

Богдан М. Лубардић

ЕВХАРИСТИЈСКА ТЕОРИЈА ЛИЧНОСТИ И ПРАВОСЛАВНА ВЕРОНАУКА*

Motto:

*Ἐμοὶ τῶ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις
αὐτῆ, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον
πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ.*

(Еф 3 8)

I

Наш циљ је да заједнички прегледамо основне видове онога што можемо прихватити као језгро смисла и значења православне веронауке данас. Наравно, то ћемо учинити у складу са могућностима и ограничењима форме ове студије. На основу увида у полемику око веронауке (која се у СР Југославији све више заоштрава¹) можемо закључити да постоје три основна поља расправе о веронауци. Пресек тих поља може показати и главне изазове

* Овде предочавамо знатно проширени текст саопштења који смо (на позив Катихетског одбора СПЦ у Републици Српској) током протеклог лета читали и тумачили пред свештенством три епархије СПЦ (Бањалучке, Бихаћко-петровачке и Зворничко-тузланске). Предавања су одржана у следећим градовима: Бања Лука (16–19. VII 2001), Бијељина (6–9. VIII 2001) и Теслић (19–21. VIII 2001). У оквиру тих посета СПЦ у Републици Српској своја предавања су предочили следећи професори, доценти и асистенти Богословског факултета СПЦ: митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Радовић), протојереј др Љубивоје Стојановић, протојереј мр Драгомир Сандо и ас. Богдан М. Лубардић. Чланови предузетног и одлично организованог Катихетског одбора Републике Српске јесу следеће личности: епископ бихаћко-петровачки Хризостом (Јевић), протојереј Недељко Пајић (Бијељина), јеромонах Бенедикт Ананић (Тавна), јереј Крстан Дубравац (Бања Лука), јереј Велимир Клинцов (Бања Лука), монах Серафим Кужић (Рмањ), јереј Љубинко Аничкић (Шипово), протојереј Милорад Љубинац (Соколац), вероучитељ Златко Богдановић (Соколац) и протојереј Момчило Пејчић (Требине).

¹ То је постало изразито очигледно након одлуке владе Републике Србије да се, на основу посебне владине Уредбе о веронауци (донете 24. VII 2001), приступи увођењу верске наставе и алтернативног предмета у основне и средње школе Републике Србије.

које треба пронаћи одговоре, уједно утемељујући став наше Цркве у односу на веронауку. Стога ћемо указати на следећа три поља или пак димензије дебате:

- 1) Просветно-педагошко поље,
- 2) Правно-политичко поље,
- 3) Организационо-техничко поље.

Свакако је пожељно да изложимо основне проблеме и питања који се покрећу унутар те три области. На та питања, затим, треба да пружимо одговоре који, разуме се, не морају бити лишени недоумица или пак потребе за даљом проблематизацијом. У првом делу саопштења бавићемо се искључиво *просветно-педагошким* облашћу веронауке. Питања која проистичу из те области јесу најважнија. Тако је с обзиром на основни циљ православне веронауке и вероучитељске теорије и праксе. У другом делу² студије изнећемо наша размишљања у вези са правно-политичком и организационо-техничком облашћу веронауке. Наравно, ни ова подручја преламања проблема нису небитна — напротив. Пођимо, онда, редом.

II

Немогуће је ваљано утемељити прави однос према суштини савремене православне веронауке без увида у основне видове онога што се у новије време назива *евхаристијском* теологијом.³ Да бисмо то што боље учинили, покушаћемо да сагледамо низ увида унутар следећих теолошких оквира — наиме:

- (1) место и улога евхаристијског „обрасца“ Цркве у односу на друге могућности теолошког искуства и мишљења;
- (2) значај евхаристијског „преиначења“ парадигме теологије;
- (3) и на крају ћемо: прегледати збир главних одредби евхаристијске теорије личности Јована Зизјуласа, и то с обзиром на могућност

² Будући да смо нашу студију прилагодили тематском циљу новог издања „Богословља“ (а темат је посвећен просветно-педагошкој димензији православне веронауке), одлучили смо да изоставимо други део наше студије (= правно-политички и организационо-технички аспекти задатка увођења веронауке у грађанско школство).

³ Освешћење значаја евхаристијске теологије може се постићи и преко следећих незаобилазних дела из те „области“: (1) Florovsky, George, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (= Collected Works I, Belmont-Massachusetts, 1972); (2) Шмеман, Александар, *Литургија и живој* (Цетиње, 1992); (3) Зизјулас, Јован, *Јединство Цркве у светој евхаристији и у епископу у прва три века* (Нови Сад, 1997); (4) Гондикакис, Василије, *Света литургија: откривење нове љвари* (Нови Сад, 1998); (5) Γερομονάχου Γρηγορίου, *Ἡ θεία Λειτουργία* (Ἄγιος Όρος, 1993) [у часопису „Беседа“ изашла је серија одломака из ове књиге, у преводу епископа бачког Иринеја (Буловића)].

њене дидактичке *трансјозиције* у контекст главних задатака савремене веронауке.

1. Евхаристијско-литургијски образац Цркве и теологије

Ради остварења циља ове студије довољно је да сада покушамо да одредимо основни идентитет еклисијално-евхаристијске теологије. Да бисмо то учинили на сажет начин, позваћемо у помоћ класификацију⁴ образаца Цркве(ности) коју је понудио Герхард Лидке (Gerhard Liedke) у раду *Изазов Цркве науци и теологији*.⁵ Према Лидкеу, историја „развоја“ Цркве, у разним временима и разноликим местима, пројављује четири главна обрасца (Лидке каже — „модела“). То су следећи обрасци:

1. Ранохришћански „мировни“ образац Цркве,
2. „Над-црквени“ образац Цркве,
3. „Ослободитељски“ образац Цркве,
4. „Литургијско-евхаристијски“ образац Цркве.

Ево њихових главних карактеристика:

(1) Ранохришћански *мировни образац* заснива се на чињеници да у Исусу Христу долази до појаве нове могућности за људске, друштвене и политичке односе. Унутар тог обрасца Црква, као мала заједница („стадо малено“, Лк 12 32), посведочава пример ненасилног живота наспрам насилних структура великих друштава. Те црквене заједнице не прибегавају активnoj политици у правцу измене структура моћи. Како објашњава Лидке, ове црквене заједнице „*иm сiруктурама претe тако што бирају да живе другачијим начином постојања*“;⁶

(2) *Надцрквени образац* Цркве (= super-church model) често се развија тамо где успеха имају и управо поменуте мале „алтернативне“ црквене заједнице. Тај образац црквености себе прилагођава границама које постављају државна и друштвена моћ и ауторитети. Његова превасходна тежња јесте у томе да се „утврде критеријуми за учествовање у моћи, и да се дефинишу границе учешћа“.⁷ Историјски пример нечег томе сличног јесте учење

⁴ Преузимање ове класификације треба посматрати тек као *функционални* поступак. Он помаже проналажењу места које би, у очима *других*, могло да заузима једно важно (= еклисијално-евхаристијско) струјање савремене православне теологије, када је реч о њеним учењима о личности и Цркви.

⁵ Liedke, Gerhard, *The Challenge of the Church to Science and Theology* (cf.: ed. John M. Mangum „The New Faith-Science Debate“, Fortress Press, Minneapolis/WCC Publications, Geneva, 1989, 165).

⁶ Liedke, Gerhard, *The Challenge of the Church to Science and Theology*, 37.

⁷ Liedke, Gerhard, *ibid.*, 37.

о такозваном „праведном рату“ или пак средњовековно законодавство против зеленаштва. Међутим, чак и тај модел Цркве познаје силу пророчког супротстављања и његову силу наспрам датих структура моћи и власти. Надцрквени образац користи благодатну енергију пророштва наспрам установа власти, и то у двоструком смислу: кроз отпор неприхватања и/или кроз конструктивне напоре да се постојеће структуре преобразе;

(3) *Ослободитељски образац* Цркве је у много чему сличан претходном. И унутар њега долази до труда око утицаја Цркве на употребу моћи. Ипак, главна специфична разлика у односу на претходни модел јесте следећа: приоритет напора усмерава се на заштиту сиромашних и на старање око њихових животних потреба. Понекад се одобрава чак и насиље како би онемоћали моћници. Ослободитељска црква (= liberation church) није заинтересована само за кроћење превелике моћи. Она се упреже и у правцу преображавања датих структура власти и моћи;

И, најзад, Лидке наводи још један образац. Формални опис тог обрасца омогућава нам да еклисијално-евхаристијску теологију препознамо као теоријски израз управо:

(4) *Литургијско-евхаристијског обрасца* — у овом обрасцу другост⁸ Исусових ученика бива посведочена на другачији начин него у претходно поменутих обрасцима. „Тај модел“, сматра Лидке, „наглашава *учешћивовање* у Телу Христовом кроз искуство богослужења и кроз заједницу узајамне братствене љубави. У најчистијем виду је развијен у Православним Црквама од Истока. Богослужење и сагледавање (= theoria) Бога — који је у Себи самом управо *заједница* љубави — уз евхаристијско чинодејствовање, јесу она полазишта на која се ослањају ове Цркве када желе да изразе своју одговорност за правду, мир и интегритет творевине.“⁹

Пре него што пођемо даље неопходно је истаћи да се готово нигде — ни у једном облику црквених устројстава — не можемо сусрести са апсолутно чистим оваплоћењем наведених „образаца“. У конкретном историјском животу (рецимо, Православне Цркве од Истока) никада не срећемо искључиво елементе литургијско-евхаристијског обрасца. То значи да и у случају конкретног историјског облика Православне Цркве од Истока елементи по-

⁸ Основна црта те скандализујуће „другости“ веродостојних хришћана извире из оног σκανδάλον проповеди историјског догађаја Распећа Исуса Христа као Сина Божијег: „А ми проповедамо Христа распетог, Јеврејима саблазан а Јелинима безумље; онима, пак, који су позвани [...] Христа: Божију силу и Божију премудрост; јер је лудост Божија мудрија од људи, и слабост је Божија јача од људи“ (1Кор 1 23-25; 1Кор 2 14).

⁹ Liedke, Gerhard, *The Challenge of the Church to Science and Theology*, 37.

бројаних образаца могу да обитавају узајамно преплетени. Додуше, примат литургије-εβχαριστιје остаје неоспоран.

2. Προμενα ιαπαρδιγμε ιθεολογιје:

οκρεϊ од εϊσϊσθεμολογιје ка „οηϊολογιји“¹⁰ личностии и заједницења

Αρτιкулисање литургијско-εβχαριστιјске димензије Цркве, наравно, изнутра је повезано са битним учинцима εβχαριστιјске теолошке мисли. Посреди је учинак преиначења основне „παρδιγμε“ у оквиру које се заснива полазиште за теолошко промишљање стварности Цркве уопште узев. Да бисмо боље разумели смисао и правац тог преиначења теологије, приступићемо εβχαριστιјској теологији *par excellence*. Посматраћемо образац εβχαριστιјског богословља предложен на катедри митрополита Јована Зизјуласа. За почетак, узећемо једну његову кључну поуку, изнету на конкретном примеру тумачења бити христологије. У својој христологији Зизјулас исповеда да Исус јесте Христос и Спаситељ не зато што Он доноси узвишено „откривење“ (= науку; знање; ελπιστήμη), већ због неупоредиво супериорнијег разлога. Сетимо се тог разлога — Исус јесте Христос и Спаситељ...

„... зато што *Он у иσϊτοριји реализује сушϊиу σϊβαρностϊι личностϊи* и њу чини основом, то јест 'ипостаси' личности сваког човека. [...] Христологија, у дефинитивном облику који су јој дали оци, а која гледа према једном једином циљу — циљу који човеку даје потврду да потрага за личносношћу — не као 'маском' нити 'трагичком фигуром', већ као аутентичном личношћу — није митска нити носталгијска, него је управо историјска реалност.“¹¹

Такво остваривање личности, надаље, неодвојиво је од Цркве као Тела тог и таквог Христа. Α Τело Χριστοво (Εφ 1 23) утврђује се управо као εβχαριστιјска заједница личности. Тиме се назначује и то да се Тело Χριστοво установљује помоћу светих тајни (= sacramenta; μυστήρια), нарочито помоћу

¹⁰ На овом месту термин онтологија стављамо под знаке навода. Разлог за то налазимо у ставу да је унеколико неодговарајуће да теолошко размишљање о Цркви и личности спроводимо кроз регистре „онтологије“ — без обзира на то да ли је реч о њеним терминима, методама или пак начелима. Јер, Црква-личност је духовна стварност која, између осталог, своје одређење заснива управо превазилажењем апстрактног „бића као бића“, па и превазилажењем логоса о *шаквам* бићу (= οντο-λογία). Уосталом, историја православне теологије може се тумачити и као историја критике онтологизма — било философског, било теолошког. Зато је и даље на снази веома продорна сентенца антионтолога *par excellence* — Николаја Α. Βερђајева, који тврди да неизоставно „οηϊολογιју мора да замени ινεβιαϊσθεμολογιја“. Према томе, синтагму „οηϊολογιја личности“ користимо услед недостатка бољег решења (cf.: Βερђајев, Николај, *Οηϊσθεμολοσικε μετὰφυσικε*, Βеоград, 2000, 91).

¹¹ Zizioulas, John, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, SVSP, Crestwood, New York, 1993, 54.

свете тајне крштења и причешћа. Једном речју, преко светотајинског учествовања Христос нас узима себи изнутра, никако не искључујући нашу лично-саборну посебност и целокупност којој, заправо, даје основ (= *hypo-stasis*: под-мет). Дакле, ми постајемо удови Његовог Тела у онтолошком смислу те речи, а не само морално или пак интелектуално. Управо према речима апостола Павла: „Јер смо удови Тела Његовог, од *меса* Његовог и *костију* Његових“ (Еф 5 30).

Помоћу таквих ставова ближе учожавамо значај напуштања оних теолошких приступа који се не заснивају на светотајинском или евхаристијском идентитету хришћанства, већ се исцрпљују унутар оквира такозваних „откривењских“ модела (е. г.: R. Bultmann: *Entmythologisierung* etc.) заснованих на екстремном првенству „знања“ (= епистемологије). За „откривењске“ моделе карактеристично је да приликом приступа Јеванђељу у први план стављају *ејистемолошке* оквире и методе разумевања смисла. Ту се поставља примат такозваног „објективног“ знања заснованог у оквирима научног богословља. Зато није неумесно да сада подсетимо на критику тих теологија, нарочито својствених протестантским богословима, које спасење тумаче као „вест“ или „реч“. По правилу, таквим објективистичким поступцима теологија се своди на филолошко-историјску ерминевтику траженог „тачног“ смисла језика Јеванђеља.

Ради оцене таквих приступа треба позвати у помоћ катедру Стилијаноса Пападопулоса који, рецимо, објашњава да „ерминевтичар Е. Фухс (познајући философе М. Хајдегера и Х. Г. Гадамера) условљава истину језиком. Он признаје стварност-биће само уколико она јесте и постаје језик-реч. Без потешкоћа он поистовећује стварност-биће са оним што изражава језик-реч, идентификујући — као и Г. Ебелинг — реч Божију са аутентичношћу језика. Резултат је да *он одређује догађај сјасења као догађај језика*, и сусрет са Богом такође као језички догађај. [...] У Православној Цркви где, наравно, постоји реч, али само као *указатељ* на могућност учествовања и преображаја (у ипостаси Христовој и Цркви — *ауџ*), доминира један другачији поступак који ерминевтика само прати.“¹² Ове речи не треба да озлеђују велики значај теолошких истраживања смисла Јеванђеља. Али, те потраге треба да извиру из *евхаристијски* пре(у)темељене теологије. И сам Пападопулос у наставку потврђује да „... на свом највишем ступњу теологија говори о *заједницењу* (= *κοινωνία*) и *преображају* (= *μεταμόρφωση*)“.¹³ Најзад, допустимо и један отржењујући упит: „Уколико нема учествовања у ипостаси Христовој, како ћемо добити нешто од њене силе?“

¹² Пападопулос, Стилијан, *Теологија и језик*, прев.: Зоран Јелисавчић, „Хришћанска мисао / Свечаник“, Србиње–Београд–Ваљево–Минхен, 1998, 11, 16; *Теологија и језик* (беседа), прев.: епископ Иринеј (Буловић), „Богословље“, 1–2/2000, 83–90.

¹³ Пападопулос, Стилијан, *Теологија и језик*, 17.

Сада јасно видимо да се и Пападопулос, уз Зизјуласа и многе друге, налази на истом фронту напора да се парадигма епистемоцентричне теологије преиначи и, затим, избави од безизлазне опсесије проблемима самодоволне епистемологије. То преиначење се креће према ономе што можемо назвати *обрасцем евхаристијског заједничења*.¹⁴ Такав образац преиначује богословље на основама изворног *искуства* евхаристијске заједнице Цркве као примарне стварности која, уједно, потврђује и одржава узајамност личносног односа између Бога и створеног човештва.

Таквим поступком довршава се критика рецидива просветитељства¹⁵ унутар хришћанске теологије. Тим путем долази и до аутентичног просветљивања теолошког „просветитељства“ или, пак, просветитељства у хришћанској теологији. Дobar пример напуштања „епистемолошког“ обрасца у правцу „евхаристијско-заједничењског“ обрасца, на наше изненађење, даје нам и један евангелистички богослов. Реч је о поменутом Герхраду Лидкеу. Он излаже став који може да потврди свака зрела катедра православног богословља. Ево његових обећавајућих речи:

„Захтев теологије да има власт изнад и против црквене (= еклисијалне) праксе не може се одржати. Постаје све јасније да је теологија могућа једино као одраз хришћанског искуства и црквеног живота. Теологија — укључујући и библијску теологију — никада не може да буде први корак. Она увек мора да буде други корак — да одражава црквени живот и затим да терапевтички образује. Вера Цркве и вера конкретног хришћанина стварно *ипреходе* теолошкој рефлексiji. Ми имамо чисти облик [...] насиља када нека теологија, у егзегетској области, на пример, себе усмери према нормама модерне критичко-историјске и егзегетске науке, где она просуђује библијске исказе, а затим узме да справља правила за веру хришћана с обзиром на то шта сме, а шта не сме да буде (права) вера.“¹⁶

Не треба да чуди што је овај навод увелико подударан и са језгровитим упозорењем евхаристијског православног богослова Јована Зизјуласа, који налаже да „треба превладати нашу неспособност да нашим догматима и црквеним установама дамо *егзистенцијално* значење“.¹⁷

¹⁴ Пападопулос, Стилијан, *Теологија и језик*, 19.

