, јер сам мислио да би требало... да не будемо превише отишли само на правну страну, да онда треба додати мистеријску страну Цркве, па сам зато онда да буде мистерија и министрија у Цркви. Ако буде, ја сам то на латинском рекао „Сакраменталност“ и... Али ако мислите да тај други део није (добар, или потребан), доста нам је за један симпозиј и само о мистеријности Цркве. Ако се тако хоће.

Сада је мени још остало тешко питање. Ја сам овдје доживио јако тешку кризу, јер сам ја мислио да немамо такве разлике. Ако је стварно тако да Православне Цркве стварно мисле, прихватају ову науку, која је речена данас, онда је мени проблем о „три Бога“. То ми је проблем. Ја се слажем с оним што је рекао ту професор Јевтић, да по Кападоћанима прије свега треба прихватити Тројство, Три Ипостаси, три Особе — Оца, Сина и Светога Духа, и да се Једнота Божја на то склања. Али, треба то ипак некако растумачити — по чему је Један Бог, да како-тако буде нам разумљиво... Апофатичну или катафатичну теологију. Иначе бисмо ми морали начинити читав један симпозиј о теолошкој методологији. Само мени се чини да за екуменске циљеве то није најпрво. Али би апсолутно требало говорити онда о катафатичкој, апофатичкој и екстатичкој теологији. Овдје ја мислим да није та ријеч „екстатичка теологија“ била споменута, али мени се чини да, методички, ова теологија која се ту заступа, гдје је говор само о искуству, о кришћанском

искуству славе Божје, Таворске славе — да је она екстатичка. Она заправо хоће рећи да до Бога не можемо допријети никаквим људским, нити негативним говором — то је апофатичка, нити афирмативним говором — то је катафатична (теологија). А то је онда превише индивидуалистичко. Ја се бојим да је то онда елитна, монашка теологија, али која овај прости пук Божји баца ван непотребно из заједништва Цркве. Добро, ја сам то мало заострио... то није баш тако... Али ми се чини да је то (могуће) тако схватити.

... Још само одговор, бићу сада стварно кратак, одговор професору и колеги, оцу Атансију, кад он пита зашто је требао 6. (Васељенски) Сабор да дефинира да су две енергије у Христу када је већ Калцедонски (сабор) дефинисао да су две *бити*, тј. *природе* у Христу. Шести Сабор није требао вјерницима, него херетцима, против херетика, (дакле) вјерницима против херетика. Свети Максим није мање... ништа сумњао да је Калцедонски сабор јасно рекао да су две енергије, макар тим ријечима он то није рекао. Али, ако је Софроније знао... ишао је, водио онога Стјепана (Сергеја?) пред Криж Христов... мислим да рече: гдје је Крист трпио, да би га (затим) слао у Рим, знате, да папу Хонорија на право упуту... Јер, да тиме што је речено да су две природе, речено је да су две енергије. Није требало новог Сабора... Да није било херетика, који су нијекали два дјеловања, то јест двије енергије и две воље у Христу... Против њих је требало то саборски утврдити 680—681. године.

О. Атанасије: Али, професоре Шаги-Бунићу, старији сте од мене. Овај одговор за 6. Васељенски Сабор једноставно је одговор за децу у основној школи, а није за овај скуп теолога. Ви сте мени то одговорили, а ја вама на то могу да узвратим истом мером: па сви су Сабори ради јеретика били држани, без тога Цркви није требао ниједан. Према томе, ваш одговор није одговор. Јер, зашто је било потребно да се на 6. Сабору посебно нагласе *две воље* и *две енергије* у Христу? Не само човечанска, него и *Божанска* енергија? То је било одје питање. Није важно само што је то Сабор одлучио. И да није одлучио, то је била вера Цркве. Зашто би иначе Свети Максим ишао до мученичке крви да брани ту и такву веру Цркве?

Шаги-Бунић: Зато што су ови тврдили да је само једна енергија.

О. Атанасије: А шта то значи?

Шаги-Бунић: То је значило само Божанска. Нијекали су људску. Били су наследници монофизита. Нијекали су Христову људску енергију, није био говор о Божанској енергији. Ни њима, ни другима.

О. Атанасије: Дозволите, али је врло важно да се признаје и исповеда и Божанска енергија. То је врло важно. Јер онда долазимо на ово што тврди и Св. Палама.

Шаги-Бунић: Иначе би они били несторијевци. А они су били на линији... Знате да је Сергије смислио да се монофизити александријски доведу у Цркву кад се компромис направи.

О. Атанасије: Знам ја то врло добро. И ако дозволите, можемо слободно о историјским догађајима да разговарамо, али ја хоћу да извучемо богословске консеквенце из тога. Зашто је Максиму потребно било да се управо позива на Божанску енергију, кад би било довољно рећи: Христос има Божанску природу, има Божанску суштину и шта онда даље? Међутим, то исповедање претпоставља ново за Максима, и за теологију у наставку — претпоставља једну истинску пуноћу Бога. За Максима, а самим тим и касније за Паламу, Бог „*аненергитос*“, Бог без енергије и не постоји, ниједна суштина без енергије не постоји. Према томе, живи и делатни Бог има суштину и енергију Божанску.

Шаги-Буних: Добро, али гледајте: ако је то било ипак прије године 1054., ако је већ постојао Августин, који је исто сматрао да је Божја природа синкрет(?) и није настао раскол између Истока и Запада, зато што... ако би тако било, ја нисам у то сигуран, да су већ Кападоћани јасно учинили ту разлику реалном, а ипак није дошло до раскола кроз толика столећа ради тога, е онда ипак ваљда не би то тако било битно... Ја бих ипак то сврстао...

Пазите, да Бог има енергију, то је јасно, то су Његови атрибути... Али да ли је то, да је нешто реално, различито од Божје природе — то је мени проблем. Добро, хајде да пустимо да је то једно тражење, врло важно решење мистерије односа Бога с човеком, као што је ево западњачки било... Није милост нека ствар која је између Бога и људи, него то је нешто... релација, нешто што Бог чини у човјеку да би човјека Себи довукао. А не да би то нешто било што би сад посредовало, нека особа или нека материја. То уопће није смишљено, него... јер то је акцидентално. Тврдило се да се не може говорити о супстанцијалном сједињењу између Бога и човјека. То је само у Христу супстанцијалне нарави, кад је једна Ипостас. А иначе је акцидентално. Зато они приговори, што су били малоприје, не ваљају... да би то био неки... између Бога и човјека... то не ваља. Али то је (ствар) људске памети да досегне нешто што је неизрециво. Но ипак ако ми допустимо... Ја не знам да ли је у вашој Цркви (он — Палама?) свет, али знате ја вјерујем у свете православне, ако су их столећа прогласила светим, ја то вјерујем. И молио сам се на гробу Симеона Мироточивог. Ја вјерујем у то. Ја мислим да Духа Светога имамо сви. И Свети Сава, он је у нашим књигама као Свети Сава, у баландистима, не знам да ли то знате. Животопис Светога Саве се налази у Акта Санкторум. Није то проблем. Али мислим да зато, ако је Палама као велики и мистик ваљда, али тражитељ, мучио се да то некако рекне, али зар је то сада тако да што се онај други на Западу мучио, па је опет нешто рекао неизрециво, да ли је то толика бит да се морамо зато сада посвадати? Или можемо рећи, да оно што је генерално обичним људским језиком, да Дух Свети улази у наща срца, ми постајемо храм, Он нам говори: „Ви сте дјеча Божја...“ да ми то схватимо прво. То што може свака душа схватити, што може сваку душу радовати. А да нам то онда не буде разлика да се разиђемо и да правимо скандал читавом свијету. Опростите.

О. Атанасије: Ја бих само укратко рекао да, ипак, овакав сентиментални завршетак, за мене значи да не можемо овако теолошки да разговарамо. Ја ћу вам заузврат рећи: зашто је цео православни народ прихватио паламизам, а није прихватио западну концепцију. Према томе, и ја ћу се позвати на народ. Али, да оставимо Григорија Паламу и питање енергија Божјих. Вратимо се вери и искуству Цркве. Ја сам јуче говорио о евхаристијско-есхатолошком аспекту Пневматологије, а то је управо то. То је та иста вера о којој говорим. Мало пре сам поменуо, а и свима познаваоцима исихазма је познато, да се Палама позива на евхаристијску реалност када говори о божанским енергијама. Хајте да оставимо израз „енергија“, говоримо о *благодати*, односно о *милости* по вама, односно о *љубави* Божјој и *слави* Божјој. То је срж паламизма. Нису у питању речи, него стварност иза њих. Ја ипак говорим да је и то библијски израз, да је то *делатност* Божја, да је по среди искуство активног, живот библијског Бога. Међутим, карактеристично је, извините што то подвлачим, да вама непрестано смета Палама као личност. То је доказ да не можемо тако једноставно да говоримо да: „нема између нас разлике“. Мени, наравно, није битно да инсистирам на разлици. Антон Бенвин је то одлично подвукао. Али, драги у Христу брате: сва историја Цркве је у знаку истинских богословских борби, а не спекулација. Свети Максим је крв проливао за те две енергије и две воље, човечанску и божанску. Ја не могу другим путем да идем, осим Максимовим. И ако је могао Максим, тај истински човек љубави (написао је потресних 400 глава о *љубави*, равних Апостоловој химни о *љубави*), зашто се не бисмо унели и ми у то питање, које је битно *сотириолошко*, а не *философско* питање? У сваком случају, ми ћемо да идемо путем којим смо досад ишли, бар ми православни. Могу ја као човек да будем не знам какав, незгодан, али ако хоћемо да радимо дело богослова, онда треба у зноју лица свога и с крвавим грашкама тог зноја да наставимо то дело, богослова у Цркви.

Шаги-Бунџ: ... Само имам онај проблем о „три Бога“ из оног јутарњег предавања. Али мислим да то не би требало бити такве засебне теологије, интерпретације онога што сви верују, не би морале бити разлог разлаза.

Франц Перко:* ... И колико ја познајем католичку науку о милости, мада то није моја струка, али средњовековна схоластичка наука познала је... , а исто тако и... То је био Дух Свети Сам, Бог Сам који се дарује. Заправо, није било само нешто што је између човека и Бога, него Бог Сам у томе. Само да није у то стављала Западна теологија неке реалне разлике између Бога и Божјег делања. Морам да кажемо да овим односи између човјека и Бога увјек остају (тајна). И мислим да не можемо, не може нико, мислим да ни Григорије Палама није био да каже да му је то некако закључак: да морамо сви да се клонимо тога. А теологија мора да тражи неке увиде у ову тајну. Само, ако ми ове теолошке увиде догматизирамо, онда смо погрешили. И морам да кажем, изворни гријех свих ових подјела у Цркви је баш ово — догматизирање тео-

* Дискусија није ауторизована.

лошких погледа. Просто, ваши теолошки погледи, и једни и други, имају свој фундамент у овоме. Друкчије се не би могли одредити...

Дискусија трећег дана после предавања о. Амфилохија

Фућак: Ја сам Вам, оче Амфилохије, врло захвалан за јутрошње предавање, и то управо након јучерашњих дискусија, о дјеловању Духа у овом нашем времену. Морам рећи да сам спочетка очекивао, и онда бих био још задовољнији, да ћете више разрадити и конкретизирати баш то „наше вријеме“. Но добро. Морам рећи да се као библичар далеко боље сналазим у овом Вашем предавању и начину, него у јучерашњем, спекулативном. И мислим да нас Божја ријеч упућује да и о Духу размишљамо више, рекао бих, у овом економичком смислу.

