

Будући велики сабор

ХРИСТО ЈАНАРАС

Дванаест векова након последњег великог сабора једне и неразделиве хришћанске Цркве (787. по Христу — седми васељенски сабор у Никеји витинијској), налазимо се данас пред одлуком Источних православних цркава да сазову један нов „Свети велики сабор”. Одлуку је формулисала Прва свеправославна конференција на Родосу 1961, и она се у почетку тицала сазива једног предсабора” („просинода”), који би припремио „Велики сабор”. Седам година доцније, међутим, на Четвртој свеправославној конференцији у Шамбезију крај Женеве 1968. идеја просинода је напуштена, јер се дошло до закључка да је установа предсабора непозната у историји Цркве и богословски неоснована, те је радије изабрана постепена припрема за непосредни сазив „Великог сабора”.

На основу ове нове перспективе одлучено је да се образује једна Међуправославна припремна комисија за Свети велики сабор. Задатак комисије јесте да усклади и разради до завршног облика реферате на саборске теме, којих су се прихватиле поједине православне цркве. Припремну комисију сачињавају по један представник (свештено лице) из сваке аутокефалне цркве, уз једног саветника (свештено или мирско лице). У комисији председава представник Цариградске патријаршије. Свака аутокефална црква обрађује једну од саборских тема у року од шест месеци, а потом подноси секретаријату Припремне комисије одговарајући реферат. Секретаријат пак упућује ове појединачне реферате свим православним аутокефалним црквама тражећи њихове оцене и примедбе, опет у временском размаку од шест месеци. По завршетку ове обраде састаје се Припремна комисија, те на основу реферата, а уз примедбе и оцене разних помесних цркава, формулише „јединствено православно гледиште по свакој теми”.

Један такав, први, циклус рада већ је окончан, па се Припремна комисија први пут састала у току лета 1971. (од 16. до 28. јула, поно-

Напомена: Из „Вима” од 26. марта 1972. са грчког превео: јеромонах Иринеј Каранушић-Буловић.

во у Шамбезију) и формулисала „јединствено православно гледиште” по питању следећих шест тема:

1. Избори Божанског откровења (Свето писмо и Свето предање);
2. Потпуније учешће световњака у животу Цркве и у богослужењу;
3. Прилагођавање црквених прописа о посту захтевима савременог доба;
4. Брачне сметње;
5. Календарско питање;
6. „Икономија” (еластичност при примени канона) у Православној цркви.

Коначни текстови реферата Међуправославне припремне комисије објављени су у тому под насловом „у сусрет Великом сабору, 1” (на грчком, издање Православног центра Васељенске патријаршије, Шамбези крај Женеве 1971).

Идеја о једном новом васељенском сабору већ је, очигледно, прешла у фазу свога остварења. Напоредо, међутим, појавили су се извесни озбиљни богословски приговори, како по питању могућности сазива васељенскога сабора под данашњим условима живота православног цркава, тако, и пре свега, по питању разлога, односно тема, које се јављају као узрочници будућег сазива сабора.

Тако почетком 1971. два православна богослова из Француске, професори Павле Евдокимов и Оливер Клеман, са париског Православног богословског института, објавили су заједнички „Поруку Цркви уочи Сабора”. Француски професори су се одлучили да упуте своју поруку, свој позив на размишљање, пошавши од констатације да каталог саборских тема не одговара величини смелога дела какво би представљало сазивање сабора, а ни суштинским потребама и очекивањима пуноће Православне цркве данас. Каталог просто ређа теме, ако није и хаотичан. Нема усредсређујуће заокружености католичности, у гледању на ствари, која би свештеноначелствовала над проблемима. Припрема сабора не значи анализу ове или оне појединости већ предлог једнога целовитога посматрања ствари које би очувало светоотачко надахнуће и њихов дух католичности, свеобухватности, саборности. Уједно подвлаче „политичке тешкоће и антагонизме ради задобијања престижа”, који постоје, али и убрзано расту у односима међу православним црквама. У своме допунском чланку професор Оливер Клеман подробније анализира ове тешкоће (у часопису „Contacts”, бр. 76-4/71). Ту је напетост у односима између Другога и Трећег Рима (Цариграда и Москве), особито после недавног поступка Московске патријаршије, којом је ова прогласила Руску цркву у Америци аутокефалном, и друге њене одлуке, којим, уз одређене предуслове, даје евхаристијско причешће римокатолицима. Клеман уписује Москви у грех једно „апсолутизовано схватање аутокефалности”, којим подрива православно еклисиологију, претварајући Православље у „конфедерацију апсолутно независних сестринских цркава”. При таквом „конфедеративном” или савезном, посматрању ствари неизбежно је да се „првенство части”, које осигурава претпоставке видљивога јединства Православља, жели присвојити на основу бројне надмоћи и светске моћи. На другој пак страни постоје, свакако, историјски греси Цариграда, — чешање духовне и националистичке димензије јелинства. Као духовна димензија, јелинизам је би-