¹⁵ О императиву еманципације од „просветитељства“, како у виду философског хуманизма тако и у облику теолошког рационализма Запада, убедљиво говори, рецимо, протојереј Георгије Флоровски. Cf.: Florovsky, George, *Western Influences in Russian Theology*, „Collected Works“ vol. IV, Nordland Publishing Co., Belmont-Massachusetts, 1975, 157–182, 297–299.

¹⁶ Liedke, Gerhard, *The Challenge of the Church to Science and Theology*, 43.

¹⁷ Zizioulas, John, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, SVSP, Crestwood, New York, 1993, 26.

3. Главне одредбе Зизјуласове евхаристијске теорије личности и теолошке „онтологије“ заједницења (с обзиром на могућности дидактичких трансозиција у контексти савремене веронауке)

Сада треба да издвојимо и прокоментаришемо неколико битних теолошких оквира кроз које се евхаристијска мисао пројављује као веома плодна и за промишљање просветно-педагошког етоса хришћанске веронауке. То је веома важно у односу на савремену школу која, како знамо, ретко да је сасвим отворена и конгенијална Цркви — било њеном учењу, било њеном вероучитељском праксису. У наше време веронаука у школама постала је стварност која има и легалитет, а не само већи или мањи легитимитет. Стога свака озбиљна евхаристијска теорија Цркве-личности треба да се огледа и пред изазовом „оцрквљења школе“ (Г. Флоровски).¹⁸ Тај изазов тражи да се увиди евхаристијске теологије на разумљив и делотворан начин транспонују у конкретну стварност учионица секуларизованог друштва. Оно што следи јесте покушај да се покажу могућности неких *примена* Зизјуласове еклисијално-евхаристијске теорије личности, и то узимајући у обзир пројекат широко и еластично заснованог савременог вероучитељства.

Пре тога смо дужни да укратко, оријентације ради, предочимо место и статус „евхаристијске“ теорије личности у односу на друге типове теорија личности што произлазе из оквира изванхришћански замишљене антропологије и психологије. Тако се, према Николи Роту,¹⁹ теорије личности могу сврстати у три основне групе. Критеријуме разврставања одређују параметри структуре, динамике и развоја личности. Према тој класификацији, постоје *биологистичке* теорије личности (= оне наглашавају улогу биолошких фактора, а тиме и моменат наслеђа; неке од њих се називају инстинктивистичке, јер додатно пренаглашавају важност урођених нагнућа); затим постоје *ја-аутономистичке* теорије (= оне наглашавају самовласну особеност сваког појединца — његову различитост од осталих људи); и најзад, постоје *социологистичке* теорије (= оне пренаглашавају важност средине, а посебно друштвених фактора). Наравно, ова класификација не обухвата *еклисијално-евхаристијску* теорију личности која не представља тек још једну теорију личности у истом скупу, већ је то, видећемо, теорија личности што

¹⁸ Флоровски о томе пише у огледу: *Оцрквљење школе* /рус./, „Питања религијског васпитања и образовања“, 2/1928, 3–21 (Париз: Религијско-педагошки кабинет Теолошког института светог Сергија).

¹⁹ За веома приступачан увод у психолошке теорије личности види: Рот, Никола, *Психологија личности*, „Сазнања“, Београд, 1967, 6–19; Поповић, Бошко, *Буквар теорије личности*, „Психолошки приручници“, Београд, 1991, 12–50, 68–249.

произлази из сасвим друге парадигме. Утолико је ова подела непотпуна. Наравно, ствари и не могу бити другачије када се примени теоријски апарат чији критеријуми рачунају искључиво са структурама из реда објективира-ног материјалистичко-натуралног реда постојања.

III

Сада ћемо: (1) таксативно навести главне одредбе Зизјуласовог евха-ристијског схватања Цркве и личности; потом ћемо (2) та одређења тран-споновати у конкретизоване ставове који из њих следе, водећи рачуна, на-равно, да те ставове протумачимо тако да укажемо на неке могућности њи-хове дидактичке примене у школској веронауци; затим ћемо у Закључку А (3) прећи на повезивање свих из Зизјуласове теологије изведених катихе-тичких поенти, и то према обрасцу савремене систематике православне ве-ронауке; и напослетку ћемо у Закључку Б (4) одговорити на низ типских приговора који се, из секуларне просветно-педагошке димензије, упућују хришћанској веронауци као наставном пројекту у савременој школи. Ради прегледности, унапред ћемо изнети пет главних одредби за које држимо да карактеришу основни теоријски идентитет *Зизјуласове* евхаристијске тео-логије. Зизјуласова теолошка мисао може се пројектовати кроз следећих пет одредби:²⁰

- (1) *Примай̄ искуств̄а-заједнице над̄ ей̄ист̄емичким̄ от̄криве̄њем̄;*
- (2) *Повезива̄ње евхаристӣјског учес̄т̄вова̄ња ӣ теолошког̄ сазна̄ња;*
- (3) *Увође̄ње трӣјадологӣе као̄ врхунског̄ регулат̄ивног̄ мерила̄ дру-гих̄ област̄ӣ теологӣје;*
- (4) *Заснива̄ње динамичкӣ от̄ворене („христо̄-й̄невма̄тичке“) ан̄-тӣрологӣје;*
- (5) *Обнова̄ космолошких̄ димензӣја̄ теологӣје̄ й̄омо̄ћӯ он̄тологӣје̄ ев-харистӣјског̄ учес̄т̄вова̄ња-заједниче̄ња;*

(1) *Примай̄ искуств̄а-заједнице над̄ ей̄ист̄емичким̄ от̄криве̄њем̄.* Тре-ба сматрати значајним Зизјуласово утврђивање првенства евхаристијског *заједничења* личности над епистемички схваћеним „откривењем“ и, са тиме у вези, потврђивање *интегралног* односа између истине и искуства заједни-

²⁰ Основне карактеристике теологије митрополита Јована Зизјуласа изнели смо и у ра-ду: Лубардић, Богдан М., *Теологија Цркве и личности Ј. Д. Зизјуласа (: увод у неке основне аспекти и идеје)*, сф.: Зизјулас, Јован, „О људској способности и неспособности“, Богословски факултет СПЦ, Београд, 1998 (Предговор, 5–32). Овом приликом карактеристике Зизјуласове теологије посматрали смо искључиво у регистру његових основних теолошко-доктринарних начела и ставова.

це. Зато он наглашава да и Бог и човек јесу личности, при чему је стварност личности незамислива без њој иманентне димензије *Д/другог*, то јест заједнице. Штавише, човекова личност јесте образ Божији: она представља *imago Dei*, то јест, још тачније, образ заједничног Триједног Бога — *imago Trinitatis*.²¹ Због тога Зизјулас те ставове обједињује на следећи начин:

„Суштинска ствар у вези са личношћу лежи управо у томе да је она откривење истине, али не у смислу 'супстанције' или 'природе', већ у смислу 'начина постојања'. Дубоки увид кападокијских отаца показује да истинско сазнање није сазнање 'суштине' или 'природе' ствари, него *начина* на који су оне повезане унутар догађаја заједницења (= communion event).“²²

Из тога следи да спознаја истине, изнад свега, јесте спознаја личности извршена од стране личности: личност јесте стварност *за* коју одређена истина уопште и може да се појави као истина. Када је Зизјулас посреди, реч је чак и о томе да се личност разуме (и) као носилац истине. И више од тога: стварност *личнос(нос)иши* ваља спознати као најизворнији вид истине — укључујући и истину о суштом бићу (= *ὁ ὄντος ὄν*).

Размишљање уз § 1 — неке дидактичке примене:

Када је реч о релевантности наведених ставова за мисију веронауке у школи, скренућемо пажњу на следеће моменте који се, како сматрамо, из тих ставова могу извести:

1а) *Бог и човек љосиоје на начин* (= *τρόπος ὑπάρξεως*) *Личностии*. Пошто је предвечни савет Свете Тројице благоизволео „да створимо човека по своме образу (= лику) и подобју“ (Пост 1 26), следи да је *и* човек — по благодати, а не по природи — носилац личностности својствене Божанству. Човек је жива икона Свете Тројице.²³ Уз то треба знати да „... шта год човека чини личношћу јесте дар који извире из оног — према 'образу и подобју'“.“²⁴

²¹ Зизјулас, Јован, *О људској способностии и неспособностии: љеологија личностии*, прев.: Богдан М. Лубардић, Богословски факултет СЦ, 1998, 102.

²² Zizioulas, John, *Being as Communion* (:*Truth and Communion*), 106 (cf.: Зизјулас, Јован, *Истина и заједница*, „Беседа“, 1–4/1993, 79).

²³ Једно од светоотачких гледишта толико узвисује човека по овом питању да тврди како Бог „захте да створи човека у којем ће се спознати“ (= Теофил Антиохијски, *Автиолику* 2:10, ВЕП 5:27). На том трагу остаје и свети Максим Исповедник када каже да су Бог и човек „узајамне парадигме“ (= Максим Исповедник, *Недоумице/Ambigua*, 10, PG 91:1113 bc).

²⁴ Говорећи о тајни образа и подобја Божијег у човеку, архимандрит Георгије даље казује да је Бог само човеку дао дарове који га издижу изнад свеколике творевине и свих створења. Он сматра да су ти дарови следећи: ум, савест, слободна воља, стваралаштво, ерос

Када је веронаука посреди, даље произлази и то да неговање човекове личности и поштовање његовог личносног интегритета морају бити највиша вредност и циљ вероучитељске теорије и праксе. Вероучитељ све своје по(р)уке треба да стави у службу развијања онога што Црква сматра божанским одликама човека. А најбожанственије у њему јесте — *личност*. Вероучитељ тим путем учи човека не само да опонаша свог Створитеља у моралном смислу. Више од тога — кроз истицање вредности личности он младо биће већ припрема да ступи на пут *учесћивања* у божанском животу,²⁵ што и јесте врхунски циљ хришћанског живота (= *θέωσις*).

16) *Бог се сазнаје кроз конкретне личности у богујодобној заједници Цркве*. Из тога произлази да веронаука свој хришћански светоназор треба да излаже у виду вишеслојног и вишезначног преношења искуства о Богу као искуства несливеног сједињења Бога са конкретним људима у конкретној *заједници* Цркве. Ако је Христос нама открио себе љубвезаједничног са Оцем у Духу Светоме, и ако Христос није нама открио тек „знање“ о себи, него *Себе* љубвезаједничног са Оцем и Духом Светим — онда то потврђује да вероучитељ треба да изналази све могуће начине да Бога сведочи пре свега као *искуство заједнице љубави* са Д/другом личношћу: било да је та личност божанска или пак човечанска.

Системско-дидактичка назначења. Савремену православну веронауку можемо посматрати кроз најмање четири упоришна оквира система наставе веронауке:²⁶ (а) идеал; (б) основне задатке и циљеве; (в) методологију; и (д) основне теоријске проблеме и дилеме. Из тог угла гледано, дидактичко транспоноване прве главне одредбе Зизјуласове теологије показало се релевантним за оквир (б) основних задатака и циљева веронауке. Проистекло је: прво, да је *интегрално* остварење личности врхунска вредност и циљ такве теологије или катихетике; и друго, да се такво остварење личности

и чежња за апсолутним, то јест за Богом, и — нераздвојивост сопствене самосвести од свести о Богу... (cf.: Kapsanis, Archimandrite George, *The Deification as the Purpose of Man's Life*, Holy Monastery of St. Gregorios, Mt. Athos, 2001, 12).

²⁵ Свети Григорије Богослов такође одређује да смисао хришћанства није тек морални или пак интелектуални напредак личности, него — *обожење* личности учествовањем у нетварним личносним енергијама Бога Живога. Он то исказује овако: „Човек јесте једино створење које се издваја од свеколике творевине: једино које може да постане бог“ (cf.: PG 36:324, 13).

²⁶ Наравно, тај списак може бити много исцрпнији. Шире гледано, међу упоришне оквири и елементе просветно-наставног система веронауке убрајамо и следеће моменте: основни циљеви и задаци, садржаји наставе, приступи, методе, начела, наставна средства, организациони облици наставе и модели наставног процеса. Под појмом „идеала“ мислимо на најобухватније формулисан „метациљ“ процеса веронауке. Cf.: Кончаревић, Ксенија, *Савремени уџбеник веронауке: структура и садржај*, „Богословље“, 1–2/2001, Београд.

условљава отвореним односом према *Д/другој* личности: како личности Бога тако и личности других људи.

(2) *Повезивање евхаристијског учествовања и теолошког сазнања.* Даље треба истаћи да Зизјуласова истраживања воде томе да се подржи такво тумачење „откривења“ које извире из контекста правоваљаног доживљавања и разумевања божанског заједницења и људског учествовања — како теолошког тако и друштвеног. Зато се избегава обрнути метод, где епистемолошке процедуре научног тумачења „откривења“ бивају контекст који потврђује и одређује стварности божанског заједницења и људског учествовања. Са тиме је блиско повезано и Зизјуласово интегрисање црквеног (= еклисијалног) или светотајинског учествовања са теолошким са/знањем. Тако се на антрополошки конструктиван начин још присније повезују еклисијално заједницење, с једне, и божанско општење и откривење, с друге стране.

Размишљање уз § 2 — неке дидактичке примене:

Када је реч о релевантности наведених ставова за мисију веронауке у школи, скренућемо пажњу на следеће моменте који се, како сматрамо, из тих ставова могу извести:

2а) *Хришћанство није „гносис“ (информација; знање) о Богу, него искуство-заједница живота у Богу.* Из тог закључка произлази увид у чињеницу како сваки елемент програма веронауке треба да буде проверен мером успеха којом човека оспособљава да себе оствари као „цркву“. На основу те препоруке човек треба себе да остварује као биће које свој лични идентитет безусловно тражи у *искуству-заједници љубави са Другим* и другима — слободно и стваралачки. Веронаука стога поучава изградњи управо таквог идентитета личности и разоткривању таквог дара човековог. Приоритет хришћанске веронауке треба да буде *рађање* личности у Христу-Цркви, а тек затим бављење знањима „о“ Христу или пак историјским путевима и облицима хришћанске Цркве и теологије. Апостол Галатима сведочи да је управо *ѿ* његово примарно старање: „Дечице моја, коју опет са муком рађам, док се Христос не образује у вама“ (Гал 4 19). Вероучитељ прво „рађа“ христообразне људе, а то, уједно, тражи развијање способности за личност (= *προσωπικότης*). И тек затим, у структурном смислу, он даје и захтева „знања“ о хришћанству.

Зато вероучитељство не сме да буде сведено на утискивање окошталних догматских формула које деца, затим, треба механички и буквално да понове док не заслуже задати степен формалне оцене. Више од тога, или савсим другачије од тога, вероучитељи треба да увежбавају вештину „заљубљивања“ деце у живог Бога који јесте Христос-Црква и који се, надаље,

опитује кроз „братство“ и „дружбеништво“ личности што се просветљују, преображавају и остварују у Духу Светоме. Према томе, литургијско-евхаристијски пре(у)темељена веронаука има за циљ да човекову личност укључи у живот литургијске *заједнице*, где се човек храни нетварним енергијама Божијим (= благодат), а не само појмовима о Богу. Митрополит Амфилохије (Радовић) то потврђује следећим казивањем: „(Литургија) јесте најсавршенија катихеза (= веронаука), која не само што васпитава и просветљује већ и *ишћиа* (= цсл.: *храни*).“²⁷ С тиме у вези веома је упутно упознати и следеће светоотачко слово: „Живот без речи више користи него реч без живота. Јер, живот и ћутећи користи, а реч, ако је и викана, смета.“²⁸ Ову обједињеност живота и знања што се одражава у вези између литургије-евхаристије и веронауке исказује и епископ Атанасије (Јевтић). Он поентира према суштинском методолошком полазишту православне веронауке које условљава пренос религијског знања поседовањем религијског искуства: „Сведочење (= *μαρτυρία*) јесте основни метод веронауке.“²⁹

26) *Светиа евхаристија јестие сушћина хришћанског црквеног идентитетиа, ња и теологија Цркве о њоме њ треба да води рачуна*. Овај закључак треба да схватимо као наредну важну препоруку при утемељивању хришћанске веронауке. Да бисмо то потврдили у правцу откривања црквено-евхаристијских основа хришћанског искуства и знања, подсетићемо се Светог писма које нам чува темељну истину да у евхаристији треба тражити несводиву срж хришћанства. Сетимо се повести о апостолима Луки и Клеопи:

„И гле, двојица од њих (= Христових ученика) иђаху у онај дан у село које беше шест потркалишта далеко од Јерусалима, и зваше се Емаус; А они говораху међу собом о свим овим догађајима; и док они [...] запитиваху један другога, Исус приближи се, и иђаше с њима; а очи им се држаху да га не познаше; А он им рече [...] што сте невесели? А они му рекоше за Исуса Назарећанина, који беше пророк, силан у делу и у речи пред Богом и свим народом; како га предадоше главари свештенички и кнезови [...] и разапеше га; А ми се надасмо да је Он онај који ће избавити Израилъ [...] И Он им рече: о безумни и спорога срца за веровање свега што говораше пророци! [...] и почевши од Мојсеја, и од свих пророка казиваше им што је за њега (писано) у свем Писму [...] и приближише се селу [...] и кад седаше са њима за *ѡрѡезом*, *узе хлеб и благослови-*

²⁷ Радовић, митрополит Амфилохије, *Основи ѡправославног васићѡтања*, „Свети Симеон Мироточиви“, Врњачка Бања, 1993, 182.

²⁸ Наведено из: Старац Клеопа, *Лућ неба: ѡуке и разговори*, Мисионарска школа при храму светог Александра Невског, „Образ светачки“, Београд, 2001, 249.

²⁹ Јевтић, епископ Атанасије, *Сведочење као метод Цркве*, сф.: „Мисија Цркве у савременом свету и њена методика“ (Други теолошки симпозион у Београду, 1984).

ши, ѓреломи га и даде им; Тада се њима отворише очи и ѓрейознаше га, и Њега нестале; И они говораху [...]: не гораше ли наше срце у нама када нам говораше путем, и када нам казиваше Писмо?“ (Лк 24 13–33)

Из овог одломка Јеванђеља јасно видимо да се Христос познаје благодаћу Светога Духа (= светлошћу), и то приликом заједничног „ломљења Хлеба“, што је изворни ранохришћански синоним управо за *евхаристију*. „... А наша је заједница са Оцем и са Сином његовим Исусом Христом [...] ако ли у светлости ходимо, као што је Он сам у светлу, имамо заједницу један са другим, и крв Исуса Христа, Сина његовог, очишћава нас од сваког греха“, потврђује Јован Богослов (1 Јн 1 3–7). Сада видимо да управо сушто Јеванђеље³⁰ поучава томе да препознавање Христа, па и теологија о Христу, претпоставља конкретан литургијско-евхаристијски контекст. Нестанак Христов из видокруга Луке и Клеопе подудара се са ломљењем хлеба. Зашто? Управо зато што је Христос у Духу Светоме истог часа благоизволео да Он свецели буде и бива *ѓај* Хлеб и *ѓа* Крв: сушта евхаристија. Нема „вишка“ или „преостатка“ Христа изван евхаристијске тајне.