Ја сам јучер размишљао и нисам нашао неко мјесто гдје нам Бог говори баш о себи, какав је у себи, него какав је према свијету, према нама, што је за нас учинио, дакле сотириолошки, економички. Мислим додуше да је некоћ баш у новим, конкретним приликама кршћанство прочитало тадање знакове времена, па је проговорило и о интраинитарним аспектима, дакако полазећи од Новог Завјета. Негдје је добро примијетио, сјећам се, др Шаги-Бунџ да су погани монотеисти имали проблема с кршћанима јесу ли монотеисти или политеисти, па су кршћани били присиљени да и под тим видом размишљају о поруци Новог Завјета. Ту је за њих било некако одлучујуће прочитати знакове својега времена. Не бисмо ли и ми можда требали више испитивати знакове нашега времена. Да ли нас они упућују баш на расправе у интраинитарном животу?

Сувременог човјека надалеко занима што Бог Троједини за њега чини, за данашњи свијет. Ту је важно оно „бити за другог“, „бити према другому“. Мислим да се ту навраћа разговор о Духу Светому као Божјој љубави која се разлијева на човјека и човјечанство. Имао сам прије симпозија у руци књигу „Теологија о Духу Светом у екуменском дијалогу Цркава“. Судјеловали су у њој православни, католички и протестантски теолози, пажљиво си консултирајући своја стајалишта, са акрибијом, али и дужном обавезом. Можда би вриједно било у нас издати ту књигу. Или неку сличну. Јучер сам управо повољно увидио како мало знадем о папализму и о тим стварима које су за вас тако битне. Но можда бисмо свој заједнички рад могли усмјерити и на неке за сувременог човјека као још битније теме, а које спадају у поклад вјере. Потребна је сва ова наша дискусија, но не бисмо ли могли поћи на посао више економички, досљедно знаковима нашега времена о којима је говорио о. Амфилохије.

Шаги-Бунџ: ... Али слажем се да треба теологија да слуша изазове времена, само се не сме присуство времена узети као жеље, искључиво као жеље људи, него и као потребе људи. А ја мислим, ето то је моје дубоко увјерење, не само из своје теологије, него баш из вјере, мислим да је Пресвето Тројство, дакле, Пресвета Тројица,

дакле прилажење тајни магичној и средишњој и светајни нашега Кришћанства са становишта (тројичног?) првотно, не са становишта једне природе, него са становишта трију Ипостаси је фундаментално баш по мом схватању за оно што тражи данашње вријеме. Данашње вријеме које је многе ствари саградило, које пријете да униште људску особу и гдје се тражи као крух свагдашњи да један другог чујемо, да се нађе „ја-ти“ однос и „ми“ однос, и тако даље, да сад не улазимо у филозофска разматрања. Мислим да је наше проповједање Бога који је Отац, али у правом смислу, не фројдовски, и ту би се сад могло у бескрај говорити, дакле Бога који има Сина у Себи, једнакога Себи, али Који Сам је Очев Син, дакле гдје нема односа газде и доминације, али постоји предање, и Духа Светога Који је веза Обојице и Који је Оствариватељ Бога, као што је добро истакнуто, да и свијет постане боголичан, е то је, ја мислим, фундаментално. И ако бих ништа хтио радити, само бих то хтио радити и ништа друго.

*Др В. Јеротић**: Предавање оца Амфилохија било је добро прилагођено и тренутку нашем, овде, а и времену у коме живимо, и повод је да кажем неколико речи из моје праксе, која је и ваша пракса у исто време, свештеничка и психотерапеутска, чини ми се да су врло блиске... и да управо та сарадња, која је у Европи већ више деценија у току, која би код нас тек требала да почне да се остварује, она веома много значи за савременог човека који више није задовољан да чује не само оно што му традиционалан свештеник са недовољно, можда, знања из области психологије и психотерапије пружа, а исто тако, не може бити задовољан ни са оним што му просечни медицинар, психијатар или психотерапеут пружа. Да бисмо могли да одговоримо захтеву времена и захтеву Светога Духа у том времену, који је, како је добро отац Амфилохије рекао, стално присутан од времена утеловљења Сина Божјег, тако да немамо ни „златно“, ни „сребрно“, ни „бакарно“ време. И та времена су стално и непрестано присутна у нама и око нас, сва три времена. Требало би да слушамо неки ритам који постоји и у васиони, и у друштву, и у човеку. Данас се много говори о ритмовима, биоритмовима и тако даље... Ја бих се позвао само на један ритам, који је наш просветитељ Сава остварио пре, скоро, 800 година, а за који би могао да нам послужи као пример како би се наш унутрашњи и спољашњи живот могао уредити.

Ви сви знате биографију Светог Саве и знате да је једно време проводио у Свето Гори, у Хиландару, водећи један изузетно јак аскетски, подвижнички живот, чиме је скупио Духа Светога у себи. У оваквим молитвама, проводио је по дуже време тамо, да би после тога изашао из себе, постао екстравертован, да се изразим језиком Јунгове психологије о „екстравертованом и интровертованом“ човеку (а сви смо ми и једно и друго, с тим што доминира увек или интровертан или екстравертан у нама, и ту имамо један ритам), Свети Сава је излазио, имао је потребу да то што је скупио од дара Духа Светога изнесе сада и покаже, смирујући браћу, уједињавајући не-

* Дискусија није ауторизована.

пријатеље и спољашње и унутрашње, успевајући чак да заустави војске које су наваљивале. Кад би се исцрпео — а сваки се исцрпљује, колико год давао, по старој доброј формули: „што више дајемо, то више добијамо“, и то је тачна формула, ипак долази једна граница исцрпљивања давањем — он би се поново враћао у Свету Гору и поново се прикупљао и концентрисао молитвама да се акумулатор унутрашњи напуни Духа Светога, да би поново тај акумулатор испразнио. Овај ритам ми се чини да може бити пример, и после толико протеклих година, и савременом човеку, који је или сувише увучен у себе, изолован у свој унутрашњи живот, не само породичан, него и национални. С друге стране грешимо, и прелазимо вероватно у другу крајност када смо сувише отворени, сувише предати спољашњем току живота, који је пун захукталости, темпа који не може да нас одведе бог зна чему. Видимо добро око нас како изгледа та наглашена екстровертост култура Европе. Не бих хтео да износим превише те интровертоване Азијце... Треба нешто учити и од Азије, као што и Азија има шта да учи од Европе. Једном речју, враћам се опет на психолошки проблем наше природне унутрашње потребе за интровертованим и екстравертованим, за излажењем и улажењем енергије Светога Духа у нама самима.

Овај пример може нам послужити свима да осетимо унутра наш ритам и да по њему поступамо. То јест, да покушамо да се с времена на време увучемо у себе, да се добро сагледамо шта смо радили, говорили, чинили последњих месеци и да скупљамо у себи, пошто смо направили биланс оваквог живота и дошли до потребе и за исповедништвом и за кајањем, а има потребе стално и за једним и за другим. Ја сам, као психотерапеут... и као терапеут, који радили, говорили, чинили последњих месеци и да скупљамо у себи, и врло ценим ту потребу, врло ценим све оне који имају потребу за исповедништвом унапред, и у Католичкој и у Православној Цркви, осећам да морамо поступати по оваквом једном ритму, који би могао да нам помогне да сагледамо знаке времена, а да не будемо повучени некаквим странама свога времена, а да ипак успевамо само захваљујући дару Духа Светога, пошто сопственим трудом до њега дођемо, ове знаке да пратимо и пренесемо онима који су нам поверени, било као пацијенти, било као стадо у Цркви.

А. Бенвин: Ово ме потиче да повежем још неке теме које су ових дана овдје изговорене а које, по мом суду, нису нашле довољно мјеста у дискусији. Можда ћу бити глас вапијућега у пустињи. Говорио је бискуп Грмич да, осим индивидуалнога, особнога или личнога гријеха, постоји гријех колектива или гријех структура, дакле неког тоталитета у којему се нађе човјек уткан чим се роди, дапаче још прије рођења. А проф. Перко је утврдио како је гријех нејединства гријех против Духа Светога. Ово што сад говори др Јеротић утјече на нашу индивидуалност. Он позива свакога да се суочи с проблемима око њега самога, па да покуша те ритмове унијети у свој животни програм, који му је за будућност још дан. Али ми се чини да би нешто слично требало да се смисли и на плану заједнице, дакле на плану Цркве или на плану Црква, јер има вријеме

— како каже Писмо — када се гради, а има вријеме када се разграђује што је саграђено; има вријеме када се сади, а има вријеме када треба чупати што је посађено; има вријеме плача, има вријеме... и тако даље. Видимо, на примјер, да у свијету национал-социјализма или некога другог таквог система, који утјече не само на мале покрајине, нити на поједине државе, него захваћа читаве континенте, преклапајући се — тако рећи — преко читавог глобуса, појединац, па ни поједина Црква, није у стању да одоли налетима сила зла које се служе савременим структурама. Силе зла су увијек постојале, али се оне данас на планетарној основи стављају у службу онога што није Божје. Зато држим да би, на разини кршћанских заједница, на некој свецрквеној основи, требало смишљати програм како да се повезани суочимо с тим колективним гријехом који је тако присутан. А сила која га сигурно може побједити и која ће га побједити јест Дух Свети. Но, када човјек гледа што је само двадесето столеће учинило зла над појединцима, над народима, над државама — то је стравично! Ваљда тога није било никад у повијести човјечанства. И тад се човјек пита да ли је присутност Духа Светога оному који не вјерује по нечем замјетљива; је ли доиста јасно да је Дух Свети на дјелу — или је то само једна прича? Држим, наиме, да они који не узимају Бога у обзир могу нам упутити објекцију: иде ли тај свијет, за који ви вјерујете да га Бог води, напријед или је то неко таласање, мало горе, мало доље, али смо више мање на истоме? Осјећам да нам свијет, који нас окружује и којему говоримо, имплиците а некад експлиците, поставља те изазове. Ваљан одговор је само онда ако смо јединствени и повезани.

Иванчић: ... Јер ако останемо стално ми и наш екуменизам у оквиру нас, наше Цркве, ако буде само наша брига за нас, онда никад нећемо доћи до сједињења, до заједништва. Јер екуменизам је управо нешто гдје све заједнице, све Цркве треба да теже једном јединству, који је Крист. Дакле, нитко од нас није посве исправан данас. Сваки се мора чистити и ићи напријед. С друге стране бих затим упозорио на теологију наде, која је данас јако присутна у свијету, а то значи стварност наде. А то је чињеница да Дух Свети, како каже Амфилохије, посвуда у свету је већ присутан. Он је тај квасац. Ако је Дух Свети присутан не смијемо бити песимисти, напротив оптимисти. Оптимисти, то значи да ниједан наш потхват не може бити узалудан нити пропасти. С друге стране, да зло не може имати задњу ријеч. Међутим, овдје је ствар: тиме што је Дух Свети у свијету, тиме ми нисмо ту да скршетних руку стојима и чекамо. Он може преко нас дјеловати, само уколико Ми се ми предамо. Према томе, Дух Свети дјелује кад ми почнемо радити, онда Он

с нама дјелује. Тако се наш менталитет мијења у тој теологији наде. Ја морам радити, па макар ишао до краја, до мучеништва, али сигурно свијет ће бити бољи, човјек ће побиједити, добро ће побиједити. Онда је то теологија наде исто што и теологија Духа Светога.