тан предуслов за васељенскост, икуменичност, Православља, а као националистичка димензија, он је нешто сасвим супротно.

Мада су приговори на рачун сазива, па и тема сабора, били по бројности врло незнатни, ипак су донели непосредан резултат: Међу-православна припремна комисија изјавила је жељу „да Прва пред-саборска свеправославна конференција предузме ревизију Каталога тема Светога и великог сабора, састављеног на Првој свеправославној конференцији на Родосу (1961)”. Шта може да означава та „ревизија” у часу кад је Припремна комисија већ отишла напред и формулисала „јединствено православно гледиште” о основним темама Сабора, није јасно. У сваком случају, могућности прекида припрема или пак корените ревизије претпоставки сабора не изгледа да постоји. Напротив, једне швајцарске новине, на основу обавештења својих дописника, наводе као време сазива Сабора годину 1973, а као место — Александрију.

Основно богословско питање, које остаје без одговора, и поред поодмакле припреме Сабора, јесте следеће: зашто сада и из којег главног разлога да се сазива Велики сабор православног црква? Каталог тема не допушта нам да претпоставимо други разлог сем жеље да се тачније формулишу одређене догматске теме које су „теологумена” (а јављају се као строго теоријски проблеми без икакве везе са духовним искуством и духовним животом пуноће Цркве) и да се реше поједина питања црквеног поретка. Да ли, међутим, ови разлози оправдавају сазивање васељенског сабора? Који разлози треба да се заједно јаве да би се сазвао један васељенски сабор? Зар су само историјске прилике и стицаји околности били разлог за одлагање сазива васељенског сабора ево већ у току читавих дванаест столећа? Еда ли је тек случајна појава што источне цркве не одржаше ниједан васељенски сабор после раскола између Истока и Запада, док је Римокатоличка црква сазвала за ових двадесет векова готово двоструки број својих „васељенских” сабора. Ова питања се односе на подручје темељних богословских претпоставки за сазив сабора, на подручје једне „теологије сабора”, која је, изгледа, била игнорисана у току досадање припреме. Штавише, рекло би се да суштински нису узети у обзир не само богословски, него ни историјски предуслови за сазив Сабора. Проблем политичке окованости националних црква и последица које ова окованост и спутаност има на подручју православне дијаспоре, као и у јерархијској структури васељенског јединства Православља представља огроман и изузетно критичан проблем, проблем еклисиолошког идентитета Православља. Али, то није једина историјска компликација с озбиљним богословским последицама. Могло би се указати и на једну другу огромну област проблема: на историјско присуство римокатолицизма и протестантизма, на присуство које се на изненађујући начин игнорише у читавој проблематици припрема Сабора. Је ли могуће да први васељенски сабор после раскола (1054) и после реформације (1517) превиди ова два централна догађаја црквене повеснице? Римокатолицизам и протестантизам нису још просуђивани од стране васељенског сабора, а међутим су у исто време њихови утицаји на православно богословље, као и на организационе структуре живота православног црква, огромни, особито од 16. века наовамо. И сада, кад треба да се сазове један Велики сабор, зар да се превиде и пренебрегну ови за хришћанску свест потресни

изазови, да би се дало првенство проблему календара и брачним сметњама?