Такво, евхаристијски интонирано, сазнање треба да остане у „регулативној“ употреби и приликом излагања хришћанске веронауке у школској учионици. Настава треба да има призивну „евхаристијску индикацију“. То се ослања на малопређашње повезивање божанског заједницења и људског учествовања у евхаристији са теолошким са/знањем. Божански апостол Павле то истиче казујући да верни Цркве „... сваки дан беху једнодушно и истрајно у храму, и ломећи хлеб по домовима, примаху храну с радошћу и у простоти срца; и беху постојани у науци апостолској, и у заједници, и у ломљењу хлеба, и у молитвама“ (Дап 2 42–46).

2в) Веронаучно образовање *ѓреба да буде у служби васѓѓтања за евхаристију и, следѓтвено ѓоме, у служби васѓѓтања евхаристијом*. Видели смо да хришћанска веронаука прави разлику између теологије као знања „о“ Богу и теологије као искуства живота са Богом. Стога она може, и треба, да разликује димензију образовања, с једне стране, и, с друге, димензију *васѓѓтања* личности. За хришћанског вероучитеља не постоји здраворазумско цепање и одвајање те две димензије. Напротив, он поучава томе да је посредни „двоједна“ димензија. Зато он и спречава механичко раздвајање вере и

³⁰ Указивање на чињеницу да Јеванђеље није тек језик или „текст“, него да има конкретни еклицсијални, евхаристијски, личностни и благодатно-енергијски основ и првоначење посведочују и следеће речи светог Максима Исповедника: „Јеванђеље Божије — то је посланство Божије људима кроз Сина оваплоћеног, који онима што му верују дарује награду — вечно *обожење*.“ Наведено према: Јевтић, епископ Атанасије, *О Доброшљубљу*, сф.: Јуред.: јерођакон Серафим/ „Добротољубље“, том I, 7–12.

раз/ума, догмата и етике, теологије и аскетике³¹ etc. Веронаука свакако треба да даје предност васпитању у односу на образовање, али управо зато што прави појам васпитања не одваја живот од речи (= образовања). То је у складу, рецимо, са светоотачким словом Исидора Пелусиотског који тврди да „добар живот без речи назиђује више од речи без доброг живота. [...] Ако се живот и речи подударују, оне сведоче пример светости“.³²

Вероучитељ(ство) разликује онога који је добар (тек) у знању о Цркви од онога који је добар у живљењу Црквом. Али, то разликовање јесте могуће јер се живљење Црквом узима управо као органски услов знања о Цркви. Вероучитељ може те димензије раздвајати (сходно уму) управо зато што их претходно органски спаја. Уосталом, тај спој представља живо јединство што синтетише (1) *ѡромену* човека, (2) *ѡросветѡу* човека и (3) *свѡѡсѡи* човека.³³ Тек ако се стратегија програма веронауке руководи обрасцем пројективног интегрисања сва три момента, може се доћи до оптималне перспективе за позитивни допринос веронауке педагошком раду са младим људима, нарочито у секуларној школи. У том смислу тврдимо да не одређује аутономни уџбеник теологије веру (или потребу за њом), него вера као подвижно-освећујући живот у Цркви одређује садржаје, методе и програме уџбеника веронауке. Сва три наведена момента уделовљују се кроз учествовање у светим тајнама које, понављамо, нису одвојене од светајне евхаристијског *ѡричешѡа*, то јест целовитог *учесѡѡвања* у Живоме Богу.

У евхаристији пунина Христова (= τὸ πλῆρωμα) постаје наша, и то у мери отворености нашег бића. Зато је свети Јован Златоусти казао да Бог нема ништа више да понуди човеку од онога што му нуди светом евхаристијом.³⁴ Човек не може да тражи нити да добије ништа више од онога што му се пружа на светом причешћу.

³¹ Против повођења за (лажним) дихотомијама разума митрополит Јован упозорава, рецимо, у следећој студији: Zizioulas, John, *The Orthodox Church and the Third Millenium* [Paper read at the Theological faculty of the Antioche Patriarchate], Balamand Monastery, December 4, 1999. Студија је публикована у теолошком часопису „Хришћанска мисао“, 1–4/2000. Са тиме у вези ваља погледати и Зизјуласову студију: *Икуменске димензије ѡрвослѡвног образовања*, прев.: Богдан М. Лубардић, „Логос“, 1–4/1993, 24–32.

³² *Sayings of the Desert Fathers*, transl.: Sr. Benedicta Ward SLG, Oxford, 1975.

³³ То је у складу са светоотачким предањем које ова три момента сматра фазама *ѡсѡѡз* догађаја. Уз одређене варијације, свети оци речи Господње: „*Ја сам Пуѡи, Исѡѡина и Живоѡи*“, тумаче као јединство етике (= очишћење душе кроз дела: *metanoia: praxis*), физике (= очишћење ума кроз сазнање природе: *theoria*) и теологије (= сједињење човека са Богом у мистичком искуству: *theosis*). Већина отаца тврди слично Евагрију Понтијском који пак каже да хришћанство представља „догму Спаситеља нашег Исуса Христа која се састоји из практике, физике и теологије“ (*Практик* 1). Cf.: Панајотис Христу, *Тајна Бога и тајна човека*, прев.: Зоран Јелисавчић, Богословски факултет СПЦ, Београд, 1997, 151–158.

³⁴ Kapsanis, George, *The Deification as the Purpose of Man's Life*, 25–26.

Према томе, када год се у оквирима школске веронауке говори о хришћанском погледу на свет, треба са собом понети и „честицу“ евхаристијског искуства. У супротном, вероучитељски „дискурс“ (п)остаје лишен енергија живог Бога, то јест остаје без искуства-заједнице са Богом Живим. Сетимо се и слова светог Амвросија Медиоланског († 397) упућеног брату Сатирику, који се пак спрема да предузме опасно морепловство: „Мрвица евхаристије нека ти виси о врату, и спасићеш се морског вихора.“³⁵

Системско-дидактичка назначења. Дидактичко транспоновање друге главне одредбе Зизјуласове теологије показало се релевантним за оквир (а) идеала веронауке, јер је проистекло да таква теологија подстиче заснивање веронауке на такав начин да се информативно-сазнајни план не одваја од доживљајно-делатног плана. Јединство та два плана свакако улази у основно одређење идеала веронауке — *ипројективно интегрисање* момената 1) преумљења, 2) просветљења, и 3) посвећења директно одговара моменту идеала који у веронауци „не види инструмент за убрзавање когнитивних функција човека, већ у њој види идеалан простор за поспешивање самоостварења интегралне личности“.³⁶ Поступак дидактичког транспоновања показао је релевантност Зизјуласове теологије и за оквир (б) задатака и циљева веронауке. Проистекло је да је основни задатак веронауке, а то је „раћање личности у Христу“, неодојив од увођења целог човековог бића у евхаристијску заједницу Цркве. Тиме се подстиче успостављање одговорног и уравнотеженог односа сопствене личности и Д/других личности. При томе се преко пажње према Д/другом установљује и однос бриге према различитим цивилизацијама, културама и, не мање, према свету природе. И најзад, наш метод је осветлио став евхаристијског богословља и према оквиру (г) дилеме веронауке. Показано је решење недоумице око правог односа између информативног циља наставе, с једне стране, и, с друге, остварења формативних и васпитно-развојних циљева наставе. Конкретно речено: еклисијално-евхаристијска димензија веронауке добила је *ипримай* над информативном димензијом. Али, то је тако управо зато што правилно схваћена евхаристијска димензија веронауке не одваја мартирски живот (= уцрквљење — васпитање ученика) од речи (= просветљење — образовање ученика).

(3) *Увођење тријадологије*³⁷ као регулативног мерила свих других области теологије. Зизјуласово креативно и критичко тематизовање запад-

³⁵ Старац Клеопа, *Путњ неба: поуке и разговори*, 305.

³⁶ Кончаревић, Ксенија, *Ка интегралној личности: православна теологија у школи*, у: /уред.: протојереј Радомир Поповић/ „Пустите их, и не браните им“, Хришћанска мисао / Свечаник, Београд, 2001, 36.

³⁷ Да је „повратак“ тријадологије у теологију (па чак и у нанзглед периферне области теологије) значајан, и да у томе велику улогу има и богословље митрополита Јована, потвр-

нолатинског (= бостијевског, августиновског)³⁸ и источновизантијског (= кападокијског, светоотачког)³⁹ приступа теологији учињено је тако да се тим путем стиче увид у начине на који тумачења појма личности могу бити „надодређена“ нашим схватањем учења о Пресветој Тројици. Зизјуласова евхаристијска теологија то чини тако да отвара темељна антрополошка назначења односа између унутарбожанског светотројичног заједничења (= *intradivinis*) и нашег бића које се, „икономијски“, уводи у учествовање у том међубожанском заједничењу, и то Духом Светим кроз (прво)свештенство⁴⁰ Христово.

Размишљање уз § 3 — неке дидактичке примене:

Када је реч о релевантности наведених ставова за мисију веронауке у школи, скренућемо пажњу на следеће моменте који се, како сматрамо, из тих ставова могу извести:

3а) *Бог се човеку открива као триједна заједница ек-сџаистичких Личности и све што је створено носи у себи „аналогички“ џраг (= λόγος) џе ек-сџаистичке заједничности.* Бог постоји као јединита *Тројица* (= неосамљен у себи и од себе) и као јединита заједница Синовлџевог Тела (= нераздвојен од других, то јест од створених бића). Одатле произлази да ниједно биће у створеној области постојања није назначено да бивствује само „за себе“, изоловано или пак на уштрб другог бића. Полазећи од тога, православна веронаука може да истакне вредности *заједничења*, односно *саборног јединства* међу свим Божијим створењима и бићима — а самим тим и

ђује, рецимо, наслов студије Патрикије А. Рос (Patricia A. Ross): *God as Communion: John Zizioulas and Elisabeth Johnson and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*, „Liturgical Press“, Collegeville, MN, 2001, 265. А да је учење о Светој Тројици не само повезиво, већ и да га је неопходно повезати са Црквом као заједницом светих личности (= *communio sanctorum*), видимо у следећој оцени, коју је, недавно, изрекао епископ Атанасије Тврдошки: „Зизиулас је итекако повезао тајну Цркве [...] са кључним истинама праве, православне вере, конкретно, са правом вером у Христа, у Духа Светога, у *Свету Тројицу*“. Cf.: Атанасије (Јевтић), *Јединство Цркве у предању Цркве* (V конгрес високих православних школа, Београд, 26. септембар — 1. октобар 2001), „Богословље“, 1–2/2001.

³⁸ Зизјулас, Јован Д., *О људској сјособности и несјособности*, 42.

³⁹ Зизјулас, Јован Д., *Дојрџнос Кападокије хришћанској мисли*, прев.: јереј Владан Перишић, у: *Јуред./ љакон Радован Биговић*, „Православна теологија“, Богословски факултет СПЦ, Београд, 1995, 7–17.

⁴⁰ Овај став није на одмет ослонити на запис из Светог писма, где Христос у својој првосвештеничкој молитви открива превезивање тријадологије, христологије и евхаристијске еклисиологије: „Ја посвећујем себе за њих, да и они буду посвећени истином; не молим пак само за њих, већ и за оне који због речи њихове поверују у мене; да сви једно буду, као ти Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду... Оче! хоћу да и они које си ми дао буду са мном где сам ја“ (Јн 17 19–21; 24; Јн 1 29; Рим 5 1; 2Петр 1 3–4).

међу различитим областима људског духа, то јест са/знања. Веронаука која поменуте вредности узима озбиљно — узима и Трисветог Бога озбиљно. Такав Бог се, онда, у њој може раскрити интегрално и неокрњено. Показујући да веродостојно религијско искуство и знање захтевају да категорије заједнице или саборности имају конститутивну вредност и значај у теолошкој теорији и пракси, веронаука успева да постави значајне предуслове за смањење опасности од фундаменталистичког тоталитаризма, конфесионалног изолационизма или етнофилетистичког интегризма. Тако се уочава још једна црта важних учинака тријадолошки и еклисиолошки осамосвешћене веронауке. Реч је о успостављању димензије *икуменичносџи* = *саборно-евхарисџијске универзалносџи*. Уосталом, ево речи митрополита Јована:

„Ако теологија намсрава да очи својих студсната отвори за виђење тајне свецеле Цркве и за виђење постојања у његовој целости, онда не би требало да постоји ниједан посебан део, одељење или теолошка катедра који не би, на непосредан начин, доприносили овом свецелом и еклисијалном виђењу. Ово, на пример, подразумева коренито преиспитивање западног разделявања теологије у библијску, историјску, системску и практичну. Морају се пронаћи нови обрасци који би далеко осетљивије исказали глобални (= икуменски — *ауџи*.) и егзистенцијални карактер теологије.“⁴¹

У односу на широк спектар конкретних задатака, надаље, веронаука треба да ерминевтички искористи стваралачке потенцијале православне тријадологије. У том смислу треба позвати на увођење тријадолошких сазнања у ерминевтичка промишљања узајамног односа не само између дисциплина теологије већ и односа, рецимо, еклисиологије и социологије, теологије и науке, аскетске духовности и биоетике. Тим поводом Зизјулас казује следеће:

„Теологија која из својих светоотачких и литургијских темеља тврди да поседује виђење васељенског преображења — преображења света (које укључује проблеме као што су превладавање смрти: не 'духовне' већ физичке смрти; као и преиначење људске индивидуе у истинску личност која живи према лику Свете Тројице) не може да игнорише било природне науке, било социолошка питања. Не можемо да обучавамо православне теологе без отварања њихових очију за све видове постојања.“⁴²

Са тиме у вези свакако треба вишеструко нагласити стваралачки потенцијал тројицеобразног и црквообразног учења о комунијској и комуникацијској *релационалносџи* (= *communio/n relationality*) свеколиког бића. Што ве-

⁴¹ Зизјулас, Јован Д., *Икуменске димензије православног образовања*, 31.

⁴² Зизјулас, Јован Д., *ibid.*, 30.

ћи број елемената структуре и садржаја наставе веронауке треба да буде „надодређен“ тријадологијом која се поима и кроз регистар учења о релацио-налној и/или коегзистенцијалној *међузависности* јестастава. Таква тријадологија, поновимо, првенство даје указивању на пресудну улогу коју у животу људи и свих бића треба да има интегралан *однос* према Д/другоме. А тај однос, надаље, подразумева спремност на ек-статичку подршку Д/другоме, што јесте један од начина на који се може категоријално исказати и аксиолошки утврдити тројицеобразан и црквообразан начин постојања личности и бића.

И, најзад, треба увидети и то да тројицеобразна *ек-статичност* личносног бића (по аналогији са себепревазилазећим покретима Трисветога личносног Бога: *intradivinis et extradivinis*) омогућава стварно *превазилажење граница*. А превазилажење граница и јесте један од кардиналних предуслова аутентичног *стваралаштва*. Тек изласком изван себе (= ја: самост) личност даје и добија себе (= сви: саборноличност). Штавише, она тиме задобија себе у обогаћеном виду креативног „вишка“. Јер је, управо захваљујући екстатичком изласку (= под-ношењу свеукупности), *примила* ипостасно-енергијско благо свих и свега са чиме је — чином ек-стасиса — ступила у саборни однос или пак однос саборности. Тако опажамо да покајање (= самствонапуштање), испупљење (= усаборење), оличносьење (= под-ношење свеукупности) коинцидирају у тројицеобразном стваралаштву (= превазилажење ограничења):

„Стога, *бивајући екстатична, личност постојаје ипостатична* (= *hypo-static*), односно носилац своје природе у њеној свеукупности (= *totality*).“⁴³

Тријадолошки постављено стваралаштво на посебан начин потврђује неопходност прихватања плодних потенцијала евхаристијске теологије, односно њеног учења о личносно-заједничном или пак екстатичко-саборном начину постојања бића. Креативни потенцијал њених увида за катихетску просветно-педагошку праксу збиља јесте огроман. Тај потенцијал ћемо ускоро сагледавати и кроз оптику антрополошких разматрања што их отвара разматрање четврте главне одредбе Зизјуласове мисли. Ипак, претходно ваља сумирати најважније дидактичке моменте што су проистекли из изложених размишљања о трећој општој одредби.

Системско-дидактичка назначења. Дидактичко транспоновање треће главне одредбе Зизјуласове теологије показало се релевантним за оквир (а) идеала веронауке. Проистекло је да ова теологија омогућује егзистенцијалну *универзализацију* тријадолошког догмата и нарочито учења о евхаристијској саборности — како међу људима тако и међу разнородним области-

⁴³ Зизјулас, Јован Д., *О људској способности и неспособности*, 46–47.

ма људског духа. Она поспешује системско и органско повезивање доктринарног, литургијско-духовног и социјално-мисионарског аспекта вере, при чему не изостаје *дијалог* са другим областима људског духа и/или другим вероисповестима или пак религијским и философским светоназорима уопште узев. Тиме се открива дидактичка релевантност те мисли и за оквир (в) методологије веронауке. Наиме, тријадолошка димензија евхаристијске саборности налаже да се поштује релационална међузависност јестастава у свету живота. А то значи да је тиме постављена могућност за укључење *компаративне* методе у скуп метода што помажу научном развијању веронауке.

(4) *Заснивање динамички отворене („христо-пневматичке“) антропологије.* Зизјуласова евхаристијска теологија изграђује и необично занимљиву антропологију. Основне одлике те антропологије могу се увидети и преко следећих одређења личности: прво, „сопство“ (= Selbst), то јест личност, посматра се као стварност несводиво *отворених* граница која, услед тога, јесте *необимно-отписива*; друго, личност се одређује као мрежа сабирних/саборних односа са другим личностима и другим бићима; треће, личност се одређује као биће које кроз „дијалектику тварног и нетварног“⁴⁴ превладава неспособност своје створен(ск)ости (= creaturehood) у реалну *способност* за заједничење са нетварном благодаћу Божијом; и четврто, личност се одређује тако да свој највиши смисао црпе помоћу кретања из есхатолошког обзора *будућности*. Видели смо да Зизјуласова хришћанска антропологија има снажно утемељење у тријадологији и евхаристијској еклисиологији. Међутим, да бисмо даље напредовали — и сва набројана одређења личности боље разумели — ваља претходно погледати како христолошки тако и пневматолошки основ те антропологије.