*Бенвин**: ... Жалим ако ме је нетко схватио у песимистичким тоновима. Ја мислим да нисам говорио полазећи од песимизма. Можда ја себе слабо познам, а ви који слушате имате другачије судове... Него, надовезаћу се на оно што је рекао Атанасије у првом свом предавању. Он је то рекао успут, није на томе градио даљу своју аргументацију, али је јасно упозорио како је бити кршћанин нешто што је врло тешко за онога коме нудиш Кршћанство кад он види ту тежину. Јер је одбојно, на први поглед. А ипак другог пута, чини се, нема. Јер је, рецимо, исповједати своје гријехе нешто дубоко потребно. И ко год је имао прилике да се суочи са онима који су покушали без Кршћанства рјешавати своје тежине, зна камо су их те тежине одводиле. Јер, то је само ковитлање у једно клупко које је све дубље, све теже и све неразмрсивије. А пут је изласка само на ову страну, да узме тежину с крижем. Е па сада, како ћемо ми ту тежину понудити да будемо увјерљиви. Јер имамо добро... Ми не нудимо то ради тежине, него ми то нудимо ради рјешења. А нитко нема, ја мислим, солиднијега рјешења од нас, јер битије, добробитије и вјечно добробитије је ипак на овој страни. Јер оно друго је још теже. Ово је тешко, али оно друго, кад гледаш до краја, још је теже, тј. још је горе, јер је црње него у провалији. Тако да су наше шансе велике, али бисмо морали то доиста благовјестити. И то не један, него као заједница, као Црква. И то кад би се на екуменској, на повезаној разини знало чинити, мислим да бисмо се онда колективно знали супротстављати силама, барем овима (силама) зла које (су око) нас... И зато ја нисам песимиста, али желим рећи да је то ипак тешко.

Дискусија после предавања Иванчића и Калезића

Ребић: Нешто бих укратко надодао о покретима данашњег времена. Предавач је набројио врло много различитих покрета. Споменуо је литургијски покрет. С тиме у вези треба споменути свакако и библијски покрет у Католичкој Цркви који је претходио литургијском покрету и ишао некако с њиме руку под руку. Тај библијски покрет је врло важан за екуменизам, јер је управо он у нашој Католичкој Цркви увјетовао односно омогућио екуменизам.

* Само овај део дискусије није ауторизован.

И није никакво чудо да је управо кардинал А. Беа, један од наших најбољих библичара педагога био иницијатор екуменизма у нас. Споменуо бих затим покрет младих који ходочасте у Тезе (Taizé) и одушевљавају се идејама које има Тезе. Споменуо бих и покрет међу Жидовима, покрет звани „Жидови за Исуса“, покрет који има ставовиту улогу за жидовско-кршћански дијалог. Он је у вези с другим жидовским покретима званим „хашива“, покрет за Месијом, односно повратак Месији (дакако Месији у жидовском смислу а не у нашем кршћанском). Данас се Жидови много занимају за Исуса, за Марију, за Павла, уопће за Нови Завјет. Последњих четрдесетак година објављено је око тридесетак изврских књига о Исусу (Carmichael, Landau, Rascke, Flusser, Klausner, Lauterbach, Sandmel, Schoeps, Lapide, Chalom Ben-Gorin, Goldberg и многи други). То су све извршне студије: неке су, истина, апологетско-жидовски писане, а неке опет непристрано тако да их сваки кршћанин може са занимањем читати. Дакако, Жидови не прихватају Исуса као Сина Божјег. Они о томе имају своје схваћање. Они у Исусу већма гледају великог рабина који је изванредно велики обновитељ жидовства, који је жидовству дао нове одреднице. . .

*Ј. Коларић**: ... (Питам се о том) мозаику покрета који је јако оптимистички. Читав свијет је захваћен Духом Светим, све се креће и гибље према Богу, што је јако лијепо! Само, мени није јасно нешто, неколико чисто информацијских потешкоћа имам. Он (Иванчић) је навео изравно каризматске покрете нашег времена и неизравно каризматске, нашег времена. Као те неизравно каризматске покрете нашег времена, који се зову изван Цркве (да ли то значи изван Кршћанства?) споменуо је марксизам, покрет за ослобођење од колонијализма. . . Сигурно је да Бог дјелује на различите начине да би људе привео к Себи, и да сваки чин људски у овом свијету је чин такође Бога Уздржаватеља. Па можемо рећи, да и наш грјех, на неки начин, Бог судјелује, јер нам омогућује да чинимо то што нас одводи до Бога. Мени је овде једна потешкоћа: Исто тако бисмо онда могли назвати каризматским покретом покрет „зелених“ сада у Европи, једну масонерију такође, иако знамо шта су сви ти покрети у својој крајњој консеквенци значили и за Цркву и за Кршћанство. Узмите само, без обзира на можда добар почетак, покрет хиџија. Сећате се оног суђења Менсону и његовој групи. Мени је ту једна потешкоћа: ако све сматрамо каризматичким покретом, додуше, неизравно каризматским, али ипак каризматским покретом, можда се излажемо опасности да некоме дамо легитимацију коју нема и не може имати. Исто тако, рецимо, један покрет Сун-Јунг-Мунa, који има једноставно једну религијску амбалажу, а заправо ничега религиозног ту нема.

Друга тешкоћа која је овдје била споменута — дакако није могао улазити у то, нити је могао анализирати, нити се то тражило од њега, него је то био само један мозаик набрајања тих покрета који су данас врло познати у свијету — то је пентекостализам. . . И ту је споменуо такође да један дио тога остаје у Цркви, било

* Дискусија није ауторизована.

унутар презбитеријанске или других Цркава, где је задржао своје црквене структуре. Бојим се да њих ту добро не схваћамо. Управо сви ти покрети су настали, пентекостелизам, као једна центрифугална сила, као одвајање од институционалне Цркве, која не даје довољно шансе и могућности тим покретима. Тако да они начелно одбијају Цркву, иако се може „Црквом“ назвати. Видите, Пентакостална црква се назива „Црквом“, али ништа од Цркве, у нашем смислу, ако хоћете, класичном смислу ријечи, нема. Ја бих овдје завршио своје кратко и гласно размишљање са повјесном изреком колеге Драшковића: Кад смо једном били на једном таквом скупу, како сам ја назвао, „кршћанâ на други начин“, онда, кад је он ту побожно слушао њихово разлагање, онда је на крају рекао: „Е, нисам сигуран што јесте Црква, али сад знам што није Црква“.

Иванчић: ... Али у потешкоћи да изразим онај наслов који је задат, да га обрадим дакле под видом „харизматски покрети“, у тој потешкоћи сам морао некако рећи. Него ради се о овоме: сигурно сви покрети су неким духом покренути. Дух Свети даје каризме које нас воде Богу и уједињују. Постоје и други духови око нас, како каже свети Павао, који дају своје „каризме“, негативне. Неизравно ипак, Бог и кроз то води добру. Тако да некако неизравно ипак је Дух Свети иза свега, али не да је њихова каризма од Духа Светога, него ко зна кога духа. Треба разликовати духове да би се могло знати од кога је која. То је сигурно тешкоћа која произилази из тога што се хтело некако рећи да постоји Дух Свети сигурно и у другим религијама, па и у атеизму може постојати Његово дјеловање. Али сад рећи, који је дух конкретно на дјелу. Тешкоћа из које је јако тешко изаћи.

А други је одговор, на друго питање: шта је са пентакосталцима? Наиме, сигурно је да су једни пентакосталци направили заједницу, то не значи Црква. Ми добро разликујемо, према Концилу већ, Цркве и црквене заједнице. Цркве су, по нама, оне које имају Еухаристију. Само је тамо Црква, само тамо може бити Црква, Еухаристија чини Цркву и Црква чини Еухаристију. Зато су све протестантске заједнице црквене заједнице, тако их назива Концил. Зато и овде могао бих рећи, постоје пентакосталци који су се одвојили од Цркве и који су направили своје заједнице, а постоје други који нису направили никакве заједнице, него су као скупине унутар својих изворних цркава. И тешко је било да остану у Цркви, али онда кад их њихови нису прихватили, они су морали отићи.

Дуда: У вези с предавањем проф. Иванчића још бих на неколико феномена упозорио. Прије свега, у нашој Цркви присуствујемо великом цвату религиозне шансоне. Она је још типичнија на Западу, него баш у нас. Штовише, к нама оданле надире. Истина, наши су црквени глзбеници некако сүстезљиви према тој шансони. Што се мене тиче, можда бих се сложио с њима, у више случајева, када је ријеч о литургији. Но пјесме младих, вјерничке пјесме много је шири појам него литургијска пјесма. А многе од тих шансона спадају и текстом и мелодијом и у литургију. Та нова шансона, доиста „пјесма нова“, иако је испјевана у ритму младих, често је

врло пуна библијског текста, библијске поруке. Чак и више него многе традиционалне пјесме. Та нова шансона, религиозна, библијска присутна је у свим тим покретима и гибањима на које је упозорио проф. Иванчић. Она је темељни попутни феномен, и то типичан духовски феномен.

С тим у вези хтио бих упозорити колико ме се дојмило на прошлом нашем симпозију, када смо идући на Марију Бистрицу запјевали своје пјесме, одједном православни богослови запјеваше богат репертоар богомољашких пјесама које су ме дирале богатством, теолошким богатством ријечи и поруке, с тако једноставним и милим мелодијама. Мислим да би ту било могуће узајамно обогаћивање да се нађемо и у заједничкој пјесми.

Уз шансону, дoметнyо бих појаву до свјетских размјера организирана каритаса. Истина, има ту много хуманизма, можда и само хоризонталног. Но зар то све не ствара климу дубока, Духом Светим надахнута каратиса? Гдје год има што добро, све је од Бога Створитеља, који не крати Духа Својега људима. Усуђујем се мислити и у свјетским размјерима, са свим суздржаностима и тешком напредовању функције Уједињених нација, ја мислим да макар на тој плочи игра стотину духова људских, добрих, за тим стоји Дух Свети, Дух Свети Ујединитељ човјечанства. Не вјерујем да је и у том послу одсутан Дух Свети.

Шаги-Бунџ: ... Очито је да присуствујемо у свијету обнови, оживљењу религије, али свакако једној тенденцији свијета, то је минимум, што кажем... Једном разочарању големог мноштва људи над оним што се нудило досад, над идеологијама, оно што зову на Западу и „Сумрак идеологија“, а (јавља се) тражење једног религиозног искуства, једног продора трансценденције. А то је он (Иванчић) објединио под тим именом „каризматски“. Ја сам схватио то као име за нужду, а да ту још нису никакви вредносни судови, него само социолошки, извањски, оно што има неке сличности, да се то овдје наброји и да се види како је то разгранато, како је то врло озбиљно и како то онда и пред наше Цркве и пред нас теологе ставља као изазов времена велико питање, да се то не може пребегнути.

Друго, ја бих само додао, ради историјске истине, да није кардинал Беа, бар за мене, није он зачетник екуменизације, од папе Ивана XXIII, у часу када се хтелo отворити велико даље према протестантизму. Али опћенитије ту су кардинал Вилебрант садашњи... прије је био екуменист већи, јачи, важнији него кардинал Беа, у организирању, у кретању... Па онда бенедиктанци, који су били...