Али, толико је мноштво питања која намеће одлука о сазиву и Каталог тема будућег сабора да би требало написати један систематски рад само ради набрајања и пописивања тих питања, да и не говоримо о другоме. На ограниченем простору којим овде располажемо биће можда најпрактичније и најкорисније да се латимо тек једног кратког и неизбежног новинског набрајања онога што је најглавније:

1. Који су то критеријуми помоћу којих данас одређујемо „православност” појединих аутокефалних цркава, па према томе и општега сабора који треба да сачињавају? Ако ти критеријуми нису друго до само једно рационалистичко историјско разумевање „апостолског прејемства” епископа, онда проблем остаје нерешен, будући да такво прејемство поседују и римокатолички епископи. А ако се томе дода и једно идеолошко схватање о „правилности догме”, онда се рађа питање ко одређује ту правилност. Па зар ће специфична разлика између једног православног и једнога римокатоличког сабора остати проблем идеолошких препирки око слова догматске формулације?

Ако прихватимо еклисиолошке поставке отаца трију првих векова (а нарочито Игнатија, Киријана и Иринеја), онда Православље представља за нас веру католичанске Цркве, Цркве саборне, свеопште, васељенске свецеле (католичанске или саборне, или васељенске, не у географском смислу, но у смислу целине или свеукупности истине и живота, за разлику од делимичне истине, од „избора” једног дела, тј. од јереси). Католичанска црква је критеријум Православља, а није православље критеријум католичанске Цркве (в. проф. Јован Зизиула, **Јединство Цркве у божанској евхаристији и у епископу у првим трима вековима**, на грчком Атина, 1965. стр. 88-148). У нашем случају то значи: да би један општи сабор посебних аутокефалних цркава био православан, није довољна тек само идеолошка истоветност теоријског схватања, која се као „православна” издвајају од супротних им „јеретичких” схватања. Разлика између Православља и јереси, па и раскола, није разлика у теоријским формулацијама или у обредним прописима, већ разлика, између целине и дела. Епископи појединачних помесних цркава могу сачињавати васељенски сабор (ако и јесу увелико малобројнији од схизматичких и јеретичких епископа) и формулисати православну истину када сваки од њих представља Цркву „по свему католичанску”, „целину” вере и живота, као и многовековног јединства Апостолског предања, односно када представља католичност спасења, његову свеопштост и свеукупност — „васцелога Христа”. Васељенскост или икүменичност, према томе, не састоји се у узајамном допуњавању делова нити у некој демократској већини гласова, него у сусрету помесних цркава на истом месту, „у мишљењу Исуса Христа” (Игнатије, Ефесцима 3,2).

Ова свест о католицитету (саборности, свеопштости, свеобухватности) не показује се ни у темама ни у припремним рефератима за будући сабор. Нема знакова да се сазивањем сабора кроз појединачне теме упире поглед на „целину” спасења човека и света, на католичност истине, но се гледа на сређивање специјалних проблема који занимају неке помесне цркве — не пуноћу тих цркава, штавише, већ

само стручњаке, „теологе“ (у техничком значењу што га данас има тај термин). Саборска проблематика је све одломак до одломка, а целине нигде. Менталитет или начин мишљења који се испољио у досадањој припреми типично је „вероисповедни“, или „конфесионални“ — и то у протестанском смислу „вероисповести“ или „конфесије“, где она означаје идеолошку различитост и самосвојност једнога дела Цркве — и замишља Православље као посебан део целокупне Цркве. Такав пак сабор већ се сам од себе одрекао свога православног карактера с обзиром да делатно и на делу (титule су на овом пољу без значаја) пориче суштаствену католичност и икуменичност (саборност и васељенскост) која је критеријум Православља.

2. Које ће то богословље данас изразити католичност (саборност) Православља? Највећи део данашњих православних епископа и богослова поседује једно „академско“ богословско образовање, — међутим, та врста богословља, „академска теологија“, непозната је православној Предању: радио ју је и наметнуо Запад, поглавито кроз реформацију и противреформацију. Академско богословље је аргументирано конфесионално, вероисповедно, а изражава се једним појмовним језиком, језиком који исцрпљује истину у формулацији и умртвљује сваку могућност опитног учешћа у ономе што се говори, језиком, дакле, који просто напомиње идеолошке разлике. Томе насупрот, црквено богословље је одувек било израз живота и опита Цркве, те се зато свагда и изражавало „апофатичким“ језиком, усаглашеним са језиком богослужења и икона, — а то је говор у којем се појмови самооповргавају и поништавају да би било могућно њихово превазилажење, да би се постигло суделовање у истини не само за мисао већ и за читавог човека. Догмати нису теоријска и апстрактна „начела“ или „убеђења“ једнога идеолошкога веровања; они су међе, границе опита Цркве, они су пријављивање њеног живота и етоса.