У најкраћем, Зизјулас сматра да се главни антрополошки проблем огледа у односу људске способности и неспособности. Он тврди да се тај проблем („не-способности“) не може решити на плану појма људске природе (= *humanitas natura*). Узет по себи, појам „природе“ осуђује човека на останак унутар граница могућности *датиог* и утолико непромењивог бића. Човек се тиме натурализује, то јест „објективира“: било да дати појам природе човештва укључује априорну неспособност (= нужност увекистости човештва) или пак априорну способност (= нужност увекпреиначивости човештва). У оба случаја изостаје могућност за *слободно* и *квалитативно* превладавање граница природе човештва. А то је тако услед искључења појма *поврхприродног односа*, то јест *личности* (наравно, обе категорије се поимају из оквира духовног искуства).

⁴⁴ Зизјулас, Јован, *Христологија и постојање: дијалектика тварног и нетварног*, прев.: Силуан Јакшић, „Беседа“, 1–4/1993, 117–129.

Ради изласка из антрополошког натурализма Зизјулас веома озбиљно приступа халкидонском учењу (451) о богоочовештву. Халкидонска теантропологија је окосница Зизјуласове мисли о човеку: она учи да се право човештво установљује тек преко стварности личности. Личност омогућава човеку да *ек-сѿазира* (= из-ступа) из природног стања створен(ск)е ограничености и да успостави однос заједнице са неограниченим Богом. У том смислу, човек постаје човеком *ѿек* ако постоји у заједници са Богом. Поента је у томе да се управо преко личности *ѿремошћује* онтолошки јаз између две природе. Утолико без личности остварење богоочовечанске заједнице остаје немогуће. У томе леже додатни разлози због којих Зизјулас тако подробно тумачи светоотачку замисао о човеку као образу Божијем (= *imago Dei*), односно замисао о човеку као образу Свете Тројице⁴⁵ (= *imago Trinitatis*). Стога овде треба истаћи најмање два увида: прво (а) да човека не треба разумети као образ Божији „по природи“ (= *κατὰ φύσιν*) јер би то — парадоксално — укинуло личносни однос са Богом, па и потребу за њим. Наиме, личност и јесте личност управо тиме што превазилази дату природу, бивајући од природе слободна; и друго (б) да човека треба разумети као образ Божији „по благодати“ (= *κατὰ χάριν*), и да тај образ иманентно укључује из-ступање према Д/другом, то јест заједницу (што значи да замисао о *imago Dei* / *imago Trinitatis* изражава свест о томе да је човеку тиме дата благодатна могућност да живи „поврхприродни“ догађај заједнице који постоји и унутар живог Бога као Цркве).

Одатле проистиче важна последица по могућност квалитативног развоја управо и природе човештва (разуме се, сада већ говоримо о „преиначеном“ појму природе човека). Наиме, личносни начин постојања човеке природе омогућава му искуство заједнице са Богом. То искуство више није искуство непремостиве удаљености те две природе. Неупоредиво више од тога — то је искуство јединства човека и Бога. Наравно, чин личносног заједницења чува ипостасне и природне разлике између Бога и човека. Али, управо тај и такав чин уједно отклања опасност раздвојености, расцепљености и неуједињености истог тог човека са истим тим Богом. Оваплоћење Логоса и ипостасно сједињење двеју природа Зизјулас овде узима као догматски ослонац заснивању тих поврхприродних и богоочовечанских равни своје антропологије.

Сада ваља закључити да оваплоћење Логоса уједно омогућава човеку да постане и син Божији, а усиновљење човека Богу, опет, није могуће без — *личносношћу*. Путем личности човек себе као створено биће чини обла-

⁴⁵ Зизјулас, Јован Д., *О људској сјособношћу и несјособношћу*, 102.

шћу у којој перихоретички струје *нестворене* енергије Божијег триличносног бића. Захваљујући томе, човек може предстојатељно да освештава и свеукупну творевину (= природу), која пак не може да буде личност, или то може тек кроз заступништво човеково („... јер чекање твари чека да се јаве синови Божији; јер се твар покори пропадљивости не од своје воље већ за вољу онога који је покори...“; Рим 8 19–20). Човек, који је онтолошки неспособан због своје (пале) природе (која га осуђује на временитост, просторност, раздвојеност, атомизованост и — смрт), постаје онтолошки способан да у реалној и евхаристијски заснованој заједници са Богом преобрази све иначе фатално ограничене видове створене и још и пале природе (која се „нада [...] да ће се опростити од ропства распадљивости на слободу славе деце Божије“; Рим 8 21–23). Парадокс је у томе што се неспособност⁴⁶ човекова испоставља управо као услов могућности за постављање *способности* за обожење, то јест квалитативно преиначење људске природе — откривене и установљене у чину богочовечанског заједничења (= θεαυδρικῆ κοινωνία).

„У свом истинском значењу“, тврди Зизјулас, „људска слобода укида схему 'способност versus неспособност', и замењује је парадоксом 'способност у неспособности'“.⁴⁷

Из свега што смо показали следи да пред собом имамо *динамичку* и *ошворену* халкидоцентричку антропологију: отворену према нетварној области, али у прилог створене области коју претвара у присуство Бога (= παρουσία тоῦ Θεοῦ: нарочито преко Христа-Цркве као свевозглављујуће личности-заједнице). Следствено томе, када је теологија у питању, таква антропологија пружа излаз у односу на „или-или“ дилему бирања између трансценденталне антропологије (е. г.: K. Rahner), с једне, или априорно замишљене поставке о људској дефинитивној грешности (е. г.: R. Niebuhr), с друге стране.

Размишљање уз § 4 — неке дидактичке њримене:

Када је реч о релевантности наведених ставова за мисију веронауке у школи, скренућемо пажњу на следеће моменте који се, како сматрамо, из тих ставова могу извести:

⁴⁶ Једна од тајни људске слободе почива управо у томе што човек јесте способан да савим прихвати своју неспособност и да је тиме претвори у способност. Према речима апостола Павла: „Јер када сам слаб, онда сам сила“ (2Кор 12 10) (cf.: Зизјулас, Јован Д., *О људској способности и неспособности*, 78).

⁴⁷ Зизјулас, Јован Д., *О људској способности и неспособности*, 78.

4а) *Личност* је врхунски начин постојања који своје створењу открива и дарује *Створитељ-Бог*. Из тога треба извести увид да сви елементи православне веронауке треба да буду у служби промоције интегралног хришћанског „персонализма“. Тиме би веронаука могла да стане раме уз раме са оним образовним програмима и предметима који истичу вредности као што су „људска права“ — од права човека на неповредивост слободе савести до права човека да преузме одговорност за историјска, социоекономска и природна кретања света живота. Митрополит пергамски Јован тим поводом инсистира да се једном за свагда утврди права истина око генезе и утемељења појма личности, нарочито у светлу својатања тог појма од стране натуралистичког и/или секуларног хуманизма:

„Покушај савременог хуманизма да замени хришћанство у свему што се тиче достојанства човека успео је да одвоји појам личности од теологије, и да га сједини са идејом аутономне моралности или пак са егзистенцијалистичком философијом која је чисто хуманистичка. И тако, премда се о 'личности' и 'личносном идентитету' данас много расправља, чини се да нико не примећује да је појам личности, историјски као и егзистенцијално, нераскидиво везан за теологију.“⁴⁸

Катихетска теологија свакако може да поучава заштити „људских права“. И више од тога, она може појам такозваних људских права да заснује на још темељнији начин него што је то у философијама хуманистичко-натуралистичке провинијенције. У томе, опет, пресудну улогу има чин одвајања појма „природе“ од појма личности. „Јер је јасно“, потврђује, рецимо, Владан Перишић, „да се не може рећи: она (тј. људска права) су његова 'по природи', зато што *бићи личности значи бићи слободан од природе*. Стога је човеково право да постане бог право личности, а не право његове природе. Човек је позван да постане бог не зато што му је природа таква каква је (... човек је управо својом природом бесконачно удаљен/различит од Бога), него зато што његова природа, одсликавајући божанску, постоји на начин личности.“⁴⁹ Наравно, ово „право“ на светост обожења не може се захтевати, али се оно може задобити. Утолико веронаука може да буде радикалнија од хуманистичке философије. Она не тражи само заштиту људских права (= верска, политичка, социо-економска etc.). Неупоредиво више од тога — она тражи право на онтолошко преображење и саме људске природе.

⁴⁸ Зизјулас, Јован Д., *О људској способости и неспособости*, 21.

⁴⁹ Перишић, Владан, *Личност и природа*, „Раскршћа“, Библиотека „На трагу“, Плато, Београд, 1996, 103.

Православна веронаука чува управо оне хуманистичке вредности што их модерно доба истиче као неутуђиво своје. На пример: интегритет, јединственост и самовласну одговорност људске личности. Додаћемо и то да православна веронаука може и треба да „уводи“ и нове *тхеологичке* вредности. Пре свега мислимо на „право“ човека да стекне благодат обожења (= постајање богом по благодати), а захваљујући управо томе што његова природа постоји на *начин* богочовечански засноване личности.

46) *Личност је суштински несадржива и необујмива стварност*. Рекли смо да евхаристијска теологија Јована Зизјуласа међу основна својства личности убраја и њену *несадрживост* у било којим или било каквим одређивим границама.⁵⁰

„Личност“, наставља Зизјулас, „преваладава своје дато стање у покрету превазилажења датих људских ограничења.“⁵¹

Стога православна веронаука неће прихватити да човека посматра у склопу статички схваћене људске природе. Човек је боголико биће управо и по томе што не може бити сведен на природу или објекат, као и по томе што, управо тиме, пројављује потенцијално неограничену способност за промену и преображај (= *sarax infiniti*; *sarax Dei*). Та и таква способност за промену, опет подвучимо, никако није тек квантитативни напредак у интелектуалном знању или моралном усавршавању — макар их поставили и у перспективу екстензивне бесконачности. Та способност за промену подразумева ништа мање него квалитативни развој у смеру обожења људске природе. Са тиме треба повезати увек обавезујући *dictum* светоотачке антропологије да непрестано преваладавање несавршенства управо и јесте савршенство.⁵² Али то несавршенство — морамо поновити — није недостатак знања или незрела моралност: несавршенство се ту схвата као неуспостављеност или, боље, мањак заједницења са ипостаси Христа-Богочовека. Савршенство је пунина богозаједницења између Бога и човека. Дакле, развој о којем се овде говори има и *вертикалну* димензију, а не само хоризонталну.

⁵⁰ Са тим у вези упутно је погледати и следећу студију: Торенс, Томас, *Проблем иротеолошких појмова у никејском богословљу*, прев.: Б. М. Лубардић, „Богословље“, 1-2/2000, 22-39.

⁵¹ Зизјулас, Јован Д., *О људској способности и неспособности*, 40.

⁵² У делу светог Григорија Нисијског *Живот Мојсејев* налазимо *locus classicus* за одређење благодатне динамике богочовечанског развоја људске природе/личности. Величанствени исказ епископа из Нисе заправо гласи овако: „Једино ограничење савршенства јесте у томе да оно нема ограничења.“ Cf.: Gregory of Nyssa, *The Life of Moses* (I, 5-10) /ed. & transl.: E. Ferguson and Abraham J. Malherbe/, SPCK, 1978 (= PG 44:300 a — 301 c).

Између многих последица овако назначене антропологије, православна веронаука — да узмемо само један (не/очекивани) моменат — може издвојити упозорење о знатној условности „објективних“ оцена којима треба да форматизује знање младих ученика. Једноставније и директно речено: за веронауку нема „неталентоване“ деце. Свако људско биће јесте дар од Бога, и то Бога за којег је казано да „... беше светлост истинита која обасијава сваког човека који дође на свет“ (Јн 1 9-14). Стога никоме не може — оценама, казнама etc. — бити брањено да тој благодати прилази, а још мање може бити брањено Суштом Благодавцу да себе раздаје и створењима да сходи. Држати да оцењивање има безусловну објективну обавезивост могуће је тек ако човека посматрамо статички — унутар појма затворене природе која се, опет, може развијати само по линији унапред датих могућности једног натуралистичког одређења. За разлику од тога, преко образа Божијег у човеку, то јест преко личности, људска природа себе у сваком трену самопревазилази у разноликим димензијама и правцима. А тај самопревазилазак предводи, посредује и штити аутентични катихета (= πνευματοφόρος), будући подстакнут благодатним енергијама што притичу од Духа Светога који је „диван у светима својим“ (Пс 68 35). Не треба заборавити да сушти Дух Божији (који увек преваходи „објективност“) јесте онај *ἵπρεῖν* чинилац што „уздасима неисказаним“ садејствује⁵³ у образовно-васпитном троуглу педагогије („И ја ћу умолити Оца, и даће вам *друго*⁵⁴ утешитеља да буде са вама заувек“; Јн 14 16; Мт 18, 20). Зато не треба прибегавати објективизму, нарочито не при оцењивању деце. Уколико тако не чинимо, склизнућемо у субхришћански ниво етоса свести, својствен античком и, још више, модерном натурализму. Јер обе те формације људског духа идолатризују појам објективне „природе“⁵⁵ (= natura) и појам објективног „разума“ (= ratio; in-

⁵³ „А тако и Дух помаже нам у нашим слабостима: јер не знамо за шта ћемо се молити како треба, него сам Дух моли се у нама уздасима неисказаним“ (Рим 8 26).

⁵⁴ Овде посматрамо locus од непроцењиве важности. Њиме се пружа сведочанство о свеприсној спрези Христа и Духа Светога, односно христологије и пневматологије. Деловања ове две ипостаси Свете Тројице сасвим сходе и у енергији „утешитељства“ коју смо склонии да припишемо само Духу Светоме. Такође ваља видети и следећи locus: „... јер примисте Духа усиновљења, којим возглашавамо: Ава, Оче!“ (Рим 8 15), где видимо исту поенту, али са аспекта енергије „усиновства“, коју, овог пута, уделовљава Дух Свети, а ми смо пак склонии да је ексклузивно приписујемо Сину Божијем.

⁵⁵ Овде не можемо дубље залазити у лавиринтске међуоднoсе та два појма (= природа и разум). Такође смо спречени да дамо потпунији преглед разлика између јелинског, латинског и, рецимо, нововековног тумачења појма „природа“. Нека овде буде довољна напомена о томе да јелинско схватање тих појмова ипак јесте шире, тананије и, у философском смислу, заснованије и богатије. У новије време немачки философ Мартин Хајдегер (Martin Heidegger) покушао је да реконструише савремену философију путем феноменолошког претумаче-

tellectus) — унутар *даџос* и суштински *нејпреиначивог* постојања. Ево како ове поенте заокружује митрополит Јован Пергамски, позивањем на важно сазнање које износи Е. Л. Маскал (E. L. Mascall):

„Нико од паганских Јелина не противи се ставу да 'све има лепо заокругљену природу' која пак у наговештају садржи све што дато биће уопште може постати [...] Оно што јелинска мисао није могла да допусти ... била је замисао да *биће може њостати савршеније у својој врсти присвајањем неке карактеристике која претходно није наговештена у његовој природи.*"⁵⁶

Младо биће — врлином своје боголикости — у сваком тренутку наитијем духа (= нетварне енергије) може присвојити управо такву богоподобну харизматску карактеристику „која није претходно наговештена у његовој природи“. Стога објективистичко оцењивање не сме да буде преграда таквој могућности, а још мање сме таквој могућности да буде супституција.

4в) *Личност је суштински „отворених крајева“ у свим видовима свога бића.* Транспоноване овог става у контекст школске веронауке истиче чињеницу да личност није индивидуа (= in-dividuum: не-подељиви). Сетимо се да „људска личност не треба да се поима у смислу 'персоналности' (= personality). То значи — као збир природних, психолошких или пак моралних својстава што их људски individuum, у неком смислу, 'поседује' или 'садржи'."⁵⁷

Православна веронаука може, и треба, да одбаци концепт „индивидуе“ и „затвореног“ бића, што је од изузетне важности за педагошку димензију верског образовања. Евхаристијско утемељење појма личности овде је од великог значаја. Јер литургијско-евхаристијски начин постојања утемељује радикално нову стварност у којој долази (и) до де-индивидуализације „биолошке“ ипостаси путем истицања *конститутивног* значаја Д/другог и жртвено-благодарног односа према Д/другом за наш сопствени идентитет.

ња традираних појмова модерне философије. Хајдегер напада и постварену (терминолошку) традицију философије: „Традиција преузима оно што је до нас дошло /das Überkommene/, и предаје га /überantwortet/ самоочигледности; она забрављује наш приступ оним првобитним „изворима“ из којих су, делом сасвим аутентично, црпене категорије и појмови који су нам предати /überlieferten/. Штавише, она чини да заборавимо како су они имали такво порекло, и чини да претпоставимо како је нужност повратка овим изворима нешто што чак не треба ни да разумемо“ — *превод наш*. Cf.: Хајдегер, Мартин, *Бићак и вријеме*, прев.: Гајо Петровић, Загреб, 1985 (види, на пример, „Увод. § 6. Задатак уништења историје онтологије“).

⁵⁶ Зизјулас, Јован Д., *Истина и заједница*, прев.: Богдан М. Лубардић, „Беседа“, 1–4/1993, 51 n. 11 (cf.: Mascall, E. L., *The Openness of Being*, 1977, 246).

⁵⁷ Зизјулас, Јован Д., *О људској способости и неспособости*, 46.