Још једну реченицу допустите. Мене је страшно изазвало предавање Криблoвo. Ја бих ту само једно питање поставио, премда их имам много. Нисам, на жалост, проучавао Берђајева. Не разумем зашто Берђајев, ако инсистира, а с чим се ја слажем, да је основни циљ аскезе кршћанске, као је из Библије изашло, и да је оно што, кад се говори о савршенству „као што је Отац ваш Небески“, да је то онда љубав према ближњем. То је тамо експлицитно: „Будите савршени као што је Отац ваш Небески, који даје кишу праведнима и неправеднима“. Дакле, иде чак до љубави према

непријатељима. Но зашто Берђајев, ако на томе инсистира, онда мисли да хијерархијска структура треба бити уништена, превладана, кад је очито да је немогуће да се љубав према човеку реализира у свему без друштвености, а друштвеност је немогућа без каквог-таквог реда, дакле без нечега што иде ка хијерархији. То је друго, да има напетости... Али не може анархичка ситуација бити никако носилац праве љубави. Можда сам ту конзервативан, али ми се то тако чини.

Крибл: Треба знати зашто је Берђајев дошао у сукоб с Православном Црквом, и с Католичком. Његово поимање љубави треба схватити у смислу егзистенцијалне филозофије унутар које обрађује своје мисли. Ријеч је о одређеном актуализму што га он на свој начин проживљава. Будући да је доживио тај сукоб, мјесто да се обрати и да дјелује унутар хијерархијске Цркве, дјеловао је егзистенцијално, слободно, што значи појединачно на свој начин. За њега свладавање, како он каже, католичке и православне хијерархије унутар Цркве на концу конца значи — сједињење у љубави. Да ли је то могуће, друго је питање. Мислим да је добро што је проф. Шаги-Бунин то питао. Мени се чини да је то немогуће.

П. Самарцић: На прву интервенцију професора Ребића, која је била широка и дала нам неког оптимизма, додао бих углавном да све те екс-јеврејске групације (Месијанско сабрање, Јевреји за Христа итд.), примиле су Христа преко разних протестантских секти, које немају у себи способности, управо због секташког карактера њихових заједница, да еклезијално и евхаристијски живе месијанизам Месије. Према томе, оне то не могу пренети ни на те „обраћене“ Јевреје. Чини ми се да је резултат тог „обраћења“ добрим делом један шизофреничан синкретизам о коме би вредело посебно се позабавити.

Ребић: Како, да ли су ове групације протестанти?

П. Самарцић: Не, то су јудео-хришћани, дакле Јевреји који прелазе у хришћанство, о чему сведочи огромна литература.

Ребић: Не прелазе они на кршћанство. Они остају унутар жидовства. Они само пишу о Исусу, и то врло објективно на темељу својег жидовског предања, и за Исуса се занимају. Кад ми пишемо о Исусу, ми пишемо о њему из вјере и у вјери коју ми у Њ исповиједамо. Кад о Исусу пишу Жидови, они о Њем пишу на темељу своје жидовске баштине, о Њему као о своме брату, као о великоме рабину, пророку... Међутим, они врло тешко прелазе на кршћанство. У Израелу има врло мало кршћана који би се обратили из жидовства. Има нешто кршћана Жидова који живе са Жидовима у браковима, или проистичу из мјешовитих бракова. Тако има једна жидовска кршћанска заједница у Хаифи: то су управо Израелци који су кршћани, а ушли су са Жидовима у брак или су рођени у мјешовитом браку.

О. М. Тимотијевић*: Ја бих хтео само да мало допринесем решењу овог питања: појма власти у Цркви и појма хијерархије. Професор Крибл је казао да је Берђајев рекао да ће једног дана нестати те власти, те јерархије у Цркви. Ако бих могао да нешто допринесем томе ја бих казао да Берђајев није без разлога о томе говорио, због тога што основна мисао Јеванђеља, када се говори о јерархији, јесте о служењу. Дакле, Спаситељ каже да: „кнезови људски управљају људима, али да међу вама не буде тако, него онај ко хоће да буде већи међу вама, нека вам свима служи“. Значи, јерархија је позив у служење, позив у понижење, у љубав. Служење прво своме спасењу, а онда и спасењу других. Не обрнуто, јер то би било погрешно. Ако бих ја био позван да служим само спасењу других, онда бих заборавио на своје спасење. А са друге стране, ако ја спасавам себе, онда је немогуће, онтолошки немогуће да нећу спасавати и друге. Јер ћу макар као пример светлети.

И морамо се још сетити оне препирке између синова Заведејевих, када су тражили да седну један са једне, а други са друге стране Господа. А Господ им је одговорио да то „није у Његовој власти“, односно да не траже то, јер не знају шта траже. Јер, јерархија у Цркви има за циљ да кроз љубав служи спасењу људи, а онда самим тим она се неће истаћи као неки посебан принцип у Цркви, мислим овако јерархијски, као власт одозго, која ће наметати људима свој поглед. Кроз служење, она ће бити ту присутна. Јер она мора бити присутна као Божанска установа, али у сваком случају биће мања од најмањих.

Завршна дискусија

Томић: Са своје стране истичем један вид који треба имати на уму и у овој дискусији у којој смо се више срели него сукобили. Ваља уочити полазиште источне теологије. Кад размишљам о тим различитим полазиштима источне и западне, латинске теологије, пред очи ми долазе љестве Јаковљеве, којима анђели узлазе и силазе, али се сусрећу у Сину Божјему, овдје у Духу Светому. Већ у старом јидовству човјек је више „*homo sapiens*“, док је хелениста, Римљанин био више „*homo practicus*“, више некако „*homo operans*“.

Знамо из развоја библијске мисли да је за Жидове био опаснији Антиох IV него и сам Набукодоносор, за опстанак њихове религиозне мисли. Те су се значајке некако наставиле у различиту приступу истом мистерију Бога и његова спасења у источном и западном теолошком размишљању. Источњаци некако више полазе из искуства, Богу приступају некако мистичним путем, изнутра. Западнаци воле пут што развијенијега разумијевања, некако извана. Но, обје се теологије, оба се вјерничка гледања сусрећу. Зна се да се тај сусрет и узајамно обогаћење кршћанске мисли Истока и Запада збио на II ватиканском концилу. Теологија о Духу Светому снажно је заталасала концилску аулу, особито интервентима источних отаца. Спомињем само насл. архиепископа из Едесе Н. Еделбија. Оци са Запада су то осјетили као велико освјежење, посвијестили су себи

* Дискусија није ауторизована.

збиле вјере које им нису доста биле назочне. У том смислу сматрам да нас, уза све разлике, ова тема о Духу Светому повезује.

Дојмило ме се особито Иванчићево предавање. Ено, када се говорило већ о „мртвом Богу“, одједном се разбујали толики покрети, пуни Духа Божјег. Тако се надам да ће се плодови Духа осјетити и међу нама након овог симпозија.

*Силвије Ануики**: Ево, захваљујући београдском Богословском факултету, господину декану и осталим професорима доживео сам ових дана велику част да присуствујем скупу на највећем нивоу свих познатих великих теолога у Југославији. То је један скуп који мора да зближава теологе, који се одржава и у Румунији сваке године, обично у мају. Па сада осећам да сам доживео велику част, пошто сам имао могућност и овде да присуствујем, исте године, на два симпозијума. Тема коју сте обрађивали сада је јако интересантна тема. Толико сам се обогатио слушајући сва предавања, дискусије које су врло духовите, и стварно доживео сам оно што се код нас не дешава увек; понајчешће се иде по површини, а не у суштину.

Време Духа — то је Бог у Светом Духу, као члану Свете Троице, то је јако фино обрађена тема. Али, у сваком случају, ја бих обратио пажњу на друго гледиште, на историјско гледиште. Видите, Бог се јавља у историји, Бог утиче на човека, на народе, на све појединце који верују. То је један правац. Утиче кажем Дух Свети и данас. Тај утицај је исти. А постоји други правац: како људи, како верници, како хришћани гледају на своју веру, како се удубљују у своју веру, како изражавају исту веру? То је друго питање. У том погледу можемо понекад да се питамо: да ли смо доследни неких наших претходника, који су можда били већи него ми данас у удубљивању у исту веру, али можда ми не можемо њих разумети.

Код нас је почетком ове године изашла једна јако интересантна књига, која се распродала за два месеца, коштала је 125 леја, а сада се не може наћи ни за 1.000 леја. Писао ју је митрополит ердељски Антоније, а предговор је написао теолог Димитру Станилоае, и он каже у предговору да оваква књига, колико он зна, није се појавила никад у Православној Цркви. Наслов је „Традиција и слобода у православној духовности“. Митрополит Антоније обрађује овде све тачке православне вере и, разуме се, почиње од Апостола, преко светих Отаца, па све до данас. А што је најинтересантније, митрополит каже да православна духовност није неки круг који ограничава човекову слободу, него пак њој доприноси, а и човек сам израђује је.

*Марко Пантић**: Ја сам први пут на симпозијуму у Југославији и хтео сам овде само нешто да кажем из мог искуства ван Југославије, две основне ствари. Наиме, кад сам водио разговор са једним нунцијем из Ватикана, он ми је навео један пример из Најробија, где је била екуменска конференција... И као што је то обичај, већ годинама кад се одржавају такве конференције, а и овде сам при-

* Само овај део дискусије није ауторизован.

* Само овај део дискусије није ауторизован.

метио исто, код вас, римокатолика: да се упорно тражи интеркомунио, заједничка литургија, заједничко причешћивање. Протестанти то увек траже — да имају интеркомунио. И тада су у Најробију протестанти то тражили, а православни су им једноставно говорили: „Док не буде јединство у вери, не може бити интеркомунио“. Мислим да је то став Православне Цркве, јавно изнет, за сада.

Хоћу да кажем ово: док не буде јединства у вери и љубави заједно, не може бити интеркомунија. Потребно је обадвоје, јер не може бити само једно. Мисли се, код Римокатоличке Цркве, да је љубав најважнија, а ипак је изгледа Евхаристија која се тражи.

Овде сам приметио да се воде дијалози и разговори управо по питању вере. Можда сте синоћ мало преоштро дискутовали. Неки су чак казали да је то већ претерано, да се, малтене, мачеви ломе. Ја сам зато да буде отворен дијалог. Јер, докле год не буде отвореног дијалога, док се год не буде истина казала јасно, и с једне и с друге стране, ми не можемо доћи до било каквих приближавања. Јесте, ми смо на таквом подручју, и ми смо историјски и културно и религијски у таквој ситуацији да све некако у рукавицама покушавамо да избегнемо спорове, и тако даље. Али, ја не називам један дијалог, у коме се различита мишљења износе отворено, некаквим спором или сукобом. Тим дијалогом се износи исповједно учење његове Цркве, или његове конфесије. Према томе, треба се слободно изразити, али, нормално, не сме бити ни друга страна увређена тиме ако ја истину моје Цркве, мог исповедања износим.