Мора се, нажалост, признати да објективистичко и идеолошко схватање догмата, апсолутно господари у проблематици коју изражавају „теолошке“ теме садржане у Каталогу тема будућег сабора. За састављаче тога Каталога не поставља се питање како формулисати (односно пројавити, изразити, обелоданити) истину Цркве, саборну, католичанску, истину спасења, него како попунити теоријске празнине у једном догматском „систему“ којем треба допуна. Догматске теме по којима сабор треба да расправља не постављају се у поље живота Православне Цркве; то су псевдопроблеми, типично западнога рационалистичког менталитета, без егзистенцијалне садржине, без и најсићушнијег трага њиховог повезивања са духовним животом и са жељу данашњег човека за спасењем. Текстови дотичних реферата Припремне комисије подражавају уз запањујућу верност изворнику, начин изражавања и формулисања из западних — конфесионалних догматских приручника. Тако, примера ради, објективистички замишљено „опредељење појма и граница Светога предања“ јесте проблем неприхватљив са православног становишта, проблем који и не постоји у Православној цркви, будући да предање није ништа друго до живот и лично учешће у многовековном духовном опиту, а нити живот нити искуство не могу се неутрализовати и сатерати у објективне појмовне одредбе. Конкретни облици Предања — уметност, богослужбе, народна побожност — представљају, кад, разуме се,

„служе” или „функционишу” у Цркви, динамична пројављивања живота; а кад не „раде”, не „функционишу”, тада никакво одређење њиховог „појма” и њиховог распрострањања” не може да их оживи. Подједнако као и ово, за православнога хришћанина је непојмљиво и само постављање проблема о којем би такође ваљало да расправи Сабор, наиме, „о изворима Божанског откривења”. Јер, не постоје два извора откривења, Свето писмо и Предање, сем једино за западњаке, који осећају потребу за објективно одређеним „изворима” и „ауторитетима” не би ли помоћу њих поткрепили и подупрли једно веровање идеолошког карактера. За православне, пак, извор живе вере јесте једино Црква, која рађа Свето писмо и Свето предање у једном јединственом и многовековном истраживању тајне ваплоћења Божјега и обожења човековога. „Богонадахнутост” Светога писма и ауторитета старозаветних књига које се читају у цркви такође је типично протестански проблем, у истом безизлазном сплету покушаја и напора да се објективно — рационалистички учврсти „ауторитет” Светога писма.

И ето, рађа се питање: с таквом проблематиком, таквим менталитетом и таквим језиком, по чему ће се православни сабор разликовати од римокатоличког сабора или пак од каквог протестантског богословског конгреса? Просто по теоријским „ставовима”? Па зашто и у чему су онда потребни епископи на таквом једном сабору, кад већ данас ионако најугледнија и најауторитативнија гледишта по теоријским питањима припадају универзитетским професорима? Најзад, недавни Други ватикански сабор и велики конгрес Светског савета цркава имадоше извесног одјека, нипошто безначајнога у животу западних цркава. А Православни сабор зар нема других амбиција сем да реши недоумице стручњака? Које и какво сведочанство живота и спасења има да пружи савременоме свету Православни сабор, изражавајући динамички истину једнога, светога, саборнога (католичанскога) и апостолскога Предања?