„Светоотачка теологија у евхаристији види историјско остварење философског начела које пак управља појмом личности [...] еклисијални идентитет, следствено, у своје историјском остварењу јесте евхаристијски. То објашњава разлоге због којих је Црква све своје чинове (*ѿа и кѿиѿхезу!*⁵⁸ — *ауѿ.*) везала за евхаристију, чији је циљ да човек превазиђе своју биолошку ипостас и постане аутентична личност.“⁵⁹

Ради ове де-биоиндивидуализације човека и православна веронаука (= катихетика) треба теорију и праксу наставе да организује око „парадигме“ евхаристије. Саобразно одређеном дечијем узрасту, она може поучавати о значају еклисијалног и евхаристијског заједничења свих и свега у Христу, као условима остварења „начела“ што управља појмом личности — тражећи њену де-индивидуализацију и дебиологизацију. Тако учавамо да се суштина васпитно-образовног процеса православне веронауке може разумети тек изласком из поља класичне педагогије. Наиме, крајњи циљ веронауке јесте стварање предуслова за промену онтолошког устројства и за нов начин постојања човека — у Цркви. Веронаука тиме школску учионицу *ѿроширује* у саборни догађај Цркве-евхаристије. А димензије Цркве-евхаристије, рекосмо, сежу у створену област тварног, али и у нестворену област надтварног. Са тиме у вези важно је знати да Црква-евхаристија омогућује да се „биолошка“ ипо-

⁵⁸ Директан доказ за то налазимо у предању светоотачких текстова. Као пример треба погледати *Кѿиѿхезе* светог Кирила Јерусалимског. Са тиме у вези ваља видети тематски број часописа „Беседа“ 2–4/1991 посвећен катихуменату; такође и студију: Вукашиновић, Владимир, *Светѿотајинска еѿика мѿстагошких кѿиѿхеза четвѿртог века на Истоку и на Западу*, „Беседа“, 3–4/1992. Тамо читамо следеће упуте у евхаристијски контекст изворне катихетике и, *grosso modo*, веронауке уопште: „Етика свештених и духовних мистерија светог Кирила заснована је и утемељена на ‘светотајинском триптиху’ раног хришћанства — светом крштењу, миропомазању и *евхаристији* [...] све његово излагање има за циљ да укаже на нову стварност даровану нам у светотајинском животу Цркве — у којој хришћани заиста постају ‘христовосици’ или, како је рекао блажени Петар, ‘заједничари божанске природе’ /2Петр 1 4/...“ Дакле, нов начин постојања у Христу подразумева (и) мистагошку ерминевтику евхаристије (= катихетску поуку), а мистагошка ерминевтика евхаристије отвара прилазе у догађај усиновљења у Христу Логосу. У изворном смислу катихетика је уводила у тај догађај заједничења-учествовања у Христовом животу; а то не сме да се изгуби из вида ни данас — у доба хипертрофног прораста „знања“ (и) о хришћанству. Другим речима, веронаука не сме да склизне у заборав своје мистагошке и светотајинске улоге. На то подсећа и епископ Атанасије (Јевтић): „У православљу одувек постоји катихеза за новокрштене, али и катихеза послекрштењска, тј. мистагогијске и едукативне (= назидатељне) поуке вери и моралу, чак и монаха [...] Само, треба одмах рећи да је православна катихетика-веронаука увек [...] остала у *лѿтургијском, еклисијалином* контексту [...] уз делатно учешће у бићу и животу Цркве као светотајинске стварности и заједнице Бога Живога и живих људи...“ (cf.: епископ Атанасије Јевтић, *Поѿрѿеба и значај веронауке*, „Логос“, 1–4/1993, 14).

⁵⁹ Zizioulas, John, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, 60.

стас (= индивидуа) преобрази у „еклисијалну“ ипостас (= личност-заједницу). Следећи *locus stucis* из Зизијуласове теологије то подробно објашњава:

„У својству биолошке ипостаси човек је изнутра трагична фигура. Он се рађа као производ *екстазијичког* чина — еросне љубави; али је та чињеница испреплетена са природном нужношћу и, услед тога, њему недостаје онтолошка слобода. Он се рађа као *ипостасна* чињеница — као тело, али је та чињеница испреплетена са индивидуалношћу и смрћу. Истим еросним чином којим покушава да задобије екстасис он, заправо, бива одведен у индивидуализам. Његово тело је трагичан инструмент који води заједницењу са другима: пружање руке, стварање језика, говор, разговор, уметност, целивање. Али, у исто време, оно је 'маска' хипокризије, тврђава индивидуализма, преносилац коначне раздвојености — смрти. [...] Трагедија биолошког устројства човекове ипостаси не лежи у томе што он није личност због тела; трагедија почива у томе што човек тежи да постане личност кроз тело — а ипак не успева. Грех је управо тај промашај. Следствено томе, да би спасење било могуће — да би неуспешна ипостас успела, нужно је да ерос и тело (као изрази екстасиса и ипостаси личности) престану да буду носиоци смрти. Стога се две ствари појављују као неопходне: (а) да два основна састојка биолошке ипостаси — ерос и тело — *не* треба да буду уништени [...], и (б) да саздање ипостаси треба да буде промењено — не у смислу изналагања моралне промене или побољшања, већ установљења *нове врсте рођења* човека. То значи да, иако ни ерос ни тело нису напуштени, они, без обзира на то, мењају своју делатност, прилагођавајући се новом 'начину постојања' ипостаси: они одбацују [...] све оно што ствара трагични елемент у човеку и задржавају све оно што чини да личност буде љубав, слобода и живот. Управо ово установљује оно што сам назвао *ипостас еклисијалног постојања*“ (превод — ауш).⁶⁰

4г) *Личност је суштински односна (= relational) и саборна (= catholic: universal) стварност*. Савремено евхаристијско богословље тим поводом казује и следеће:

„... бивање личношћу у основи је другачије од бивања индивидуом или 'персоналношћу'“. То је зато што личност не може да се појми као по себи статично јестаство, већ само утолико што се она *односи-ка*.“⁶¹

А то, затим, значи:

„... да у контрасту према делимичности индивидуе, која је подложна сабирању (= addition) и комбиновању, личност у свом екстатичком карактеру открива своје биће на *саборни* (= католичански), односно интегрални и неподељени начин. Стога, *бивајући екста-*

⁶⁰ Zizioulas, John, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, 52–53.

⁶¹ Зизијулас, Јован Д., *О људској способности и неспособности*, 46.

лична, она постоји и постоји лична (= hypo-static), односно носилац своје природе у њеној свеукупности (= totality).⁶²

И овде проналазимо ослоњце за превладавање такозване класично-натуралистичке⁶³ веронауке, где се веронаука замишља као „готово“ знање, као „енциклопедија“ фиксираних података, готово као неки заувек утврђени вокабулар знања о Богу, човеку и космосу. Како већ рекосмо, својство је личности да превазилази све димензије сопствене „природе“. А то значи да веронаука у својој методици наставе треба да користи и православну антропологију. Тим путем она налази покриће ставу да за хришћански поглед на свет нема дефинитивних знања или пак забрањених поља истраживања. Управо *из-ситуањем* (= ἔκ-στασις) из дате „природе“ човек и јесте то што јесте: *под-носилац* (= ὑπό-στασις) свих могућности саборовања у бићу и са бићима — све до учествовања у животу бићевадног Триличног Надбића. Захваљујући тој екстатичкој *односној* кроз коју човек ступа у подручја новог и обogaђујућег, веронаука заснива своје истраживачке и креативне могућности. Тако се истраживачка димензија веронауке отвара појмом трансцендирајуће односноности људске личности — како у смислу комунијског тако и комуникативног момента (= *communio/n*).

4д) *Личност је радикално динамичка стварност*. Из овога такође происходе могућности за витализирање православне веронауке унутар образовног „надметања“ у лаичко-секуларном школском систему. Претходно се ваља сетити следећег навода:

„... личност подразумева *’ојвореност бића’* — чак и више од тога: *ek-stasis* бића, односно *кретање* према заједницењу (= *communion*) које води превазилажењу граница „сопства“ и тако ка слободи.“⁶⁴

Између осталог, одавде можемо научити и то да циљној групи катихумена (= основношколци, средњошколци) треба прилазити са свешћу о томе да су то бића која се *нейресјано* крећу према заједници: према Другом и другима. Услед тога они у начелу никада не могу бити задовољни — и не треба ни да буду задовољни — стеченим појмовима и представама о хришћанској (веро)науци. Пазећи на чињеницу да *кретање* (*kinesis* = *ek-stasis* — *en-stasis*) јесте један од услова за остваривање личности, вероучитељ не само да толерише већ треба да подстиче (*само*)*кривичан* и *радознао* став

⁶² Зизјулас, Јован Д., *О људској способност и неспособност*, 46–47.

⁶³ Дobar пример деконструкције класичне објективистичко-натуралистичке веронауке у правцу литургијске педагогије показује: Колумзина, Софија, *Наша Црква и наша деца*, прев.: Г. Жугић и Љ. Калавер, изд.: Црквеношколска општина Виндсор и Чикаго, Београд, 1996, 12–33.

⁶⁴ Зизјулас, Јован Д., *О људској способност и неспособност*, 46–47.

деце према ономе што су усвојили као неко „дефинитивно“ знање. Ако то не учини, увешће могућност за настанак хипокритичног стања савести, па чак и за огорчени скептицизам.⁶⁵ Нема сумње да мора доћи до негативне реакције према представама које су деца *ћрерасла* или чак са правом одбацила јер су, већ с почетка, биле „претесне“ и неадекватне у односу на горуће проблеме који ступају пред дух младих.

У *Ауџиобиографским записима*⁶⁶ отац Сергеје Булгаков критикује окосталост црквеног образовања у Русији XIX века. То образовање, сматра он, почива на погрешној врсти теолошких начела и образовних модела — укључујући објективiranу антропологију и једносмеран однос према субјекту теолошке наставе (= веронауке) који се посматра као ствар коју треба напунити унапред форматизованим информацијама што одавно не одговарају стварности. У богословији коју је похађао, у Орелу покрај Ливна, он је био запрепашћен „потчињеношћу“, „послушничтвом“; био је саблажњен тиме што Црква у својој „културалној беди и историјској обамрлости“ није показивала зајимаче за ствар „човештва, развоја и научне мисли“.⁶⁷ Схоластизована методика и окамењени садржаји теолошке наставе довели су чак до апостасије младог Булгакова. „Таквом гледању на Цркву, према коме Црква има само заштитну функцију, функцију чувара предања, ми супротстављамо идеал стваралачке Цркве, Цркве која се развија и расте“,⁶⁸ записаће касније отац Сергеј Булгаков. Вратимо се, ипак, динамичким димензијама личности и захтевима на које веронаука треба да одговори помоћу адекватних решења.

⁶⁵ Индикативно је да је низ најрадикалнијих руских социјалиста-револуционара поникао у руским теолошким семеништима (= богословијама) XIX века. Набројаћемо тек неколицину: Доброљубов, Чернишевски, Џугашвили-Стаљин и други. Такође је индикативно да су неки од најистакнутијих руских теолога (е. г. Сергеј Бугаков) у младости изгубили и саму веру услед неосхоластичке теоријске и практичке ригидности богословија тадашњег доба. У историји културе познат је феномен потомака свештених лица који су услед саблазни неадекватне катихетске теологије подлегали опет другој саблазни — саблазни антитеизма. Многи од њих су до краја живота задржали несумњиво дубок бол услед претрпљених рањавања психе (неретко због неосхоластичког терора одраслих и/или „одраслих светоназора“). Погледајмо и један изванруски случај. Емил М. Сиоран (Emil M. Sioran) био је син румунског православног свештеника. Међутим, то га није спречило да се преда сагледавању *амбиса* између временитог и трансцендентног — уз сурово одбацивање утехе хришћанских мостова: „... ми смо сви дубоко у једном паклу у којем сваки тренутак јесте чудо“; „... наша моћ почива у нашој немоћи да схватимо колико смо заправо усамљени“, казује он у збирци хиперкиселих циноризама насловљеној — *Нови богови* (*The New Gods*, tr.: R. Howard, „Quadrangle“, NY Times Book Co., 1974).

⁶⁶ Булгаков, Сергеје, *Ауџиобиографски записи* /рус./, прир.: Лав А. Зандер, ИМ-КА-Прес, Париз, 1946.

⁶⁷ Булгаков, Сергеје, *Ауџиобиографски записи* /рус./, 35.

⁶⁸ Лоски, Николај, *Историја руске филозофије*, прев.: Марија и Бранислав Марковић, „София“, ЦИД, Подгорица, 1995, 273.

У том контексту није сувишно поменути образовно-васпитни моменат *игре-дијалога* као потенцијално веома плодан метод веронауке. Кроз образац игре настава веронауке може себе да избави од поменуте опасности преформализованог знања и мислено-емотивног насиља од стране (пре)апстрактних „одраслих“ појмова о Богу и Божијој науци што треба да се укуцају у душе преосетљивих младих бића (увек се треба враћати опомени из драме П. Ведекинда *Буђење њролећа*, где латинска граматика врши улогу насилника над младом психом). Одређење личности кроз отвореност, односност и заједницу захтева функционално поунутарњење и игре ради катихетског циља остварења интегралне личности. Треба увидети да Зизјуласова динамичка одређења личности омогућавају и опис свих поступака у којима одрасли блокирају деци постигнуће спонтанитета игре. Јер се управо кроз игру развија полимодална отвореност бићу, што и јесте један од важних предуслова за непосредно присуство Христове свеотворене Личности у дечијој свести.

Игра деци омогућава да се на здрав начин мислено, емотивно и доживљајно „пропињу унапред“ откривајући садржаје религијског искуства на самосвојан и непатворен начин. А то свакако олакшава усвајање нових и, евентуално, сложенијих садржаја православне веронауке. Тиме избегавамо замке „монологског“ насиља једносмерне комуникације или пак једнодимензионалних садржаја. „Мислим да је један од проблема који се појављују пред дететом“, потврђује митрополит Антоније Блум (Anthony Bloom), „у томе што га нечему уче док је још мало, а затим, када постане нешто старије [...], одједном се открива да оно има и питања, и сумњи, и недоумица. Прерасло је све оно чему су га учили у детињству, а у међувремену га нисмо ничему научили...“⁶⁹ Међутим, управо методом игре постаје могуће осетљиво праћење креативних, *дакле* непредвидљивих покрета и потреба људског духа. Не може се довољно нагласити да увођење обрасца игре у методику веронауке изванредно синтетиче све динамичке одлике личности као оног *raison d'être* хришћанског васпитања и образовања: релационалност, отвореност, несадрживост, покретљивост и спонтану креативност духа.

Пријимо и следећем наводу у којем Зизјулас у својство личности уписује и димензију деловања „помоћу“ *будућности* или чак „из“ будућности, чиме се подвлачи *есхаџолошка* димензија човековог бића о којој веронаука итекако треба да води рачуна. Наравно, и овде се личност утемељује у оквирима стварности Цркве-евхаристије:

⁶⁹ Наведено према: Кончаревић, Ксенија, *Православно вероучење у школи — „ошћџа кулџура“ или џџџ ка Цркви Христџвој*, у: „Црквени живот“, 1/2001, Београд, 37.

„Саб(и)рање и њокрети су два темељна својства евхаристије која су, нажалост, изгубила своју животност у савременом догматском учењу, чак и у Православној Цркви. Ипак, они сачињавају *срж* светоотачке евхаристијске теологије. Поред тога, они евхаристију и чине литургијом. Овај литургијски прогресивни покрет евхаристије, њено есхатолошко усмерење, посведочује да екслицијална ипостас — у свом евхаристијском изразу — није од овога света, да она припада есхатолошком превазилажењу историје, а не напросто историји. *Екслицијална ипостас открива човека као личности која, ипак, своје корене има у будућности...*“⁷⁰

Када је идентитет човековог бића посреди, Зизјулас овде истиче значај и евхаристијских димензија саборности и кретања. Погледајмо их једну за другом, пратећи посебна значења што их ове димензије код Зизјуласа добијају. Димензија саборности је важна јер се њоме захвата и разумева *евхаристијска универзалност* Христа-Цркве, то јест свих ухристовљених личности (= христичности). Зато ваља знати да он „саборност“ иманентно повезује управо са евхаристијском универзалношћу, коју пак одређује преко три узајамно повезана аспекта: прво, (а) он „универзалност“ тумачи као саборност Цркве (= католичност: ἡ καθολικὴ ἐκκλησία), уколико саборност не укључује само географско-мисионарски, него и духовни вид тога појма; а духовни вид појма саборности⁷¹ ту се поима као усавршавање унутарње *јунине* Цркве преко заједницења са Христом у Духу Светоме; друго, (б) он евхаристијску универзалност тумачи преко догађаја литургије (= λειτουργία) коју поима као *јавно дело свих сабраних* (= σύναξις) за све сабрано и сабирано; и треће, (в) евхаристијска универзалност се изводи из способности евхаристијске заједнице да *превазилази* све врста подела:⁷² природне, социјалне и историјске. То је могуће управо стога што саборна заједница евхаристије предзнаменује покрете и дејства есхатолошког Царства Божијег, чији је стварни симбол *hic et nunc*.

Овај трећи аспект одређења димензије саборности, схваћене у смислу евхаристијске универзалности, посебно је важан јер нас поставља пред могућност поимања многозначних видова и димензије *кретиња*. Прво, захваљујући свом евхаристијском утемељењу, свака личност постаје кадра да се

⁷⁰ Zizioulas, John, *Being as Communion*, 60–61 (cf.: Зизјулас, Јован, *Од маске до личности*, 54–55).

⁷¹ Florovsky, George, *Sabornost: The Catholicity of the Church*, in: /ed.: E. L. Mascall/ „The Church of God: An Anglo-Russian Symposium“, СПСК, London, 1934, 51–74; Зизјулас, Јован, *Јединство Цркве у светој евхаристији и епископу у прва три века*, прев.: Силуан Јакшић, „Беседа“, Нови Сад, 1997.

⁷² Zizioulas, John, *Eucharist as Catholicity*, in: „Being as Communion“, SVSP, New York, 1993, 152.

креће *ипрерајно*: превладавањем граница⁷³ природног и/или социјалног простора. Друго, она је способна да се креће и кроз границе *времена* — мета-историјским превладавањем историјског „простора“. А личност може тако да чини на основу своје укључености у Цркву као Тело⁷⁴ живога Христа што се сабира Духом Светим и у Духу Светоме. Христос у Духу Светоме и захваљујући Духу Светоме, нама једном дошавши, непрестано (епиклетички)⁷⁵ долази из есхатолошке⁷⁶ будућности Царства Божијег. При томе Царство Божије „*није* од овога света“ — премда се овде већ опитује. Дух Свети оприсутњује живога Христа у Цркви и *као* Цркву — уједно *ошварајући* Христа-Цркву и свеколико постојање према хоризонту есхатолошке *будућности* која је „*већ* ту али још увек не“. Сагласно речима Оскара Кулмана (Oscar Cullman) које овде нећемо заобићи: „Ми живимо у међупериоду који већ припада крају; а опет, крај чини део садашњег доба [...] на подстрек Светог Духа есхатолошки позив на акцију: *Покајте се!* — сагледава се у веродостојном светлу. Зато што се Царство нама приближило, и у Светоме Духу јесте делом *већ* овде — *зашто* нама и бива могуће да делујемо на хришћански начин [...] Управо присуство Светог Духа чини деловање Цркве есхатолошким деловањем.“⁷⁷

⁷³ О способности еклисијално-евхаристијске ипостаси да превазилази *све* врсте граница апостол Павле сведочи: „Јер који се год у Христа крстите, у Христа се обукосте; нема ту Јеврејина ни Јелина, нема роба ни господара, нема мушкога рода ни женског; јер сте сви једно у Христу Исусу.“ Исти апостол ту мисао развија и у оквиру теологије о Цркви као Телу Христовом сабраном и „универзализованом“ у Духу Светоме. Он Коринћанима казује следеће: „Јер једним Духом ми се сви крτισмо у једно Тело, били Јевреји или Јелини, или робови, или сами своји; и сви се једним Духом напојисмо“ (види: Гал 3 27-28; 1 Кор 12 13).