Друго, што ме мало поразило јуче и синоћ — али овде није присутан бискуп Грмич, но то сам приметио, на жалост, и код професора Шаги-Бунића, кога можда ја нисам добро схватио. Мислим да се код неких покушава да се истина вере релативизира. Бискуп Грмич каже: Ти верујеш то, ја вјерујем ово, и моје је истина, и твоје је истина. То мени личи на софистичко учење, на оног Протагору који је казао: „Па ја што мислим то је истина, па и ти што мислим то је истина, и све је истина. И сутра ако ја негирам то што сам јуче тврдио, то је опет истина“. Не бих се сложио с тим. Лично мислим, ако је Бог открио Себе, а Он је вечан, онда Он вечне истине открива о Себи. Исто тако мислим, да оно није (много дискутовано) питање катафатичке и апофатичке теологије. И једно и друго има можда нечега у себи што се може прихватити као такво. Али, ипак сматрам да човек као биће, ако му се Бог открива, а Он открива истине о Себи, које су по човеку присутне, према томе ми можемо сазнати толико истину и објаснити је, морамо објаснити ту истину.

Али, још једном да кажем: и на овом симпозијуму код нас, приметио сам, а то је видно и на другим скуповима, просто као неко помодарство. Ја бих желео на следећим симпозијумима да теолози и богослови говоре мало нашим речником. Ту су те латински изрази, те грчки изрази, па се деси да и ми богослови који смо присутни ту много штошта не разумемо. А шта ће онда наш народ? Има наш језик такво богатство да се може изразити на њему. Могу да укажем једног светитеља, који је највише тога смислио и изразио, и то је најпростијим речима казао народу...

Ви сте напр. казали, код предавања оца Атанасија: „Јесте, ја се слажем, то је тачно. Али, ја се слажем да је моје исто тачно, оно што ја мислим“. Међутим, после у даљем дијалогу видело се да постоји разлика у мишљењу, оно везано за супстанцију, па везано за атрибуте, а после је био проблем око енергије. Мислим да разлике постоје...

Шаги-Буних: ... (Сваки човек има право да каже своје мишљење)... Ја сам рекао да се слажем с оним што је у свом предавању говорио отац Атанасије, али да се то не противи ономе што сам ја говорио. Кад буду текстови издани, ако буде потребно, ја ћу то показати. Ја сам имао проблема, и остао сам с тим проблемима из предавања које је говорио професор Буловић. Не професор Јевтић. Ја не знам шта професор Јевтић иначе мисли, ја сам чуо шта је говорио. А имао сам проблема са професором Буловићем, када је рекао да се, — ту сам имао прави проблем, — када је рекао да се Божанска суштина стварно разликује од Божанске Ипостаси. И рекао сам да не видим како онда нису „три Бога“. Могло се то узети тако да је суштина у специфичном смислу, ја сам то растумачио. И да је онда за мене остао проблем како се то може схватити, како се то може растумачити, или некако показати да је ипак један Бог. Нисам добио тог одговора. Ја, видите, вјерујем да није (ту) крива вјера и да професор Буловић и професор Јевтић вјерују у једнога Бога, унаточ тому што не знам како се то може растумачити са оним тумачењем... Јевтић то није рекао — да се разликују Ипостас и нарав Божја стварно, то је рекао само Буловић. И то је мени проблем. Али не мислим њега стављати у питање, јер то би требало онда даље тумачити. Једно је вјера, а друго је схватање те вјере. Ако он мени каже: „Ја вјерујем у Бога, Оца, Сина и Духа Светога“, то је за његову вјеру мени доста. Али његова мука како ће то себи растумачити или мени растумачити, то је друготно. То је сада теологија. Ако би он то тако растумачио, да бих ја био сигуран да се то противи, да је неспојиво, његово тумачење, са вјером да је Бог Један, онда бих ја рекао: „Е, брате, ти си“... Али то ја не могу, не усуђујем се...

О. Иринеј: Проблема има, али... (*крај магнетофонске траке*).

— (Даље је читано и дискутовано заједничко Саопштење) —

САОПШТЕЊЕ

О РАДУ VI МЕБУФАКУЛТЕТСКОГ СИМПОСИОНА

У манастиру Студеници одржан је од 27. до 30. октобра 1984. године Шести мебуфакултетски симпозион у организацији православног Богословског факултета из Београда.

Тема овог симпозиона, сходно закључку Петог екуменског симпозиона у Загребу, била је **ВРЕМЕ ДУХА СВЕТОГ — ВРЕМЕ ЦРКВЕ**.

Симпозиону је присуствовало око 70 учесника. Према већ усталој пракси мебуфакултетских симпозиона у Југославији, поред три теолошка факултета: из Љубљане и Загреба (римокатолички) и Београда (православни), које су представљали предавачи и представници професори и студенти, мебуфакултетском симпозиону у Студеници присуствовали су и представници Православног богословског факултета из Скопља, Филозофско-теолошког института Дружбе Исусове из Загреба, затим Високих богословских школа из Бакова, Макарске, Сплита и Сарајева (фрањевачка) и Богословија из Београда, Призрена, Сремских Карловаца и Скопља. Присутни су били и угледни екуменски и пасторални радници, новинари свих већих верских листова у земљи и други гости.

На отварању симпозиона присуствовао је домаћин епископ жички г. Стефан, а током рада симпозиона и насловни бискуп др Векослав Грмић из Марибора и игуман манастира Студеница синђел Јован и његова сабраћа.

Симпозион је отворен на празник Крстовдан, 27. септембра, светом Литургијом, коју је у студеничкој Богородичној цркви служио епископ жички г. Стефан уз саслужење отаца манастира Студенице и професора Богословског факултета из Београда. Епископ је на Литургији одржао пригодну беседу и поздравио учеснике симпозиона.

Рад симпозиона отворен је у Манастирској трпезарији Светог Саве 27. септембра у 11 часова поздравним говором декана Богословског факултета из Београда јеромонаха др Амфилохија Радовића, који је уједно прочитао и поздравни телеграм упућен учесницима симпозиона од стране Његове Светости Патријарха Српског г. Германа. Затим је присутне поздравио декан загребачког Богословског факултета професор др Бонавентура Дуда, који је уједно прочитао и поздравно писмо великог канцелара тог факултета, загребачког надбискупа г. Фрање кардинала Кухарића. Затим је симпозион поздравио у име љубљанске Теолошке факултете проф. др Франц Перко, који је пренео и поздраве љубљанског надбискупа митрополита г. Алојзија Шуштарја. Протођакон Јован Таковски је прочитао поздравно писмо декана Богословског факултета из Скопља Митрополита Гаврила. Прочитан је и телеграм који је послао ријечко-сенски надбискуп и митрополит г. Јосип Павлишић. Симпозион су поздра-

били и по један представник високих богословских школа, секретар Вијећа за екуменизам БКЈ и председник Екуменског вијећа Словеније.

Отварању симпосиона присуствовао је и председник комисије Извршног већа Скупштине СР Србије за односе са верским заједницама Живомир Станковић, који је у име председника Комисије СИВ-а за односе са верским заједницама поздравио учеснике симпосиона. Такође су присуствовали и секретар Комисије СИВ-а за односе са верским заједницама Радован Самарџић и секретари републичких комисија СР Србије Влада Станојевић и СР Хрватске Витомир Унковић, затим председници комисија региона Краљево Мија Вељковић и Општине Краљево др Александар Миловановић, као и секретар Комисије града Београда Петар Бебић. Председници и секретари поменутих комисија приредили су исте вечери пријем за све учеснике симпосиона у хотелу „Студеница“, где су већина учесника и били смештени. У суботу увече, 29. септембра, приредио је у манастиру Студеници пријем и вечеру за све учеснике симпосиона епископ жички г. Стефан и игуман студенички Јован. На отварању симпосиона Загребачки факултет је представио Зборник радова Петог симпосиона „ИСУС ХРИСТ — ЈЕДИНИ СПАСИТЕЉ СВИЈЕТА“. Први примерци поклоњени су епископу Стефану и представницима присутних институција.

По завршетку рада симпосиона у недељу 30. септембра учесници су заједнички посетили оближњи манастир Градац, где су присуствовали светој Литургији, коју је служио епископ жички г. Стефан, и затим остали код епископа на ручку у истом манастиру. На повратку за Београд посетили су манастир Жичу и Овчарске манастире.

II

Рад симпосиона одвијао се по унапред утврђеном дневном реду подељеном на три основне теме: тринитарни, еклисиолошки и савремени аспект Пневматологије. Одржана су 4 главна предавања и 9 кореферата.

Прво предавање из тринитарне тематике Пневматологије одржао је професор др Томислав Шапи-Бунић на тему „Римокатоличка теологија о Духу Светом“. Полазећи од уверења о екуменској важности живе вере Цркве као заједнице, а држећи да специфична теолошка продубљивања, макар како важна, иду у том погледу у други план, изнео је живу веру у Духа Светога и у његово деловање у Католичкој цркви. Садржај вере у Духа Светога изнео је с посебним освртом на анализу католичких литургијских химни „О дођи, Створче Душе Свети“ (из 9. века) и „Дођи Душе Пресвети“. Затим се осврнуо на критике многих католичких теолога који мисле да је Дух Свети премало присутан у теолошкој повијести Католичке цркве у последњим столећима и покушао образложити како је до тога дошло. Осим тога, истакао је да је у Католичкој цркви био пре-наглашен правни аспект иако се увек учила тзв. асистенција Духа Светога уз црквено учитељство, а никада се није заборавио ни тзв.

„сензус фиделиум“. Протумачио је како II Ватикански сабор Цркву представља као мистерију, по чему је делатна присутност Духа Светога у Цркви јако наглашена. Изрекао је мишљење да је на хришћанском Западу једнота Божија, а према томе и Божија нарав (природа), од самих почетака западне хришћанске мисли била полазница, а теолошка је спекулација покушавала објаснити три личности (ипостаси) полазећи од једне природе; другачије него источна теолошка мисао, која је од тзв. „неоникејаца“ константно полазила од трију ипостаси као полазишта, да у другом даху објашњава како су три личности један Бог. Упозорио је да су хрватски бискупи у својој свечаној посланици приликом прославе 13. столећа хришћанства код Хрвата нагласили присутност и деловање Духа Светога у заједници верних. На крају је пожелео да у разговорима следи приступ: да се полази од вере и литургије, а да се разликама у специфично теолошкој спекулацији не даје и централно место.

Друго предавање одржао је др Атанасије Јевтић на тему „Православна теологија о Светом Духу“. Нагласивши најпре литургијски карактер православне Пневматологије, предавач је истакао значај правилног тријадолошког контекста за Пневматологију посебно подвлачећи значај разликовања, мада не и раздвајања, Теологије о Тројици и Икономије о стварању, спасењу и обожењу света и човека. Даље је пажњу посветио двама могућим аспектима Пневматологије: мисијско-историјском и апокалиптичко-есхатолошком, тј. евхаристијском. Иако је присутан и први аспект, ипак је овај други аспект Пневматологије више заступљен у православној теологији. Консеквенце те Пневматологије видне су у поимању Христологије, тако што у тако схваћеној Христологији Дух Свети остварује и оприсутњује *Догађај Христос*, који се у пуноћи пројављује и доживљава у Евхаристији Цркве. Последице истицања предности ове Пневматологије видне су и у Еклесиологији и литургијском и духовном животу Православља. Та Пневматологија истиче првенствено божанско Господство и царско благодатно дејство Духа у Цркви и историји спасења, показујући стални епиклетички карактер црквеног живота и делања. Дух Свети је Оживитељ, Утешитељ и Надахнитељ Цркве, која је Дом Очев, Тело Христово и Заједница (коинонија) Духа Светога. Последице евхаристијско-есхатолошке Пневматологије видне су и у осталим доменима Цркве.