3. Први пут у својој историји источне православне цркве данас више не представљају један духовни и културни простор одвојен од Запада. Чак ни у такозваним православним земљама Црква данас није више чинилац који обликује оквире културног живота. Ми православни смо коначно расејани по културном простору Запада и принуђени смо да живимо начином живота што нам га намеће технологија. Кроз читава столећа раскол између Запада и Истока није представљао просто-напросто теоријске несугласице и обредне разлике, већ две различите културе, тј. два различита начина живота, мишљења, изражавања, употребе света, уз овоплоћено испољавање те разлике у архитектури, сликарству, богослужењу, у богословској формулацији, народном етосу, па чак и у привреди и политици. А у основи разлике бејашу две теологије, две различите варијанте истине црквене. Данас, међутим, ова разлика је стварно исчезла. Не постоји више други до само један једини начин живота и културног изражавања и на Истоку и на Западу; онај што га намеће технологија. Оно што се није постигло помоћу многовековне „франкократије”, унионистичких лажних сабора, мисионарских војски и уније — заробљавање „изнутра” православнога Истока од стране латинског Запада, постало је стварност с појавом технологије. Јер, опште је место да начин живота обликован технологијом представља органски плод западне теоло-

гије и претпоставља основна начела западне религиозности: схватање човека као индивидуе, јединке, са рационално усклађеним правима и обавезама, превласт разума над личним односом, потчињавање природе индивидуалној потреби и жељи, а одатле, следствено, „изгнање” Бога у пространства неприступачна за искуство, одвајање религије од живота и њено ограничавање на алегорије. А ова основна начела западне религиозности — теоријска, али и практична — чине, зацело, сушту противност, антиподе, наспрам православне догме и православног морала и сажимају у себи битни садржај јеретичког застрањења западњака од истине католичанске Цркве, што је и проузроковало најтрагичнију раздеобу у историји.

Тема је опсежна. Нека ми стога буде дозвољено да се овде не расплињујем, већ да упутим читаоца на једно недавно обухватније развијање ове теме у књизи „Православље и Запад — богословље у Грчкој цркви” (на грчком, издање „Атина”, Атина 1972). Само бих једно хтео да поновим у виду извлачења закључака: уколико је православно верник човек данашњице и учествује у животним условима што му их намеће технологија, утолико је приморан да се држи онога животнога става према свету и према историји који је уобличио религиозност Запада. На тај начин се његова православност, изгледа, ограничава на подручје некакве просто идеолошке и сентименталне наклоности, а истина православних догмата остаје теоријска формулација без крви и меса, сасвим одсечена од свакодневног живљења. Све ово ипак не значи да се Православље налази у отпору према развоју технике и да се оно мора поистоветити с пољопривредним обликом живота. Значи само то и тек толико да овај конкретни, данашњи облик западне технологије намеће један начин живота који укида предуслове потребне за доживљавање православног црквеног догмата и етоса, за живљење њима и у њима: укида првенство личног односа и општења, личне употребе света.

Коју ће, дакле, практичну (а не теоријску и бестелесну) православно самосвест представљати данас Велики сабор источних цркава? Какав ће садржај имати његове одлуке — да ли садржај живота и црквенога духовног искуства? Сам каталог његових тема и њихова прва разрада јасно и очевидно откривају да је источно Православље изнутра освојила западна теологија, западни начин мишљења и западна религиозност. Најистакнутији црквени вођи Правослаља већ су у више махова изјавили и прокламовали да нас више ништа битно не дели од Запада и да је, просто и једино, дуг љубави да се цркве сједине. Московска патријаршија је већ дала путир са причешћем римокатолицима. На којој ће се, дакле, специфичној разлици заснивати сазив једног „православног” сабора? Какво богословље, активирано од народног живота по вери, какав **морал**, какав **начин живота** представља данас Православље усред свецело западног, технократског света. Како се заступа и како се пројављује тај етос? Какве последице оставља разлика у догматима на побожност једног православца, једног римокатолика и једног протестанта, или, штавише, на проповед, на црквену уметност, на црквену управу? Проповед је, рекло би се, у свеопштим размерама потпала под власт „практичности” западног пијетизма и не разликује се у суштини (а каткад ни изражајно) од уобичајеног моралисања на пољу друштвене конвенционалности. Црквена уметност је престала да изражава етос Цркве, те

просто служи за покривање простора нечим и у украсне сврхе. Представници Цркве као да и не наслућују више разлику између једне бетонске зградурине и једне византијске грађевине, нити разумевају колика провалија зјапи између украсних електричних кандила на једној и уља и свеће на другој страни. Црквена управа се све већма организује бирократски; по функционисању читавог њеног механизма, она се већ не разликује од министарстава и јавних установа. Црквена администрација се неизбежно уклапа у целокупни систем државне машине: како у источном тако и у западном блоку држава се неприкривено меша у црквене послове . . .