⁷⁴ Црква је Тело Христово: „И све покори под ноге Његове, и Њега даде за главу Цркви, над свима, која је Тело Његово, пунина (= τὸ πλῆρωμα) Онога који испуњава све у свему“ (Еф 1 22-23).

⁷⁵ Према канону евхаристије у којем чинодејствујемо *иризив* — епиклезу — Духу Светоме; и према евхаристијском опетовању догађаја Педесетнице, а сходно предању Светог писма, где читамо: „И кад се наврши педесет дана беху заједно сви апостоли једнодушно; и уједанпут постаде хука с неба као дување силног ветра [...] и показаше им се раздељени језици огњени; и седе по један на свакога од њих; и напунише се сви Духа Светога...“ (Дап 2 1-4), или: „... и будући да сте синови, посла Бог Духа Сина свога у срца ваша...“ (Гал 4 6). (Такође видети: Шмеман, Александар, *Литургија и животи*, прев.: Матеј Арсенијевић, „Свети Петар Цетињски: Тајне и врлине“, Цетиње, 1992, 5-80.)

⁷⁶ Појам есхатологије можемо пројектовати и кроз следеће три одредбе: (1) као ображавајуће присуство Месије или Сина Човечијег, то јест Христа, (2) као универзалну делатност Духа Светог на сабирању свих и свега у Цркву око Месије-Христа, и (3) као оснивање Цркве у виду Царства Божијег које превладава палу историју: Црква се схвата као Царство Божије утолико што се у њој остварује свејединство свеколике творевине са бесмртним, динамичким, ипостасним и стваралачким животом Свете Тројице.

⁷⁷ Cullman, Oscar, *Eschatology and Missions in the New Testament*, cf.: /ed. G. Andersen/ „The Theology of the Christian Missions“, 44-46.

Према томе, личност евхаристијски утемељена у Христу-Цркви свој идентитет остварује и преко Духа Светога који јој даје способност превратног *проширења* у свесаторне и свединамичке димензије есхатолошке будућности, то јест у димензије Царства Божијег. Сетимо се да Дух Свети свеколику уцрквљену творевину излаже и отвара преображавајућим дејствима нетварне благодати. Учествовањем у тим светодуховским енергијама Цркве као Царства (што непрестано наилази из есхатона) и евхаристијске личности такође успевају да делују преобразитељно: преиначујући објективирани структуре света тварног постојања — унутар себе и изван себе. Из тога проистиче увид у још две антрополошки битне улоге Духа Светога: оне се тичу (а) *универзализовања* (= евхаристијског осаборивања) и (б) *де-индивидуализовања* (= озаједницења) христовског човештва, па самим тим и Христа који се том човештву предаје: било да је та предаја онтолошка, гносеолошка или пак морална. Зато се не сме маргинализовати однос према Духу Светоме и светодуховским енергијама благодати, напротив:

„Де-индивидуализација’ Христа захтева условљавање христологије пневматологијом; јер је деиндивидуализација Христовог човештва постала могућа у Духу. Свети Дух не треба да се уведе у слику након што је довршена фигура Христа, јер нема ничег што је више небиблијско од тога. Христологија је условљена пневматологијом у самим својим коренима [...] у односу сваког човека са Христом, Дух Свети није, напосто, појединчев помоћник у досезању Христа — него оно у: оно у чему бива учесник у Христу. Крштење је, од почетка, било ’у Духу’ и ’у Христа’.“⁷⁸

И, најзад, треба увидети да ово кретање према будућности (= Царству Божијем) не треба поимати тек као линеарни покрет „унапред“. Јер свако свештеничко, царско и пророчко посредовање нетварне благодати у Духу Светоме што га остварује народ сабран у Христу-Цркви *већ* означава долазак и присуство Царства Божијег (= које „*није* од овога света“), па самим тим и *преображеног* („револуционисаног“) постојања *hic et nunc*. Вратимо се, изнова, контексту веронауке. Назначимо *неке* могућности које из свега реченог происходе у прилог додатног осмишљења црквене просвете и педагогије.

Пре свега, можемо тврдити да православна веронаука човека треба да посматра као незавршен *пројекат* што своју енергију и идентитет црпе и из будућносне, односно есхатолошке димензије Цркве и уцрквљеног бића. То је тако услед есхатолошког одређења идентитета Цркве са којом и унутар које стоји и пада еклисијално-евхаристијска ипостас:

⁷⁸ Зизјулас, Јован Д., *О људској способности и неспособности*, 94.

„Основне карактеристике идентитета Цркве јесу: народ Божији сабран на једноме месту, сједињен у личности Христовој у Светоме Духу. У томе је идентитет Цркве који ће се, међутим, остварити у *будућности*. У међувремену — унутар историје — ова заједница се бори најпре да свој идентитет сачува од других утицаја који постоје, а затим да *чишав* *свешћ* *поведе са собом*.“⁷⁹

Есхатолошка димензија Цркве православној веронауци уручује значајна средства за критичко превазилажење објективираних светоназора о генези, устројству и смислу постојања људске природе. Поред осталог, објективирани светоназори људску природу посматрају са позиција свођења смисла постојања човештва на свет без Бога који, због тога, не може бити битно преиначен: победом над смрћу и коначношћу. То такође значи да објективирани светоназори посматрају свет *без признавања конститутивне улоге Божијих Личности у стварању света и старању око света*. Ти светоназори — на пример: секуларизам, натурализам, хуманизам etc. — зато и нису есхатолошки. Есхатолошка критика објективирања људске природе унутар, рецимо, секуларне антропологије, разуме се, треба да погађа и објективирана начела, методе и садржаје којима се приступа ради концептуализације процеса епистемолошког, социјалног или пак историјског понашања те исте човечанске природе.

„Када есхатолошку димензију пренесеш у свет“, потврђује Зизјулас, „формира се одређен начин размишљања и понашање које има социјалне последице.“⁸⁰

Осим социјалних појављују се, наравно, и друге последице, рецимо, у области културе. Ако се вратимо на културално подручје у којем налазимо антропологију, онда све што је овде изложено православној веронауци треба да помаже у критичком превладавању субесхатолошких — и самим тим објективираних — погледа на људску природу и личност. Тиме би се превладали и образовно-педагошки програми изведени из таквих светоназора: било да је реч о биологистичким (= Lorenz, Freud, Skinner), социологистичким (= Marx, Horney, Sullivan, Adler, Fromm, Dürkheim) или пак ја(ство)-аутономистичким (= Alpport, Rogers) схватањима човековог личног и друштвеног бића.

Супротно објективираним антропологијама, веронаука заснована на есхатолошким димензијама православне еклисиологије и антропологије сваку личност посматра у светлу онога што она *шек* треба⁸¹ да буде и *већ*

⁷⁹ Зизјулас, Јован, *Еклисиолошке шеме*, прев.: Силуан Јакшић, „Беседа“, Нови Сад, 2001, 27.

⁸⁰ Зизјулас, Јован, *Еклисиолошке шеме*, 31.

⁸¹ Ово „требање“ није без повезаности са вапајем: „Маран Ата!“ (= „Дођи, Господе!“; Откр 22 20). Позив Господу да дође јесте, уједно, позив и нашој личности (= оличносьењу) „да дође“ из есхатона. Јер наша природа у најширем смислу (= природа + личност) онтоло-

у неколико јесте. А у перспективи живе будућности Цркве као Царства Божијег личност треба да буде ништа мање него *васкрснућа* (= ἀνάστασις) ипостас која живи *обожење* (= θεώσεως) у стваралачкој заједници обожења (= κοινωνία τῆς θεώσεως) са другим убоженим личностима. Вероучитељ не заборавља ни ту есхатолошку и утолико *ипервратину* димензију катихетских приступа „знању“ о божанској или људској природи. Он се држи *dictum*а према којем излази да тражење Бога и Смисла уједно подразумева тражење духовног стваралаштва, *то јест* обожења и васкрсења наше личности која је „*већ ту, али још увек не*“, како за будућносну димензију Цркве — Царства Божијег, каже Оскар Кулман. Ништа мање превратно од тога јесте оно што налазимо у основама православног катихетског погледа на смисао и назначење човековог живота и бића.

Да закључимо. Динамичка димензија еклисијално-евхаристијске личности тражи да православна веронаука буде отворена према два плана. Веронаука се не развија само у правцу подршке истраживачкој радозналости и начелној незакључивости образовно-васпитног процеса. Она подразумева још један правац развоја који, повратно и симултано, осмишљава први. Конкретније речено, то значи следеће:

Прво, (а) веронаука наступа кроз „хоризонтални“ план, где може да примењује како „узлазно“ начело обраде наставних садржаја тако и „низлазно“ начело.⁸² Узлазно начело подразумева обраду по начелима научне систематике (= догмати о бићу Божијем etc.), а низлазно начело полази од психолошке приступачности (= Бог као литургијска заједница etc.). Богостремну радозналост младих веронаука развија кроз степенована и еластично пружена знања, показујући да је религијски васпитно-образовни процес начелно незакључив, полиметодичан и вишесмеран: родитељи — дете — вероучитељ/свештеник — заједница Цркве — Бог. То значи да веронаука заступа становиште да се вечне и евхаристијски универзалне истине Цркве Христове не смеју преносити ни једнодимензионалним ни непреиначивим методама што занемарују експлозивне трансформације постмодерног света живота у којем деца „свето“, „трансцендентно“ и „религијско“ су срећу под квалитативно новим околностима. Све то омогућава деобјективацију не само хуманистичко-натуралистичке педагогије већ представља и први нужни корак у деобјективацији и нецрквене хришћанске педагошке свести (тзв. класична веронаука).

шки опстоји преко укључености (= ипостасираности) те исте људске природе у Личност Христа Богочовека, који, опет подвучимо, увек бива жив и реалан у Духу Светоме.

⁸² Ове методичке савете пружа Ксенија Кончаревић у раду: *Православно вероучење у школи* — „*ојшћа култура*“ или *пућ ка Цркви Христовој*, 38.

Друго, (б) веронаука наступа и кроз „вертикални“ план. Она свој педагошко-наставни успех условљава и духовним преображајем деце *изнуштра*, што открива не само проширујућу већ и *йоврхиколску* димензију веронауке. У томе се она ослања на евхаристијску антропологију која човекову динамичку усмереност према самоостварењу повезује са унутарњим поривом (= *ἐφεσις*) према обожењу. А такво преображавање подразумева непрестано (= *доживотно*) евхаристијско учествовање, то јест заједницу Тела Христовог — Цркве,⁸³ које већ сада пројављује признаке васкрсно-будућносног начина постојања зацељеног бића. И, наравно, тек оба плана узета заједно граде интегралну колику и конкретну универзалност евхаристијске теорије Цркве-личности која, надаље, православној катихетици може помоћи да оствари пуну хармонију и равнотежу, као и просветно-апологетску⁸⁴ издржљивост.

Системско-дидактичка назначења. Дидактичко транспоноване четврте главне одредбе Зизјуласове теологије показало се релевантним за обогаћење одређења (а) идеала веронауке. Проистекло је да она омогућава утемељење *шеохуманистичких* вредности. Те вредности превладавају хуманистичке вредности тако што их посвећују укључењем у област обојужујућих дејстава Цркве. Тиме се потврђује да хришћански поглед на свет обухвата сва позитивна искуства човечанства, без обзира на њихову религијску, вероисповедну, идеолошку или пак расну и националну припадност. Тиме је покривен још један моменат интегралног идеала веронауке. Наиме, проистекло је и то да хришћански поглед на свет укључује не само енергије тварног већ и енергије нетварног реда постојања, чиме се показује као *конкретнији* од најезактнијих и најобјективнијих хуманистичких погледа на свет, којима та перспектива изостаје из њиховог унутарњег начела утемељења, па их сматрамо апстрактним. Дидактичка транспозиција четврте одредбе показала се важном за осмишљење и осталих формативних оквира савремено постављене веронауке. Свакако и за (б) задатке и циљеве. Јер истицање де-индивидуализације појединца јесте у функцији поштовања конститутивног значаја односа према *Д/другим* личностима; а истицање ек-статичке односности сваке личности омогућава нам да превазилажење граница и подела повезујемо са

⁸³ „Јер смо један хлеб, једно тело многи“, вели апостол Павле, „јер, сви у једноме Хлебу имамо (евхаристијску — *аути.*) заједницу“ (1Кор 10 16-17).

⁸⁴ Када је реч о појму „апологетике“, схватамо га као приврженост Христу-Логосу којег живимо и сазнајемо у сили евхаристије и као силу евхаристије — а не као приврженост сили систематике конфесионалних постулата и напабирчених „контрадоказа“ у прилогу хришћанству, Богу и Цркви. Апологетика без евхаристијског тежишта јесте као вена без крви, а евхаристијска мисао која се не огледа у систематичном сведочењу (= апологетском мариријуму) наспрам христоцидне епистемократије исто је што и крв без антитела.

аутентичним чином *стваралаштва*. Тиме се, опет, мисли о још једном моменту одређења (а) идеала: катихетско *проширење учионице* у свет неограничених стваралачких доживљаја датих у Цркви и, уједно, поставља се још једна препрека објективацији и схоластизацији. Треба уочити и релевантност Зизјуласове теологије за важне моменте формативног оквира (в) методологије веронауке. Проистекло је да она подржава примену начела *йолиметодизма* унутар православне катихетике. Њена еклисијално-евхаристијска димензија личност види као *пројекат* задобијања евхаристијске универзалности саборног Христа што подразумева превладавање свакојаких, па и методолошких једностраности. Стога је та димензија одражена и у способности такве теологије да подржи: 1) дијалог, 2) игру, и 3) есхатолошки динамизам човека; а те способности човештва директно утемељују могућност употребе следећих метода у православној катихетици: медитацијско-стваралачку, проблемско-стваралачку, хеуристичко-питајућу, демонстративну, компаративну, антиципаторно-пројективну. И најзад, дидактичко транспоновање такве теологије открило је и њене прилоге за оквир (г) дилеме веронауке. Наиме, критичка усмереност према свим типовима објективизма (= поготово у методици наставе: лекције/представе, и у вредновању успеха ученика: тестови/оцене) разрешава дилему око *флексибилности* појмова и представа веронауке. Видели смо колико веронаука може и жели да развија динамички приступ ерминевтичком и аналитичком усвајању њеног категоријалног апарата. Нарочито су од помоћи комбинације „узлазног“ и „низлазног“ начела излагања елемената веронауке (на пример, младима је далеко ближи Бог као литургијска заједница него Бог унутартројичног реда апстракције). Такође, зарачунавање вишедимензионалне ек-статичке односно разрешава дилему око праћења узрасних тенденција у психолошком животу младих. Поменули смо да евхаристијски утемељена катихетика води рачуна не само о сазнајним и доживљајним способностима детета датог узраста већ подстиче самокритику и радозналост, чиме прихвата и начело „*развијајуће наставе*“ и пројективно интегрисање зона „наредног развоја“. Према томе, савремена евхаристијска теологија снажно подржава начелну незакључивост катихетског сазнајног процеса, строго пазећи да сачува његову вертикалну и хоризонталну вишесмерност.

(5) *Обнова космолошких димензија теологије йомоћу „онѿологије“ евхаристијског учешћивовања-заједницења*. Евхаристијска мисао Јована Зизјуласа, путем окрета од епистемологије и објективизма према еклисијалним и евхаристијским основама хришћанског идентитета човештва, поучава и томе да обнова и очување света природе (= κτίση; φύσις; κόσμος) треба увек да потичу и притичу из евхаристијског заједницења Цркве, које, надаље, има освећујуће благодатно-енергијске последице *космолошког* реда.

Зато литургијско-евхаристијска духовност православља има тако важну улогу и приликом утемељивања православне вероучитељске теорије и праксе, наравно, са становишта њене бриге и према свеколикој твари.

Размишљање уз § 5 — неке дидактичке примене:

Када је реч о релевантности наведених ставова за мисију веронауке у школи, скренућемо пажњу на следеће моменте који се, како сматрамо, из тих ставова могу извести:

5а) *Црквено-евхаристијски начин постојања преобразитељно делује на свеколики свет животиа: како природни тако и социјално-историјски.* Видели смо да евхаристијска ипостас не укида људску друштвеност у смислу датости наших друштвених веза у поретку социјалног постојања. Додуше, саборно повезивање евхаристијских ипостаси назначује почетак преображаја управо и друштва, и то тако што тај процес друштву подарује *црквеност* (= еклисијалност) чије се пуно остварење, како видесмо, очекује преко енергија *есхатологије* која, знамо, већ делује у конкретној историјској Цркви *hic et nunc*. Ако евхаристијска ипостас преобразитељно делује на људе и друштво (укључујући их Духом Светим у Христа), онда она, *ipso facto*, тако делује и на космолошко-натуралну димензију (човековог) бића. Кроз своју евхаристијску и свештеничку службу црквено преобразене ипостаси обгрљујући узносе (= *ἀνα-φορά*) свеколику твар на освећење, просветљење и обожење, мењајући услове постојања *изнутри* — Христом. Поставши ухристовљене, евхаристијске ипостаси постају способне да траже⁸⁵ и под-носе („ипо-стасирају“) присуство божанских енергија унутар створене области где те енергије одсуствују услед пада. Погледајмо како Јован Зизјулас утемељује релевантност евхаристијско-еклисијалне теологије о човеку и за еколошку етику старања о творевини:

„Људска природа сада (= усиновљењем Христу-Цркви — *αυτή*.) постаје кадра да Божије одсуство у творевини преокрене у присуство [...] Оваплоћење задобија свој *raison d'être* управо зато што у човеку постоји жуђење за присуством и потрага за њиме у области одсуства [...] Бог човека сусреће „испод“ (= *ek ton kato*), односно унутар, а не изван временско-просторне структуре. Једва да је потребно нагласити огроман значај тога за простор и време (= за свеколику твар — *αυτή*.). Бивајући носиоци присуства, а не одсуства, ти створенски услови — дакле простор и време — отварају се према бесконачној способности будући да постају носиоци екстасиса

⁸⁵ Са тим ваља повезати следећи стих Јеванђеља: „И учинио је [...] да *πράξει* Господа не би ли га барем опипали и нашли, премда није далеко ни од једног од нас“ (Дап 17 24-27) — *αυτή*.