У кореферату уз ова предавања др Иринеј Буловић говорио је о „Пневматолошком значају и теолошком разликовању божанске суштине и енергије у Светој Тројици и пневматолошким последицама њиховог неразликовања“. Предавач је најпре нагласио реални карактер овог теолошког разликовања и истакао важност указивања на несазданост божанске енергије или благодати Духа Светога, што има директне сотириолошке последице, јер гарантује стварни божански карактер нашег хришћанског живота и искуства, нашег општења са Тројичним Богом и обожења у Духу Светоме. Разликовање бића и делања у Тројичном Богу, тј. суштине и енергије, има велики значај за хришћанску космологију, сотириологију и остале области вере и богословља. Посебно је истакао да то разликовање

једино може дати правилно тумачење латинског израза „Филиокве“ и допринети зближењу и сједињењу источне и западне Пневматологије. Антрополошке, еклисиолошке и сотириолошке последице неразликовања јесу, по предавачу, минимизирање спасења и обожења, атрофија Пневматологије и увођење извесних црквених структура као замене за непосредни опит обожавајуће и просветљујуће благодати Духа Божијег у Цркви. То богословско разликовање засновано је на христологији VI Васељенског сабора и на богословљу источних Отаца Цркве, особито на њиховом разликовању Теологије и Икономије

Други тематски круг предавања и кореферата обрађивао је *еклисиолошки аспект Пневматологије*. Предавање на ту тему одржао је проф. др Франц Перко под насловом „Дух Свети у Цркви“. Духа Светога, рекао је предавач, упознајемо, с Њим се сусрећемо и партиципирамо Га у Цркви. Дух Свети сарађује при спасењу које се продужује у Цркви. Он је сучстваратељ Цркве, која има свој пратвор у Очевој посланој Сина и Духа Светога у свет. Дух Свети је принцип свега живота, а и Сам је живот Цркве. Он учи Цркву и принцип је непогрешивости (незаблудивости) Цркве и црквеног учитељства. Цркву освећује особито у светим тајнама. Дух Свети је прави вођа Цркве и њу води према Царству небеском. Он је принцип католичности и јединства Цркве. Тако Црква ступа пред нас као заједница Духа Светога, а свима је сакрамент Божијег Духа. Дело обнове Цркве је плод Духа Светога, а Црква, тј. ми хришћани, треба да будемо отворени за деловање Духа Светога.

Кореферате на ову тему поднели су: др Алдо Старић: *Свете тајне и Дух Свети*; др Димитрије Калезић: *Дух Свети као Творац и Животодавац*; др Векослав Грмић: *Институција и харизма* и др Бонавентура Дуда: *Духовни живот као живот у Духу Светом по Св. Павлу*.

Старић је изнео како се Дух Свети у теолошкој традицији Западне цркве — како се данас оцењује — релативно мало повезује са св. тајнама. Говори се о Духу Светом у контексту „учинака“ св. тајни (крштења, миропомазања, рукоположења). Дух Свети се лако схвата као „сила“, а много мање као особа која у сакраментима делује. Та се чињеница повезује са христоцентризмом Западне цркве и поимање Бога као једне нарави (природе), као и са скретањем пажње на сакраменталне обреде изоловано. С обзиром на питање евхаристијске епиклезе, католички теолози у 20. веку траже излаз из донедавних контроверзи у посматрању целе Евхаристије као дела Духа Светога („епиклетичко обележје Евхаристије“) и у стављању „тренутка претварања“ у контекст причесне епиклезе.

Калезић је нагласио да у Божјем делу стварања подједнако учествују сва три Лица Свете Тројице, свако према својим личним својствима. Улога Светога Духа је извршна (усавршитељна); она је мање наглашена, па је Пневматологија слабије развијена од Сотирологије — али је зато творачка и животодавна, обновитељска и освећујућа делатност Светога Духа добро наглашена и активно присутна у бројним богослужбеним текстовима.

По Векославу Грмичу, основна структура Цркве је харизматичка. Између харизматичке и јерархијске структуре влада увек нека напетост, јер јерархијска структура као институција тешко схвата шта значи јединство у различитости, а Бог „зове сваког човека по имену“ и живот је само онде где делује Дух Божији по различитим харизмама у Цркви. „Дух не омеомо гасити“, и то је Дух духовне различитости. У томе је послушност Духу Божијем.

Бонавентура Дуда се ограничио на заправо кључни одломак ап. Павла Римљ. 8 (тачније Рим. 8, 1—17). Хришћанин је човек „у Христу“ (8. 1. 10) и у исто време човек „у Духу“ (8, 9) — до збиље, трипут истакнуте, да Дух Свети пребива, станује у нама (8, 9. 11): дакако у Цркви, али и у сваком хришћанину који се отвара Његовом присуству и деловању (8, 19: „агонтаи“ — вођени су, дају се водити). Врхунски дар Божији по Духу јесте наше Божанско синовство: нови начин хришћанског постојања и деловања, нови начин животнога односа с Тројединим Богом и према људима (8, 14). Дакако, то је наше већ садашње стање (тзв. спасовни презент), али које изискује нашу синергију — сарадњу (тзв. етички императив) у крсту Христовом, с којим треба да будемо „сараспети“ („симпасхомен“ — 8, 17).

У трећи тематски круг — *савремени аспект Пневматологије* — увео је др Амфилохије Радовић предавањем „Данашње време као време Духа Светога“. Он је нагласио да је наше време и постојање у њему равно непостојању уколико није засновано на човеку који је садржан у вечном Божијем памћењу, које је Дух Свети. Дух Свети утемељује битије и историју човека и света и на Њему се заснива *просто битије, добро битије и вечно добро битије* твари, човека и времена. Примање Духа Светога омогућено је оваплоћењем Бога Логоса, које је свет учинило екзистенцијалним, и силаском Духа Светога у свет постала је нова стварност — Црква. Духом Светим свако време постаје наше време, *благопријатно време* за спасење и обожење. Искуство и доживљај јединства ових времена и догађаја Божанске икономије спасења оприсутњено је Духом Светим у Евангелију. Свети Иринеј је рекао: „Где је Црква, ту је Дух, и где је Дух ту је и Црква“. Дух Свети је једина непогрешивост Цркве, преизобилно подарен Цркви и он „дише где хоће“, нарочито тамо где је у свету и времену, у збивањима и покретима остварена пријемчивост за Њега. Оваплоћењем Христа и силаском Духа започео је нови еон, ново време и свет је закључан једном за свагда Црквом Божијом као предокушајем есхатолошког Царства „сада и овде“. У Цркви је свако време *златно доба* присуством Духа Светога. Духом Светим је у Богочовеку откривена *безмерна мера* човеку, а тиме је уједно дат и „суд“ над овим несавршеним у човеку и свету и над сваким лажним духом овога света.

Кореферате уз ову тему одржали су др Франце Оражем: *Разликовање духова у савременим збивањима*; др Томислав Иванчић: *Харизматички покрети нашег времена* и др Станко Јанежич: *Свети Дух и култура*.

Оражем је изнео да се у хришћанству јавља мноштво духовних покрета који се позивају на Духа Светога. Он је навео библијске критеријуме по којима можемо разликовати духове у различитим збивањима. Ти критеријуми јесу плодови: заједништво, моћ у немоћи, непосредност Божија, братска заједница, признавање Исуса као Господа, отвореност за рад хришћанског живота, различитост путева до светости и јединства.

Иванчић је најпре дефинисао харизму као способност незаслужену, коју даје Дух Свети појединцима на изградњу Цркве. Затим је рекао да харизматички покрети у директном смислу јесу у Цркви, но у индиректном смислу се налазе и у свету и у религијама. У свету као знакови времена преко којих на неки начин говори Дух Свети Цркви, постоје разни покрети, на пример, марксизам, наука, ослободилачки покрети, покрети за мир, хипици, јога, медитације и др. У религијама такође постоје разни покрети: трансцендентална медитација, божанска мисија светла, интернационално друштво за Кришна-свест, Деца Божија, Црква за сједињење, теозофија и антропозофија, духовно лечење, Сока Гакхаи, исламски фундаменталистички покрет, Зен-будизам, покрети у Африци, хасидизам. Хришћански су покрети више или мање испуњење харизми обећаних и даних у Новом завету. Одређено буђење вере догађа се кроз њих. То су: пентикостализам као црквена заједница и покрет, харизматска обнова у Католичкој цркви, фоколарини, екуменски покрет, литургијски покрет, брачни викенди, неокатихуменат, семинари за евангелизацију Цркве, молитвене групе, курсиљо, медитације, Тезе, Хашива, Маријански свештенички покрет, Богомољци, Молитва срца, монашки живот на неко време и разна указања (јављања).

По *Јанежичу*, човек је позван да буде сарадник Духа Светога у стварању културе у процесу уједињавања људи, све твари и Тројичног Бога. Суштина културе јесте раст у свестрану усклађеност на свим подручјима са тежњом да се достигне Апсолутни. Онај ко се подаје греху и злу тај потпирује побуну духа против Духа, надахнитеља културе и подупирује разорну антикултуру. Култура човечанства јесте и мора бити разнолика, а истовремено уједињавајућа. Ми Хришћани Југославије позвани смо да под вођством истог Духа изграђујемо разнолико али јединствено културно здање Цркве Христове међу народима наше заједничке отаџбине.

Уз наведене кореферате, мимо првобитно предвиђенога програма рада, прочитао је уз сагласност декана и учесника симпозиона свој кореферат др Јосип Крибл: *Дух Свети и његово деловање према мислима Николаја Берђајева*. Он је рекао да је, по Берђајеву, Дух божанска збиља која делује на човека. Божји дух и људски морају доћи до сједињења у субјективном божанском деловању. Божји Дух прожима људски дух тако да га преокреће или испуњује Божанским. То је особито видљиво у мистичној литератури; видљиво је сједињење особито на путу ка есхатону, где ће субјект Духа Божијег заједно са људским стићи до пунине своје егзистенције.

После сваког предавања и кореферата на симпосиону следила је жива дискусија са многима разјашњењима и допунама. Особито се развила дискусија око првог тематског круга, тј. нарочито око теолошког разликовања божанске суштине и енергије. Такође су запажене дискусије на тему деловања Духа Светога у савременом свету.

III

Уважавајући значај оваквих сусрета за међусобно екуменско упознавање и зближавање, учесници Шестог међуфакултетског симпосиона у Студеници сложили су се у следећем:

1. Следећи Међуфакултетски екуменски симпосион организоваће Теолошки факултет у Љубљани у јесен 1986. године.

2. Тема овог симпосиона биће: ТАЈНА ЦРКВЕ И СЛУЖБЕ У ЦРКВИ.

3. У Организациони одбор за припрему будућег симпосиона изабрани су: за љубљански факултет др Ф. Перко и др С. Јанежич; за загребачки факултет др Ј. Турчиновић и др В. Загорац; за београдски факултет др П. Симић и др А. Радовић.

Ово саопштење је приредила комисија у саставу: др Франц Перко, др Ложе Весењак, др Јерко Фућак, др Адалберт Ребић, др Атанасије Јевтић и др Димитрије Калезић.

На свом последњем заседању 29. септембра 1984. године пленум симпосиона, после извесних допуна, прихватио је у целини ово саопштење.

У манастиру Студеници,
30. септембра 1984. године.

ПОЗДРАВИ И ТЕЛЕГРАМИ УПУБЕНИ СИМПОСИОНУ

Поштованом

VI Међуфакултетском екуменском симпозијуму у Студеници

Декан Католичког богословног факултета у Загребу обавијестио ме о скором VI међуфакултетском екуменском симпозију што га овај пута у организацији Богословског факултета Српске православне цркве, наша три теолошка факултета (Београд, Љубљана-Марибор, Загреб) одржавају крајем рујна у манастиру Студеници.

Одабрали сте врло савремену тему симпозија: ВРИЈЕМЕ ЦРКВЕ — ВРИЈЕМЕ ДУХА СВЕТОГА. Дух Свети је онај који Крестове вјернике уводи у сву истину (Ив 16,17). Он „све прониче, и дубине Божје“ те једини може учинити да своју вјеру продубљујемо и другима је навјешћујемо „на наученим ријечима човјечје мудрости, него науком Духа — излажући духовно духовнима“ (1 кор 10—13).

То свјетло Духа Светога, његову отајствену присутност и дјеловање желим свима Вама, поштована господо теолози обију Црква Исток и Запада, као и свима онима који ће Вам се на том симпозију придружити. Нека Вас Он учини позорнима на знакове времена да их по Њему, по Духу просуђујете (1 Кор 2,14). Тако ћете послужити својим дјелом служења изграђивању Отајственог Тијела Крестова како бисмо сви с пажњом напрегнули свој духовни слух да чујемо „што Дух говори црквама“ (Отк 2, 7 и др.). Сви заједно молимо Духа Светога да снажно дјелује и у овом екуменском сусрету.

Сматрам веома прикладним и у овој прилици подсјетити на извјештај Дјела Апостолских: „Сви они бијаху једнодушно постојани у молитви са женама, Маријом, Мајком Исусовом, и браћом његовом“ (Дј. 1, 14). Нека Пресвета Дјевица Марија буде присутна својом молитвом и у Вашем сусрету.

И што да Вам лепше зажелим за све дане Вашег интензивног заједништва у просторима које су посветили толики људи Духа него да се изразим благословним ријечима 2 Кор 13, 13:

„Милост Господина Исуса Христа — љубав Бога — и заједништво Духа Светога са свима Вама!“

Загреб, 21. рујна 1984.

Фрањо Кардинал Кухарић
надбискуп загребачки
в. канцелар Факултета
предсједник
Бискупске конференције

Високо преосвећени господине епископе,
господо представници државних власти,
оче игумане, браћо професори и студенти!

Част ми је и радост што могу поздравити, ево, већ Шести међуфакултетски екуменски симпозиј професора теологије београдског, љубљанског и загребачког факултета, Православне и Католичке Цркве у нас. Поздрављам најприје подједно и све угледне и драге узванике и госте овог симпозија, напосе представнике државних власти те заступнике других теолошких факултета, високих богословских школа и богословија.

Напосе поздрављам нашега домаћина Богословски факултет Српске православне цркве из Београда на челу с врлим деканом Јеромонахом Дром Амфилохијем Радовићем и продеканом Дром Прибиславом Симићем са свим професорима и студентима истог факултета.

На овом симпозију пред нама је пресвета догма, збиља наше вјере: сам Свети Дух, Црква Божја, свијет као подручје божанских позива, провидносних наука, божанских енергија и синергије појединаца и заједница. „Divina humanis iunguntur“ — кликнуо би св. Леон Папа — божанско се с људским повезује, небо са земљом измирује, свијет се и надсвијет здружује.

Дубоко сам у души дирнут и светим тлом на којему се слави овај наш братски сусрет у Духу Светом. Све нас овдје, у манастиру Студеници код Богородичне цркве, сјећа заносних душа младића и стараца, дјевојака и жена што су кроз дуга столећа — ево, стојимо пред 800-годишњицом — овдје и околело сами себе, и као појединци и удружени у заједницу, приносили Богу „за жртву живу, свету и богумилу“, како нас све позивље Апостол у Посланици Римљанима (12, 1).

Драго ми је што Вам у овој згоди могу представити као плод нашег Петог симпозија у Загребу зборник радова Исус Христ Једини Спаситељ свијета и што могу прве примјерке поклонити г. епископу Стефану и свима присутним представницима институција.

Особа, хипостаза о којој ће бити највише ријеч на овом нашем сасланку, јест сам Дух Свети у загрљају божанске Тројице која се најчистије ћути у Богом обузетој и Богу преданој души Божјих људи, људи Духа. Дух Свети се дубоко тиче свих људи свакога времена, па и нашега, свакога народа и сваке заједнице народа. Он по ријечима Писма и божанске литургије „испуња свемир“. И гдје год се развија истинска човјечност, братство, прегнуће према истинском бољитку појединаца и друштва, свуда је на дјелу — скривен или откривен, познат или непознат, признат или непризнат — Он, Дух Господњи. Од почетка Дух обликоваше свијет да постане баш козмос, лијеп и удобан, складан и угодан стан и околиш човјекове Богом дароване среће.

Нека нас дакле Бог Отац по Сину својему у Духу Светому све подари својом благодати како бисмо и ми, потпомогнути духовима своје браће и сестара што већ у Господу проживјеше свој пријелаз-пасху, ове студеничке дане провели „*aletheuontes en agape* — истинујући у љубави“ (Еф 4, 15).

Др Бонавентура Дуда, декан
Католичког богословног
факултета у Загребу

Преосвећени Господине владико жички
оче Стефано,
велеучена Господо декани и професори,
Поштовани оци монаси, браћо студенти
и Господо представници друштвених власти,
угледни гости!

Част ми је поздравити овај јединствени скуп црквенога, теолошкога и
људског зближавања на нашим просторима.

Домаћину Богословском факултету Српске православне цркве у Београду, гостопримцу манастиру Пресвете Богородице у Студеници на челу с игуманом оцем Јованом, свим присутним предавачима, приредитељима и судионицима носим поздрав и добре жеље са Кварнера и Сјеверног Јадрана, од студената, професора и управе Високе Богословске школе у Ријеци, која на свом тлу — као баштиница свијетлог предања попова глагољаша, тамо од дана ученика Свете браће Гирила и Методија — колико може, гаји и промиче кршћанске и људске вредноте које су нашим временима особито потребне и важне.

У име своје, у име оних које ту представљам, напосе у име католичких богословских школа у нашој земљи, поименце оних у Бакову и у Сплиту, те фрањевачких теологија у Макарској и у Сарајеву — којих су службени представници овдје назочни — желим овому Шестом екуменском симпозију обиље дарова Светога Духа, желим у садашњости радну и можда напорну сјетву, у нади плодније жетве у вијеку који долази.

Висока Богословска школа
Проф. др Антон Бенвин
51000 Ријека

Телеграм:

Богословски факултет
Српске Православне Цркве
Међуфакултетски екуменски симпозиј
Манастир Студеница

Свим судионицима екуменског симпозија 1984. год., предавачима, домаћину факултету, Манастиру, преосвећеном епархијском владици Стефану, поздрав, благодат и мир.

Ваш рад пратићу из Немачке молитвом „дан освит“.

Тисућу стоте спомен године од смрти Св. Методија заједнички допринос промићући велебно дјело зближавања цркава ускори на, нашем крвљу натопљеним просторима, испуњење Господње подјуре: „да сви буду једно“.

Јосип Павлишић,
надбискуп Ријечки и Сењски и метрополита

Поздрав у име теологије у Сплиту на Међуфакултетском екуменском симпозију у Београду — Студеници

1. Држим да ми, Кристови вјерници, посебно у наше вријеме доживљавамо пророчку снагу и присутност Кристових ријечи с Последње вечере, када Он обећаје Духа Светога — Тјешитеља — Бранитеља — Параклита! (Усп. Ив 14—15—16—17).

Он ће остати увијек с апостолима, он ће бити с њима и у њима (Усп. Ив 14, 15—17).

Он ће увести апостоле и Цркву у сву истину (Усп. Ив 16, 12 сл.).

По Њему ће се отајство Божјег Тројственог јединства наставити у заједници његових вјерника, и у мјери у којој буду живјели то јединство, бити знаком Тројственог Бога Објавитеља. (Усп. Ив 17, 20—26).

2. Дјела нам апостолска живо и непосредно описују трајну присутност Духа то навијештавају и другима! (Усп. Дј. 2).

Остварујући своје обећање Исус на дан Педесетнице шаље над апостоле, над Цркву, свога Духа, — и они спознају и величају у Духу велика Божја дјела, спознају отајство Христа — Господина, Кириоса и Месије. У снази Духа то навијештају и другима! (Усп. Б 2).

Исти Дух ће потицати апостоле, Цркву, да свједочи Распетог и Ускрелог Господина, најприје Жидовима (Усп. Дј. 2 сл.), затим и поганима преко Петра (Усп. Дј. 10) и преко Павла (Усп. Дј. 13).

Дух Свети ће помоћи Цркви при смиривању напетости и тражењу нових рјешења [Усп. Дј. 7; (Јеруз. сабор)].

3. Апостол Павао посебно ће живо осјећати присутност Духа на својим мисионарским путовањима.

У Коринтској заједници он ће доживјети како Дух надвладава раздијељености, и како је извор јединства једног Тијела Крisticoва (Усп. 1 Кор 12, 1 сл.) дијелећи свима различите дарове, да управо тако служе на изградњу и расту у јединству.

Дух је који изграђује у једно Тијело Крisticoво (Усп. 1 Кор 12).

4. Дух Свети, Дух Крisticoв, и нас је овдје сабрао на овај екуменски симпозиј, као што је то већ више пута учинио.

Нека нас све води у молитви, да по њој он сам отвори све више приступ у наша срца, нека нас води у нашим размислима, јер нас Крisticoво отајство надилази; нека нас води у нашем братском сусрету и животу. Нека он учини — ра растемо у заједништву Оца, Сина и Духа Светога — те будемо такођер све више знаком Божјим свијету!

Ректор Теологије

у Сплиту:

Др о. Јосип Марцелић

Срдечно, топло и братски поздрављамо Шести међуфакултетски симпозион, који се одржава у великој светињи Српске Православне Цркве манастиру Студеници у времену од 27. до 30. септембра ове године, молећи Свевишњег за благослов да саветовање уроди богатим плодом, а све за добро Христове цркве. Исклазујемо дубоку захвалност Богословском факултету Српске православне цркве, који се је потрудио да организује поменути екуменски Симпозион, те да на саветовање поред осталих факултета позове и наш новоосновани Богословски факултет у Скопљу, који има велику потребу од различитих искустава ради свога уздизања.

Иако одсутни, налазимо за сходно да поздравимо и појединачно све представнике богословских факултета као и представнике Патријаршије, епархија, надбискупија и бискупија, укључујући ту и високошколске професоре као и све драге госте Симпозиона.

Имајући у виду да на овом значајном скупу учествују не само високо-учена лица богословских наука него истовремено и веома оданих Богу верника, верујемо да ће на Симпосиону преовлађивати дух љубави Господње и узајамног разумевања и тиме придонети зближавању црква и њиховог уједињења.

И добро је то што се, ето, на овом импозантном скупу и расправља о деловању Светога Духа у Цркви, као и о духовном животу у нашој земљи, јер смо ми, уопште узев, Заједница, у којој смо Божјом промисли одређени да заједно живимо у братској слози, једнакости и хришћанској љубави.

Екуменизам је тема нашег времена, па зато њему треба и посветити већу пажњу.

У то име још једном братски вас поздрављамо и молимо Свемогућег Бога да вам дарује благодат Светога Духа за успешан рад и завршетак Симпосиона.