(из-ступања — *аути*.) човечанства у Христу. Они се ’... отварају трансцендентном темељу оног поретка који они носе унутар природе’ (Т. Ф. Тоггансе). Према томе, способност не потребује напуштање створенских услова да би могла да постоји. Заједничење са Богом је за човечанство — а кроз њега и за целокупну творевину — могуће једино у створенском постојању и кроз њега.⁸⁶

Из тога видимо како и православна веронаука (врлином своје литургијско-светотајинске заснованости у Христу-Цркви) може да наступа као итекако значајан извор заснивања *еколошке одговорности* према створеном бићу, како у теоријско-образовном тако и у практичко-васпитном смислу. Овде постаје уочљивије зашто и *чиме* православна веронаука стиче недостижну релевантност у пољу савремене еколошке проблематике. Једнако је важно напоменути и то да евхаристијски сензибилитет Православне Цркве, а самим тиме и веронауке, не подразумева литургијску зачауреност („недельност“). Напротив, тај и такав сензибилитет подразумева перманентно икуменско и свекосмичко разделявање енергија евхаристијског живота Цркве и Бога. Према речима ђакона Андреја Курајева: „У црквеном предању само једно дејство јесте нерукотворено — литургија. Развој предања јесте устројење живота у округу литургије. То је све! Али, ко ће рећи где је та сфера човековог живота која је, уопште, дужна да буде лишена оријентације на литургију!“⁸⁷ Пошто (и) православна веронаука треба да је заснована на литургији-евхаристији, излази да нема ниједног сегмента света живота који не треба да је оријентисан према веронауци — према њеним свеобгрљујућим⁸⁸ интересовањима и обасјавајућим тумачењима основне мистерије хришћанства коју живимо као двоједан догађај оваплоћења Логоса Божијег и црквеног обожења човештва и свеколике твари.

Системско-дидактичка назначења. Дидактичко транспоноване пете главне одредбе Зизјуласове теологије показало се (да издвојимо само једну рефлексију) релевантним за обогаћење одређења (б) задатака и циљева веронауке. Проистекло је да *космолошке* (= ктисиолошке) димензије евхаристиј-

⁸⁶ Зизјулас, Јован Д., *О људској способности и неспособности*, 90.

⁸⁷ Курајев, Андреј, *Традиција, догмаи, обред: айологетски огледи /рус./*, Москва-Клин, 1995, 70. Такође није на одмет погледати и Курајевљев став према полемичи око (не)увођења веронауке у школске системе, рецимо, у расправи: *Веронаука или историја религије*, у: /уред.: протојереј Радомир Поповић/ „Пустите их, и не браните им“, Хришћанска мисао /Свечаник, Београд, 2001, 21–33.

⁸⁸ Црквена веронаука остаје верна dictumи свештенумучника Јустина Философа о преузимању свега што не само да јесте добро већ добрим жели и/или може постати. Тај dictum је у односу присне конкорданце са речју божанственог апостола Павла: „... што је год истинито, што је год поштено, што је год праведно, што је год пречисто, што је год прељубазно, што је год славно, и још ако има која добродетель...“ (Флб 4 8).

ске теологије заснивају могућност теоријског и практичког развијања *еколошке одговорности*. То је пак повезано са катихетским задатком изградње уверења да је свет, и све што је у њему, створен за вечност, и да су *сва* јестаства створена да учествују у енергијама вечног живота. А то, најзад, значи да се и однос према творевини — у аксиолошком смислу — посредује преко вредности непоновљиве јединствености сваког логосног трага у њој — од образа Божијег у човеку до богообразности твари и „изван“ човека.

IV

Закључак „А“: Евхаристијска теорија личности и оквири систематичке православне веронауке

Сада смо остварили намеру да основна одређења Зизјуласове теологије дидактички *транслирамо* у низ катихетских поенти, за које смо сматрали да треба да припадају широко и дубоко заснованом обрасцу православне катихетике. Пре него што закључимо студију, остаје да те катихетске поенте и *систематизујемо*. Тако ћемо задобити још већу прегледност увида у могућности стварања „синапси“ између евхаристијског богословља и основних задатака савремене православне веронауке. Да бисмо тој намери изашли у сусрет, изложићемо интегрално одређење појма савремене православне веронауке, које укључује следеће моменте: (а) идеал веронауке; (б) главне циљеве и задатаке веронауке; (в) методе веронауке; и (г) скуп основних дилема које решава савремена веронаука. Тиме ћемо сумирати односе сагласности нашег тумачења Зизјуласове евхаристијске теорије личности и систематских одређења савременог обрасца православне веронауке.

Према интегралном одређењу православне веронауке. Савремена православна веронаука (= катихетска теологија) пружа интегрални поглед на свет видљивог и невидљивог живота, како у његовој историјској тако и у његовој есхатолошкој димензији; она свој поглед на свет пружа систематским излагањем доктринарних, литургијско-духовних, историјских и социолошко-мисионарских видова православља, при чему ти моменти творе јединство јер се посматрају као нераздвојиви видови једне Цркве, из чијег живота и извиру; излагање православног светоназора одвија се отворено: уз поштовање начела полиметодизма, нарочито ослонцем на дијалогске и компаративне методе, чиме се ступа у неизвештачен сусрет са другим и другачијим формацијама људског духа; тиме се, опет, настоји показати да хришћанско-еклисијални поглед на свет укључује, и чак додатно преображава, сва позитивна искуства човечанства — без обзира на припадност епоси, раси, наци-

ји или пак конфесији. Православна веронаука своја знања ученицима излаже како на информативно-сазнајном тако и на доживљајно-духовном плану, где се као примат не поставља актуализација когнитивних компетенција разума, већ подршка интегралној са-реализацији личности младих; при томе веронаука тежи да оствари најмање три главна циља:

- (а) развијање отвореног односа према Богу као према Другој личности од које зависи развој наше личности и отворен однос према личностима других; она се, такође, стара да између ова два односа оствари узајамну везу указивањем на стварност литургијско-евхаристијске заједнице где се Д/други посматра као услов остварења и сопствене личности;
- (б) да се ученици кроз опитни увид у евхаристијски универзалну (= саборну) димензију Цркве оспособе за постављање питања о смислу целине постојања; да се развију способности за дубоко вредновање и разумевање општих и специфичних одлика повесности цивилизација и култура којима припадају; и
- (в) да се код ученика изгради сензибилитет одговорности који опомиње да *сва* створена бића такође имају право да учествују у енергијама вечног живота; а то значи да се и однос према творевини посредује преко вредности непоновљиве јединствености сваког логосног трага у њој.

И најзад, управо због примата који даје *Цркви* православна веронаука разрешава и своју основну епистемолошку дилему: наиме, она све катихетске информације ставља у функцију еклисијално-литургијске димензије — а то, надаље, омогућава разрешавање и других дилема мањег реда пресудности.

V

Закључак „Б“: православна веронаука: pro et contra

Предлажемо да наша разматрања заокружимо репрезентативном листом недоумица и/или приговора који се, у последње време, упућују покушају увођења веронауке у оквире школског просветно-образовног система. Одговори на те приговоре, наравно, већ су *имплицитно* назначени у претходним рефлексјама на основне одредбе што произлазе из евхаристијски утемељеног катихетског богословља. Сада ћемо те одговоре и конкретно потенцирати. То ћемо учинити давањем кратких примедби на низ типских *приговора*:

Није могуће да не дођу саблазни (= τὰ σκάνδαλα); али њешко ономе кроз кога долазе; боље би му било да му се воденични камен обеси око вратца и да га баце у море него да саблазни једног од ових малих (= τῶν μικρῶν) (Лк 17 1-2; Мт 18 6).

1. Школска хришћанска катихеза, сматра се, имала би догматичан, идеолошки и механички карактер. Једно од питања што се са тиме у вези постављају гласи: да ли је могуће избећи такву презентацију веронауке која би постала и остала „сервирање ‘готових’ знања“? (професор Жарко Требјешанин, „Политика“, 3. VIII 2001).

[Теолози СПЦ недвосмислено су против веронауке сведене на „сервирање готових знања“. Велики број наших теолога је иступио *јрошив* окамењене веронауке. Постоји и велики број теолога у другим помесним Црквама који су такође против неосхоластичког типа веронауке. То сваки приговарач треба не само да зна већ и да покаже да зна; а затим, ако је и даље скептичан, дужан је да каже зашто, и то у најконкретнијем смислу речи. Додуше, ако многи не желе окамењену веронауку, то не значи да ње нема или да је не може бити. Али, то је већ питање историјско-социјалне ситуационе праксе са којом, наравно, треба изаћи на крај у жељеном смеру. То значи, ако неосхоластичка веронаука понекад јесте присутна у стварности (а знамо да јесте), то не значи да она треба да је присутна: напротив. И у томе се сви зрели умови слажу: и секуларни хуманисти и еклисијални теохуманисти. Међутим, приговарачу ваља одговорити на плану *теорије*. Ту ћемо указати на три момента: (а) ако под термином „готова“ знања приговарач подразумева непромењива и заувек иста знања, онда ћемо одговорити да православна веронаука (б) не прихвата начело одбране готових, то јест унапред непромењивих знања. У томе је спречавају како начело *развојне* наставе (где се сваки садржај условљава оним што ће касније постати на вишем нивоу синтезе и обогаћења) тако и начело примене методе *дијалога* (где је сваки садржај непрестано одмераваан и вреднован дијалошко-критичким тумачењем конкурентског религијског или философског светоназора: та дијалошка компонента излаже веронауку императиву динамичког прилагођавања и саморазвоја свог идентитета без охоло самосигурности и уз обазрив однос према *другим* облицима духа и знања). Ако под термином „готова“ знања приговарач подразумева непромењивост *догмата* Христових предатих Цркви и чуваних Црквом кроз два миленијума, онда веронаука збиља предаје „непромењива“ знања. Међутим, (в) са тиме у вези одмах подвлачимо две ствари: прво, догмате никако не прихватамо да интерпретирамо и предајемо *in vacuo* — као да се ништа изван нас или са нама не дешава: одговорно прихватамо да разговарамо и мислимо о свему, штитећи при

томе нашу веру и наша начела (што је право које користе, и треба да користе, сви субјекти расправе); друго, не мали број савремених приговарача веронауци јесу поклоници хуманистичког светоназора (у разним позицијама: од неомарксизма до неолиберализма); зато би доследно мислећи хуманиста требало да буде свестан како и он претпоставља одређена начела за која се неодступно залаже, па треба да призна како и он има нека „безусловна“ знања (= начела) којих се држи — чак и начела о условности⁸⁹ свих начела (е. г.: Р. Feyerabend; Н. Putman; Th. Kuhn etc.). Штавише, то је његово неупитно право. Утолико приговор начелних хуманиста против поштовања другачијих (= несекуларних) начела није логички непротивречан, а у моралном смислу захтева одговор на питање о принципијелности (како то да оно што и сам чиним оспоравам или забрањујем другоме?). Пошто уваженом приговарачу заиста није непозната ни либерална научна култура ни логика, а још мање моралност, треба увидети да је тај приговор највише — према нашем мишљењу — приговор *зайвореној* и *и́рмодерној* методици и психологији наставе веронауке; а управо је против тога ова студија вишеструко и веома често указивала са циљем да се покаже у којој мери евхаристијски утемељена веронаука није и не треба да буде неосхоластички „сервис готових знања“. Ако би се знатна литература о тој теми и даље занемаривала, било из незнања било из лењости ума, онда би приговор бр. 1 требало са тугом одбацити као неукусан или — *passé*.]

2. Школска хришћанска катихеза, сматра се, била би непоправљиво над-одређена приматом „информационих“ садржаја који би, надаље, потиснули суштинску црквеност православног учења и православне духовности.

⁸⁹ Погледајмо како неки истакнути *философи* хуманистичке провинијенције обавезују себе на поштовање управо *других* начела, то јест на уважавање начела о конститутивном значају и значењу начела „другости“ за утемељење зреле умно-комуникативне културе друштвених заједница. Тако Хилари Патман управо врлином свог епистемолошког либерализма децидирано тврди да „свака странка, свака религијска заједница има *право* да брани свој одређени облик живота и сва начела која он садржи“; Пол Фајерабенд управо врлином свог епистемолошког анархорелативизма похваљује античког софисту, јер „Протагорин релативизам јесте уман будући да поштује *мноштво* традиција и вредности“ (Додуше, Фејерабенд није наивни анархиста: сва правила и мерила, сматра он, имају своје границе, али из тога не следи да треба да живимо без правила и мерила.) Поента је у следећем: управо хуманистичко начело „отворености“ (е. г.: К. Popper) налаже да се друштво отвори *и* према хришћанским начелима, јер на то имају права и хришћани и доследни хуманисти који треба да познају и прихватају друго и различито (ако желе да су теоријски и практички самодоследни). Није на одмет познавати и отрежњујући увид којим Хилари Патман открива да су одреднице „*наших* схватања научне рационалности претежно оне које управо *ми* називамо ирационалним“. Cf.: Feyerabend, Paul, *Science in a Free Society*, London, 1978; Putman, Hilary, *Reason, Truth, History*, Cambridge University Press, 1981.

[Овај приговор у извесној мери јесте варијација приговора бр. 1. Међутим, у вези са њиме треба размотрити најмање два специфична момента. Прво, њега најчешће упућују хришћани. Али, реч је о хришћанима који раздвајају теологију од литургије, и то зато што не знају: (а) да литургија нема граница и да се искуство литургије може транспоновати и изван „оклопа“ храма, и (б) да сви имамо обавезу да литургијско искуство, према речима Христа Логоса, пренесемо у свет — свим језицима, народима, просторима, временима, облицима, па и школама (Мк 16 15; Мт 28 19). Дакле, веронаука и није ништа друго до систематично — не само појмовно — излагање свих *искуштава* хришћанства, па утолико и евхаристијског искуства које пак представља искуство хришћана *par excellence*. Уз такве приговараче често налазимо и оне што тврде да Црква не може или не треба да залази у сферу цивилног друштва, те олако веронауку затварају у парохијске оквире („парохизација“ веродостојне црквености јесте, у неку руку, *contradictio in adjecto*). Међутим, треба искористити своје право на развијање дарова Божијих. Међу њима за службу веронауке итекако је значајан дар који апостол именује — благовесништвом (τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς = јеванђелисти, Еф 4 11) што га морамо упутити свима, свему и свуда, па и у школи коју похађају и *наша* деца. Други моменат тиче се оних приговора што долазе из фронта отпора секулариста. Наиме, они и не знајући заступају два погрешна става: а) да настава треба да буде одређена приматом развоја спознајних способности, а на основу посредовања информација (= података) помоћу емпиријских и критичко-логичких метода, и б) да веронаука то такође мора да буде, али, због своје наводно ирационалне природе, она то не успева. То се види из приговора, рецимо, Н. Тадића који тврди да се усвајање знања у области веронауке не може заснивати на „индуктивно-истраживачком и критичком, већ на догматско-религијском приступу“, и зато веронаука „не би доприносила или би бар успорила развој слободног и критичког мишљења ученика“. Поред онога што смо већ казивали, овде ћемо напоменути да је у том приговору присутно мешање планова и приоритета, а на основу погрешне представе о веронауци. Веронаука има за циљ оспособљавање младе особе да упозна један значајан извор како садржаја тако и метода за са-остваривање боголике личности: тај извор јесте двехиљадугодишње богатство смисла Цркве Христове од Истока. Њена дужност (макар не у примарном смислу) „није ни да убрзава, ни да успорава или омета развој когнитивних функција, него да пружи простор за самореализацију интегралне личности“ (К. Кончаревић). А далеко је и од тога да у веронауци неминовно трпи или треба да трпи спознајни психички апарат или пак култура информисања и критичке самосвести: напротив.]

3. Школска хришћанска катихеза, сматра се, излаже теолошке појмове и представе који су превише апстрактни и, стога, „нетранспарентни“ за децу основних и средњих школа (наставница Милунка Ђурђевић, „Политика“, 1. VIII 2001).

[На овај приговор одговорили смо указивањем на чињеницу да православна веронаука познаје и примењује начело полиметодизма, унутар којег, надаље, примењује комбинацију низлазне и узлазне методе. Низлазна метода је устројена управо ради флексибилизације представа према могућностима датог психичког узраста. Таква комбинаторика метода има за циљ управо то да се избегне представљање Бога, рецимо, на тријадолошком нивоу апстракције (= ипостаси, суштина, енергије, икономија, комплексне антиномике појмовног апарата теологије *et alia*). Ако се, након реченог, и даље тврди да веронаука озлеђује душе младих апстракцијама што их деца не могу усвојити, онда следе најмање две ствари: или приговарач не зна за новија научна достигнућа православне методике веронауке; или је реч о дирљивој брзооплетости аргументације која полемише са постојећим а унутар хришћанства одавно превазиђеним приступима веронауци (ако је ово потоње посреди, онда приговарач вади мач на „човека од сламе“).]

4. Школска хришћанска катихеза, сматра се, изазива појмовну и теоријску пометњу због судара и „неусклађености“ са осталим наставно-научним програмима и предметима у лаички и секуларно заснованој школи (наставница Милунка Ђурђевић, „Политика“, 1. VIII 2001).

[На овај приговор узвратићемо указивањем на четири момента: (а) приговарач *ћодразумева*, прво, „да остали наставно-научни програми и предмети у лаички и секуларно заснованој школи нису изложени појмовној и теоријској пометњи“ (унутар себе и узајамно) и, друго, да треба да буду усклађени према монизму једног свеусклађујућег начела (= „лаичко-секуларни принцип“). Казаћемо, прво, да има итекако много неусклађености у програмима нашег савременог образовања и просвете. Нарочито услед сукоба савремених научно-културалних достигнућа са рецидивима марксизма и позитивизма, било да се рецидив у ткиву просвете јавља на нивоу каријеса било на нивоу захвата гангрене. Такође, као друго, треба пазити да критика неусклађености и пометње не пређе у забрану права на различитост/другост, било да је та различитост/другост конкретизирана кроз право на избор методолошког убеђења или пак као право на избор идеолошког убеђења. Плурализам није привилегија што се сме ограничити као ексклузивно право секуларистичког табора, него обавезује управо секуларисте да дозволе да то регулативно начело плурализма буде — *универсализовано* (а тада то укључује и дозволу другима — несекуларистима или теистима — да

остварују заједницу комуникације и игре смисла са секуларистима и атеистима); (б) уколико начело секуларизма тумачимо тако да оно а priori искључује несекуларистички осмишљене и теистички утемељене спознајне формације духа, онда је таква искључивост веома блиска одбаченим варијантама управо религијског, то јест несекуларистичког „или-или“ фанатизма. Дакле, може бити да у забринутости због неусклађености хришћанске веронауке са секуларном науком ипак фунгира траг превазиђене монистичке апсолутизације једног знања или једне идеологије („глајшталтовање“), каквим смо их сретали, рецимо, у виду тврђих, па и мекших варијација такозваног „*научног погледа на свети*“ (sic), што је био званични југоназив за марксизам; (в) и најзад, наглашавамо да свакако уважавамо потребу за усклађивањем и повезивањем области, дисциплина и знања једних са другима. Али, није прихватљиво да критеријум усклађивања треба да одреди унапред задата идеолошка инстанца — макар је називали и секуларном „научком“ (уосталом, расправа о границама, идентитету и смислу науке данас је жустрија него икада). Критеријум усклађивања треба заснивати преко начела инклузивне комуникативне рационалности, а не на супстанцијалистички постављеним идеологемама што треба све друго да обоје као пигмент тканину. Такође желимо (г) да подсетимо на непријатну и не мање истиниту чињеницу како је веронаука (= катихетска теологија) управо диктатуром секуларистичког монизма *ликвидирана* — тачно тако пише у документу комунистичких власти из 1952. године — и уклоњена из званичних установа заједнице српског народа. Зато истичемо контраприговор и на основу аргумента из историје: немамо право да веронауци пребацујемо оно за шта она не сноси кривицу (= неусклађена, инертна, неприпремљена, застарела et alia). Чак имамо обавезу да јој помогнемо да се опорави, јер она представља несводиву живу чињеницу историјског и културалног бића народа чијим се представницима у култури желимо називати — често без саборне, то јест универзалне перспективе увида у биће тог српског народа.]