27. септембра 1984. године
Скопље

Декан
Богословског факултета
у Скопљу
Митрополит Гаврил

Поздравни говор тајника Вијећа за екуменизам БКЈ, др Јурија Коларића, судионицима Шестог међуфакултетског екуменског симосиона

У име Вијећа за екуменизам Бискупске конференције Југославије и председника Вијећа за екуменизам мр Матије Звекановића, бискупа суботичког, поздрављамо све судионике Шестог међуфакултетског екуменског симпозија, цијењене домаћине, представнике државних власти и драге госте.

Вијеће за екуменизам БКЈ управо на данашњи дан слави свој 14. рођендан. Ова коинциденција нас то више радује, што Вијеће за екуменизам смије поновно судјеловати преко тајника Вијећа за екуменизам у раду овог симпозија.

У својем 14-годишњем дјеловању Вијеће за екуменизам БКЈ које окупуља представнике Католичке цркве на тлу Југославије и представнике Српске православне цркве, Евангеличке цркве, Словачке евангеличке цркве у Југославији и Кршћанске реформиране цркве, може се поносити својим досадашњим дјеловањем. Спомињемо само неколико најзначајнијих чињеница које илустрирају резултат тог дјеловања:

- 1) Пастирска посланица свим члановима Католичке цркве у Југославији на оживљавање екуменског духа и настојања (1974).
- 2) Пасторалне упуте о мјешовитим женидбама (1984).
- 3) Посланица католичких бискупа Југославије у поводу 1100. обљетнице смрти славенског апостола св. Методија (у припреми).

Идуће године, Методијеве године, Вијеће за екуменизам организира и велики међународни екуменски сусрет редовница „Мисионарки љубави“ уз судјеловање редовница Евангеличких и Православних црква, те Католичке цркве. Симпозиј ће се одржати у Загребу, а обрађиват ће тему: „У свјетлу Кристову, бити свјетло свијету“.

Желећи успјех симпозију, молимо свесрдно да и овај, већ традиционални братски сусрет буде корак ближе остварењу Кристове молитве за јединство „Да сви буду једно“ (Ив. 17. 21).

27. 09. 1984.

УЧЕСНИЦИ VI МЕБУФАКУЛТЕТСКОГ СИМПОСИОНА

1. Др Франц Перко, ванредни професор, 61000 Љубљана, Долинчарјева бр. 4, предавач
2. Др Векослав Грмич, шкоф, Марибор, предавач
3. Др Франце Оражем, ванредни професор, продекан, Љубљана, Долинчарјева 4, предавач
4. Др Станко Јанежич, ванредни професор, Љубљана, Долинчарјева 4, предавач
5. Др Јоже Рајхман, ванредни професор, Марибор
6. Др Франц Племениташ, ванредни професор, Марибор
7. Др Антон Стрле, редовни професор, Љубљана Долинчарјева 4
8. Др Јошко Маркуша, Горица
9. Весењак Јоже, тајник Слов. екуменског света, Андраж, 63313 Ползела
10. Др Томислав Шаги-Бунин, ред. проф. академик, 41000 Загреб, Каптол 29, предавач
11. Др Алдо Старић, професор, 41000 Загреб, Каптол 29, предавач
12. Др Бонавентура Дуда, декан КБФ-а, Загреб, Каптол 29 (кућа: Каптол бр. 9), предавач
13. Др Томислав Иванчић, проф. КБФ-а, Загреб, Каптол 13, предавач
14. Др Турчиновић Јосип, професор, Загреб, Каптол 29
15. Др Владимир Загорац, проф. КБФ-а, Загреб, Каптол 29
16. Др Јурај Коларић, тајник Вијећа за екуменизам БКЈ, Загреб, Каптол 29
17. Др Целестин Томић, проф. КБФ-а, Загреб, Каптол 29 (кућа: П. Мишкине 31)
18. Др Јосип Крибл, проф. КБФ-а, Загреб Каптол 7
19. Др Јерко Фућак, доцент КБФ-а, Загреб, Алеја помораца 66
20. Др Адалберт Ребић, проф. КБФ-а, Загреб, Нова вес 10
21. Др Атанасије Јевтић, ванредни професор, Београд, предавач
22. Др Иринеј Буловић, доцент, Београд, предавач
23. Др Димитрије Калезић, ванредни професор, Београд, предавач
24. Амфилохије Радовић, декан БФ, ванредни професор, Београд, предавач
25. Др Прибислав Симић, ванредни професор, продекан, Београд
26. Др Димитрије Димитријевић, редовни професор, Београд
27. Др Благота Гардашевић, ванредни професор, Београд
28. Др Чедомир Драшковић, редовни професор у пензији, Београд
29. Др Радмило Вучић, ванредни професор у пензији, Београд
30. Епископ Жички Стефан, Краљево, Манастир Жича
31. Г-дин Радован Биговић, Београд
32. Г-дин Жарко Шарчевић, библиотекар, БФ, Београд
33. Др Жарко Видовић, професор, Београд
34. Др Артемије Радосављевић, игуман, манастир Црна Река
35. Свештеник Љубомир Љуботина, Пула, Прерадовићева бр. 20
36. Проф. Јован Таковски, БФС, Скопље
37. Мир Дмитар Белчовски, Ђакон, БФС, Скопље

38. Протођакон Јовица Симоновски, ректор МПБ „Св. Климент Охридски“, Скопље
39. Проф. Војин Ракић, протођакон, проф. Богословије, Београд, Мије Ковачевића 11
40. Мр Антун Чечатка, Баково, Штросмајеров трг бр. 5
41. Др Славко Плаг, проф. Високе богословске школе, 54400 Баково Штросмајеров трг 5
42. Синђел Јован, игуман Манастира Студенице
43. Г-дин Живко Кустић, гл. уредник „Гласа Концила“, 41000 Загреб, Каптол 8
44. Др Антон Бенвин, проф. Високе богословске школе, 51000 Ријека
45. Г-дин Вук Валент, АКСА, 41000 Загреб, Марулићев трг 14
46. Др Предраг Белић, 41000 Загреб, п.п. 169, Јорданавац 110
47. Др Силвиу Ануики, архиђакон, проф., 1900 Темишвар, Бул. Викторици 7, Румунија
48. Чоботин Благоје, студент БФ Београд — Румунија
49. Г-дин Станислав Митровић, уредник „Весника“, Београд
50. Свештеник Драгослав Степковић, уредник „Каленића“, Улица М. Тита 67, Крагујевац
51. Др Иван Мерлак одговорни уредник „Дружине“, Љубљана
52. Г-дин Предраг Самарцић, теолог, Париз — Јерусалим
53. Г-дин Мирослав Ракоњац, возачеконом БФ
54. Др Владета Јеротић, психијатар и психотерапеут, Београд, Кумановска 12
55. Прота Милутин Тимотијевић, ректор Богословије „Св. Кирила и Методија“, 38400 Призрен, Братства и јединства 28
56. Протосинђел Јован Радосављевић, проф. Богословије, 38400 Призрен
57. Др Велимир Ваљан, Франјевачка теологија, Алије Б. Бујића 111, Сарајево
58. Фра Стјепан Дувњак, Франјевачка теологија, Алије Б. Бујића 111, Сарајево
59. Марко Пантић, проф. Богословије, Трг Бранка Радичевића 17, 21205 Сремски Карловци
60. Милош Цајић, проф. Богословије, Сремски Карловци
61. Јован Петковић, наставник Богословије, Сремски Карловци
62. Јован Марић, Смољућа 288, 75300 Лукавац
63. Др Петар Здравко Блаић, Максима Горког бр. 6/1, Сплит, професор
64. Др Вицко Капитановић, 58300 Макарска, Жртва фашизма 1
65. Мр Звонимир Куречић, Виа С. Никола де Толентино 13, 00187 Рим, Италија
66. Иван Јунаковић, теолог, лаик, Посавског одреда 6/1, Загреб
67. Цвјетко Флавијан Собоћан, студент, Каптол 29, 41000 Загреб
68. Тоне Јамник, студент, Долинчарјева 4, 61000 Љубљана
69. Јоже Плут, студент, Долинчарјева 4, Љубљана
70. Бранко Митровић, студент БФ, 11000 Београд, Улица 7. јула бр. 2
71. Ненад Милошевић, студент БФ, Београд, 7. јула бр. 2
72. Првослав Перић, студент БФ, Београд, 7. јула бр. 2
73. Владо Кошић, студент, Каптол 29, 41000 Загреб
74. Вјекослав Хузјак, студент, Каптол 29, 41000 Загреб
75. Петар Бебић, социолог из Београда, Верска комисија Београда
76. Бакон Божо Бакајлић, 11000 Београд, 7. јула 5, Патријаршија
77. Његован Миомир, студент БФ, 11000 Београд, 7. јула 2
78. Младен Бурановић, студент БФ, Београд, 7. јула 2

Summary

SIXTH INTER-FACULTY ECUMENICAL SYMPOSIUM IN STUDENICA

In Monastery Studenica from the 27th to the 30th of September 1984, the VI Inter-Faculty Ecumenical Symposium was held, having been organized by our Theological Faculty. At the Symposium, besides our Faculty, the Roman-Catholic Theological Faculties from Zagreb and Ljubljana, as also representatives from lower and higher theological schools from our Country as well as guests and observers took participation.

The theme of this Symposium was *»The Time of the Holy Spirit — The Time of the Church«*, having been so chosen at the preceeding V Inter-Faculty Symposium in Zagreb two years ago. The selection of this type of theme was influenced firstly by its constant actuality and specially by the constanly growing acceptance af the meaning of Pneumtology in the ecumenical movement of today's world.

The participants at this Symposium, whose names are being published as an appendum, had the chance to experience the spiritual and material hospitality of His Grace Bishop of Žiča Kir Stefan, who greeted the participants at the beginning of the Symposium, as well as the hospitality of the Brotherhood of Monastery Studenica with Father Iguman Jovan at their head (a graduate theologian of our Faculty). The holding of and the work of this Symposium was also blessed by the Holy Synod of the Serbian Orthodox Church, headed by His Holiness, Serbian Patriarch Kir German, who at the beginning of the Symposium, through the Dean of the Faculty hieromonk Dr. Ampholihiye Radović, sent to all the participants a telegram with the following content:

»Praying to the Lord for a good and blessed begining of work of the Sixth Inter-Faculty Symposium with the theme *»The Time of the Holy Spirit — The Time of the Church«*, We greet all the participants and send blessing and best wishes for its succesful work toward the good of the entire Church of Christ. Serbian Patriarch German«.

There were also other guests at the Symposium, listeners and observers, interested in the ecumenical growing closer of Christians in Yugoslavia, as well as especially in this meaningful theme as is the role of the Holy Spirit in the Church and the history of the human race. Representatives of the State authorities, through the President and Secretary of the Religious Affairs Commission of the Socialist Republic of Serbia, of the City of Beograd and from the Kraljevo region, also were at the opening of this Symposium and supported its work.

In this edition of *»Bogoslovlje«*, and in a special extracted collection work, we are publishing the work of this VI Inter-Faculty Ecumenical Symposium, i.e., the presentations, answering — addresses and discussions. Unfortunately, at the time of printing of this collection, certain papirs have not been recived, and so are therefore missing. At the end of all, we include the already published common Informator, as also telegrams and greetings sent to the Symposium at the time it began its work in Studenica.