5. Школска хришћанска катихеза, сматра се, једнострано, монолошки и „логоцентрички“ тврди да је „једино у религији прави извор аутентичне и веродостојне духовности: тиме се сви приморавају да буду верници и долази до занемаривања утицаја и доприноса философије, науке и уметности култури и напретку једнога народа“ (професор Загорка Голубовић, „Политика“, 19. VII 2001).

[Овај приговор је занимљив јер на посебан начин показује рез деструке неправде што се чини према катихетској теологији приликом полемике или разговора са њом. О чему је заправо реч? Прво, није тачно да теза о религији (= хришћанству) као правом извору духовности нужно подразуме-

мева како сви треба, и чак морају, да буду верници. Друго, није тачно да иста теза занемарује и поништава доприносе других области духа. Ево зашто: (а) заступање става да хришћанство јесте врхунац човеку могућег духовног утемљења и са-развоја заснива се поштовањем управо и онога што приговарач подозрева да је укинута, а то је лична слобода и, још важније, слобода начела личности. Нико никада неће добити одобрење Цркве Христове (која јесте тамо где је *Љубав* Оца и заједница Духа) да присиљава на веру. Највише што се сме јесте предлог методе *привољевања* примером конкретних облика оваплоћене духовности хришћанске *алтернативе*; (б) заступање става о хришћанској религији као правој духовности *не* подразумева нити сме да изазива занемаривање утицаја и доприноса философије, науке и уметности култури и напретку једног народа. У вези са тим казаћемо да приговарач, због незнања или нехата, својим ставом одмах потискује две битне чињенице. Да бисмо то показали, узећемо парадигму јелинизма као семиналног одредишта европске културе. Тако: 1) јелинизам супротно *implicitite* инсинуацији приговарача *наставаља* свој живот управо и кроз византијску и латинску цивилизацију; и пре ренесансе он је жив, премда и преиначен: „он се препушта асимилацији од стране нових (хришћанских) токова идеја, које он, са своје стране, обликује и јелинизује својим духом“⁹⁰ (В. Татакис). Дакле, хришћанство *није* друго од јелинизма *ако* такав јелинизам тумачимо као битну културалну матрицу и хришћанске, то јест европске културе. Ако хришћанство није тотално друго од јелинизма, онда оно — у дефинисаном смислу — није ни сасвим друго од философије, науке, уметности и осталог чему је јелинизам „мати“. Затим: 2) приговарач својом тезом неоправдано редукује културу хришћанства на *један* његов вид, и то екстремистичко-изолационистички [= Тертулијан и слични: „Нема ничег заједничког“, закива јетко Тертулијан, „између философа и хришћанина, следбеника Јеладе и следбеника Неба, између Атине и Јерусалима, између Академије и Цркве...“ (*De praescriptione haereticorum*, 7)]. Иако на тај вид треба указати, не треба занемарити ни онај други што се одважно и упорно првومه виду супротставља(о). Тај други вид, што га приговарач потискује (или напросто не познаје), Василије Татакис лепо назива *хришћанским хуманизмом*. Сензибилитет таквог инклузивног и одмереног хришћанског хуманизма илустроваћемо исказом Јустина *Философа* (sic): „... Сократ и Хераклит међу Јелинима и сви који су живели као они, Аврам и Ананија међу варварима, сви они који су живели у сагласности са логосом [...] јесу хришћани“ (*Apologia*). И, коначно, тврдимо да управо секуларни теофоби, поступком замене теза, занемарују утицај и допринос хришћанске рели-

⁹⁰ Татакис, Василије, *Философија на грчко-јавославном Истоку до IV века*, прев.: Ивана Милорадовић, „Источник“, 13/1995, 49 et passim.

гије философији, науци и култури. Сетићемо се Зизјуласове опомене против таквих заташкавања, нарочито када је „љубимац“ аксиологије хуманизма по среди — реч је о појму слободе личности; тим поводом цитирамо митрополи-та пергамског још једном: „... премда се о 'личности' и 'личносном идентите-ту' данас много расправља, чини се да нико не примећује да је појам лично-сти, историјски као и егзистенцијално, *нераскидиво* везан за теологију“.]

6. Школска хришћанска катихеза, сматра се, угрожава начело „световности“ и научне „заснованости“ просвете, наставе и образовања (професор Бошко Влаховић: „Политика“, 19. VII 2001); или се пак приговара да поборници повратка катихетске теологије у школство чине грешку у закључивању: тако приговарачи опомињу да „погрешна теза гласи: право на вероисповест је загарантовано Уставом, из чега се опет погрешно изводи закључак да се мора увести веронаука“ (професор З. Голубовић, „Политика“, 19. VII 2001). „Нико не би смео“, наставља опет следећи приговарач, „верницима да брани да се образују, али на местима на којима то и приличи“ (професор Ж. Требјешанин,⁹¹ „Политика“, 3. VIII 2001).

[Овом приговору већ смо се унеколико обратили у одговору на приговор бр. 4. Тврдили смо да лаичко начело „световности“ не треба тумачити супстанцијалистички. То значи да начело „световности“ *не* треба тумачити као механизам за гетоизацију или ликвидацију несветовних светоназора или пак несветовних пракси у друштву и култури. Оно је ту да искључи *насилну* доминацију и наметање *било којег* (па и несекуларног) светоназора на уштрб права на аутономију другог и другачијег мишљења, понашања или изражавања човекових стваралачких могућности. Начело „световности“ не треба да искључује, оно треба да — *штити* личност појединца од свих типова идеолошке мајоризације у друштву (па и мајоризације од стране секулариста и секуларизма). Начело „секуларности“ не треба поистоветити са инстанцом супстанцијалистичког „Апсолута“ којем аутоматски приносимо несекуларну другост исто као жртве Молоху. Супротно томе, како рекосмо, то начело представља механизам заштите разлика и аутономије *другости*.

⁹¹ Професор Жарко Требјешанин је своју докторску дисертацију насловио *Схваћање дејтеја и развоја личности у традицијској култури Срба* (Београд, 1990). У тој студији он тврди да „будућност једног народа, опстанак и развој његове културе зависе од тога како подиже свој подмладак, односно према каквом узору и са каквим циљевима одгаја децу и обликује њихову личност“ (*ibid.*, 470–471). Из Требјешаниновог рестриктивног става према веронауци (сф.: Приговор бр. 6), којој не види места унутар официјелног школског система Србије, следи да он улогу хришћанске просвете и катихетске теологије — ипак маргинализује, с обзиром на „будућност (српског) народа, опстанак и развој његове културе“. Из тога се види да он, као и многи други секуларни хуманисти, веронауку толерише тек у „гетоизованој“ парохији.

Парадоксално је да управо (неки) секуларисти наступају затворено, неинклузивно и интегристички, не дозвољавајући и религијској разлици да се — као и све друге (секуларне) разлике — посредује кроз друштво.

Контрааргумент многих секуларних приговарача како је такво посредовање дозвољено — али у оквиру парохије/Цркве, сматрамо циничним пренебрегавањем или забраном приступа начелном нивоу расправе. Јер демократија — као једна од форми начела „световности“ — у своме одређењу *подразумева* и наше право на право равноправног присуства у свим сегментима друштва — укључујући и школство). Начело „световности“ може, и треба, да штити аутономију уставне државе или профано конципиране науке. Али, аутономија профаног начина утемељивања друштва, економије, науке или пак просвете нипошто не повлачи аутоматско истребљивање могућности да се религијско искуство и знање укључе и посредују *унушар* области и секуларног. Историјско-философски гледано, дух секуларизма је одражавао — или требало да одрази — потребу за заштитом независности алтернативе, а не потребу за апсолутизацијом нове врсте тоталитаризма — овог пута са предзнаком профаног.

Уосталом, погледајмо како о тим темама размишља философ Јирген Хабермас (Jürgen Habermas). Он је најеминентнији настављач чувене франкфуртске постнеомарксистичке и *par excellence* секуларне теорије друштва. Хабермас је истакао да се на официјелном Западу одвајање Цркве од државе и маргинализација црквености, као индикативни ефекти секуларизације, сматрају веома позитивним достигнућем. Међутим, тај философ „комуникативног деловања“ сада прави значајну корекцију таквог развоја: он сматра да „секуларизација доводи до одвајања од важног ресурса смисаоности“.⁹² Упркос секуларизацији, проблеми друштва се умножавају. Сцијентизам науке само је вид лоше философије. Сцијентистичко апсолутизовање научног себе треба да самоограничи и преиначи. А то такође значи да, у ширем смислу, секуларизација „не треба да разара традиционалне животне облике“, чинећи друштву компензацију преко пуког благостања. Реакција на агресивну секуларизацију на Западу блажа је услед корумпирања друштва благостањем (= *welfare state*). Али на Истоку реакција поприма вид фундаменталистичке радикализације религије, па затим и друштва.

Наука не сме да буде лишена везе са етиком схваћеном у смислу одговорне аутономије субјекта (не као објективираних каузалности). То би могло значити да наука (као важан терминал секуларизације) не треба да

⁹² Наведено према чланку Живице Туцића, *Место вере и науке*, „Политика“ (Додатак за културу, уметност, науку, XLIV/32), 17. XI 2001.

буде лишена ни везе са сакралним или пак трансцендентним. Стриктна подвојеност Цркве и државе доводи до схизофреног психосоцијалног расцепљивања појединца (приватно *versus* јавно). Зато спасоносна формула за савремено човечанство, према Хабермасу, гласи: не уништавати религиозно, већ му наћи место *унушар* секуларног. Управо зато циничним делује препуштање религијског „самоме себи“ (типски исказ таквог цинизма гласи: „Довољне су вам парохије, тамо вас нико не дира — и то је знак да вас уважавамо“). С друге стране, закључује Хабермас, у постсекуларној цивилизацији вера и наука задржавају своје улоге без међусобног игнорисања или сучељавања. Иначе, немачки филозоф је изложене ставове изрекао недавно, средином октобра 2001. године, и то у франкфуртској цркви Светог Петра (у којој већ одавно нема богослужења). Његове реченице слушао је и канцелар Немачке, управо у време када се код нас пројавила на махове франпантна нетолеранција неких секулариста-хуманиста према интегрисању „значајног ресурса (религијског) смисла“ у нашу друштвеност просветно-школског реда.]

7. Школска хришћанска катихеза, сматра се, занемарује „психолошке и педагошке последице“ увођења веронауке: „Како, рецимо, седмогодишњацима — који су у свету бајки — објаснити апстрактне појмове као што су Бог, васкрсење и друго?“, или: „Како разрешити (за децу) дилему да ли је човек дат од Бога или је пак постао од мајмуна?“ (наставница Милунка Ђурђевић; ЈУРИС; УНИС-Универзитета у Новом Саду; УООД; „Политика“, 1. и 3. VIII 2001).

[Поводом приговора о уништењу дечијег света бајки теолошким апстракцијама ни најмање није потребно да изнова наставимо истицање свеколике педагошко-психолошке осетљивости образовно-васпитних модела, програма и метода савремене веронауке. Упозорићемо тек толико да Јеванђеље, као неутуђиви елемент веронауке (инкорпорирани већ у литургији покрета, речи и фреске), представља неисцрпни извор симбола, слика, визија, необичног и свега другог што је пластично блиско управо — деци. Јеванђеље није ни најмање удаљено од света дечијих бајки. Јеванђеље је јесте најсавршенија бајка зато што представља једину бајку која се савршено *остварује* за свакога ко послуша апостола Филипа што казује: „*Дођи и види*“ (= окуси; опитуј) (Јов 1 46). Спаситељ Христос говори о деци (Мт 18 2–5); Он се обраћа човеку позивом да буде као дете (Мт 18 38; 11 25; Мк 10 15; Лк 10 21); Он апостоле изабира међу младима; Он упозорава на озбиљне последице озлеђивања деце и дечијег бића у свима нама (Мт 18 6; Лк 17 2; уосталом, саблазан атеизма представља озлеђивање управо и дечије потребе за Љубављу Бога Оца: „... *оставиће децу, и не забрањујте им да долазе к мени*“ (Мт 19 14; Мк 10 13–15; Лк 18 15). Јеванђеље је изразито блиско свету бајки и свака ка-

тихетска теологија то зна и поштује — у прилог тим бесценим бићима: деци.⁹³ Оно што Иван А. Иљин казује за бајку *mutatis mutandis* важи и за Јеванђеље (упркос „браниоцима“ света бајки од Христа, Јеванђеља и јеванђељске теологије): „... бајке нису 'измишљотина', нису 'лупетање', већ песничко прозрење, сушта реалност и првобитна философија. Није бајка 'преживела' свој век само зато што смо ми одустали да живимо са њом, већ смо ми покварили свој душевни и духовни склад; то ми ветримо и изумиремо, јер смо изгубили приступ нашој народној бајци.“⁹⁴

Према томе, непознавање Јеванђеља и његове свијености око деце (Мт 21 16; Пс 8 2) — коју отац Јустин Нови Ћелијски назива „одломцима небеске бестрасности“ — није разлог да се подозрева како катихетска теологија јесте или жели да буде „диктатура апстракција“ што уништавају дечију душу. Приговарачи треба да схвате да Христос у Јеванђељима не говори само „о“ деци, нити говори само деци: Он јеванђељским говором (о) деци првенствено мисли на васпитање одраслих („Лик детета јесте норма човековог постојања“, тврди *dictum* Аверинцева), а нарочито оних што су толико далеко од Јеванђеља да и не слуте: а) како је оно интегрални моменат сваког аутентичног катихетског богословља, и б) како је управо *оно* поверено деци — било одраслима, било младима.

Остаје још и то да кратко реагујемо на приговор-упит о дилеми између креационизма и еволуционизма. Приговарач сматра да се треба одредити за једну од две опције. Вероватно претпоставља и то да (како следи из приговора бр. 4), након одабира једне опције, све предмете и програме треба усгласити и уједначити — *или* према начелима креационизма *или* према начелима еволуционизма (дајући, разумљиво, свој глас потоњем). У вези са тиме кажаћемо да се таквим захтевом превиђа увид у чињеницу како управо због старања око правилног психолошког развоја — неговањем самосталног расуђивања и самокритичке рационалности деце, *не* треба ствари постављати на „или-или“ начин. Сравнивање свести присилом тоталне доминације једне концепције није ваљан пут ни у васпитању ни у образовању младих. Никаква „пометња“ неће проистећи из презентације *и* једног *и* другог — напротив: добићемо проницљиве и самосвојне људе што помоћу аргументације и слобод-

⁹³ О дечијој религиозности и односу Библије према деци, поред других, веома упутно пишу следећи аутори: Буловић, епископ Иринеј, *Христос и деца*, „Православни мисионар“, 3/1984; Граорац, Исидор, *Дете и религија*, „Богословље“, 1–2/1990.

⁹⁴ Упућујемо читаоца на дубокоумно размишљање руског религијског философа Ивана Иљина о озбиљним духовним и етичким „структурама“ света бајки. На основу таквих увида схватамо да: (а) бајке нису неозбиљне трице „за децу“, и (б) да управо зато ни између Јеванђеља и бајки нема и не треба да буде несавладивог јаза. Cf.: Иљин, Иван А., *У ипојрази за праведношћу* (: *хришћанско-јолићички есеји о историји, друштву и култури*), прев.: Владимир Јагличић, Светигора, Цетиње, 2000, 185.

ске теологије за одговор на изазове што их секуларна култура упућује Цркви поводом расправе о веронауци. Студија има пет кључних корака: (а) у првом кораку пружа се увид у одређење евхаристијско-литургијског образа Цркве и теологије; (б) у другом кораку показују се разлози за „окрет“ према евхаристијској парадигми теологије — од епистемологије према онтологији личности и заједницења; (в) у трећем кораку показује се како *Зизијуласова* евхаристијска теорија личности и/или теолошка онтологија заједницења може да послужи за утемељење и артикулацију савремено постављене православне катихетике. То је учињено анализом и тумачењем пет основних одредби његовог теолошког учења; (4) у четвртном кораку предочава се покушај свеобухватног одређења евхаристијски утемељене веронауке, и најзад (5) у петом кораку, на основу претходно изложених аргумената и увида, аутор пружа *одговоре* на седам типских приговора против увођења веронауке, што их износе српски секуларисти најразнороднијих провинијенција.

SUMMARY

Bogdan M. Lubardic

THE EUCHARISTIC THEORY OF PERSONHOOD
AND CONTEMPORARY CATHICHETIC THEOLOGY

This study aims to demonstrate the modalities in which the eucharistic theory of personhood can be, and should be, didactically transposed into the context of contemporary tasks of Orthodox cathichetical theology. Thereby we may come to understand the relevance of *eucharistic* theology for answering challenges which are directed against the Church on occasion of the controversy concernig the re-institution of cathichetical theology in secular schools. This study developes through five key steps: (a) in the first step the author offers insight into the basic determination of the eucharistic-liturgic model of Church and theology; (b) in the second step we learn the reasons for the „turn“ towards the eucharistic paradigm of theology — from epistemology towards the ontology of personhood and communitio/n; (c) in the third step we learn the ways in which *John Zizioulas's* eucharistic theory of personhood and/or theological ontology of communitio/n may serve as a basis for concrete articulations of contemporarily conceptualized cathichetics. This was executed through an in-depth analysis and interpretation of five basic determinations of his theological teaching in general; (d) in the fourth step the author at-

tempts to project a comprehensive determination of contemporary Orthodox cathichetical theology, and lastly (e) in the fifth step — by means of previously introduced theoretical premises and arguments — the author concludes by offering successive *answers* to seven types of critical remarks which were put foreward by those Serbian secular humanist who vigorously oppose the reintroduction of cathichetical theology into the state schooling system.