Све ово значи да дух „овога века“ господствује у животу наших цркава. Стога је збиља огромно питање како је могуће да уз такве предиспозиције сазивамо данас Велики сабор. На којем основу и на којем црквеном опиту као нужној претпоставци ће се заснивати један такав сабор и каква ли ће то католичанска — саборно-васељенска — свест сачињава меру и мерило његових одлука?

4. И још једна последња група питања допуниће, може бити, овај кратак преглед и нацрт проблема што их износи на видело дана решење о сазивању Великога православног сабора. Саборски догађај ће, без сумње, веома оштро поставити проблем „почасног првенства“ међу православним црквама. Познато је, наиме, да су словенске цркве почеле отворено, теоријски, али и практично, да доводе у сумњу, па и да оспоравају, почасно првенство грчке Цариградске патријаршије, тј. њен васељенски карактер, њену улогу у својству видљивога средишта васељенског јединства Православља. Да трагамо за политичким или народносним („филетским“) мотивима што изазваше то и такво оспоравање, те да их испитујемо и изучавамо, није задатак овог нашег, искључиво богословског, излагања. Не можемо, међутим, пренебрегнути нити занемарити темељне еклисиолошке проблеме који се постављају оспоравањем цариградског првенства.

Проблеми почињу од једне једноставне констатације: зашто да припада Цариграду а не Москви почасно првенство и одговорност представљања православних цркава пред разним вероисповестима и пред светом? Важе ли у свему томе мерила бројне надмоћности и светске моћи или критеријуми древности и историјских титула, или уважање према „тајни једне харизматичке географије“, како то вели Оливер Клеман, при чему би Цариград чувао првенство „отсутнога, одоцислога и бездејственога“ Рима? Беху ли богословске природе или су били само историјско-допунски условљени разлози који кроз векове даваху почасну предност Цариграду? И да ли је Цариградско првенство обавезно скопчано са конкретним земљописним простором старе византијске престонице, а данашњег Истанбула? Шта ће се збити у случају да Турци удаље Патријаршију из Константинова града? Да ли духовно (а не племенско и националистичко) јелинство представља и сачињава битно јемство католичанствености (саборности), и непатворености, и историјскога јединства Православља?

И још: које, какве и колике надлежности ће Православне цркве признати видљивоме центру свог васељенског јединства? На које ће све начине тај видљиви центар бити представник живота и мишљења појединачно узетих цркава? Где су границе независности аутокефалних православних цркава, а особито у погледу односа са инославнима, одржавања аутономних егзархата у пределима такозваног „расе-

јања” (дијаспоре, емиграције) и прилагођавања канона месним условима сваке поједине цркве?

Свако од горњих питања представља један или више теолошких проблема, који изискују студиозно проучавање, и то непристрасно, слободно од различитих циљева и задњих намера, односно истински црквено суочавање са стварима. Не буде ли сабору претходило систематско студирање и обрађивање ових проблема, па можда и једна начелна сагласност у гледиштима аутокефалних цркава по свему томе, тада не постоји тле на којем би се утемељио и учврстио смели подухват сазивања сабора. У таквом случају сабор ће се претворити у бојно поље, у поприште етничког антагонизма и политичких рова рења, а васељенско јединство Православља доспеће у крајњу опасност.

Нажалост и на несрећу, на овоме пољу међуправославних односа доспели смо дотле да се оно сматра искључиво пољем црквене политике, а не богословске проблематике. То значи да се првенство не даје истини Цркве и претпоставкама за изворност и непатвореност црквеног живота, него људским циљевима и недалековидим световним тежњама. Не само евентуални сабор, но и учестале неочекиване и врло озбиљне кризе у међуправославним односима, затичу нас богословски неспремне.

Могло би се предложити да православни богословски факултети постану средишта за изучавање и систематску обраду ових непосредних и животних богословских проблема, по којима се данас оцењује самосвест и идентитет Православља; сама еклисиолошка ипостас наших цркава. Могло би се предложити да програмирају дисертације и специјалне монографије, да се академско истраживање повеже са овим озбиљним питањима васељенскога Православља. Али нису предлози нити идеје оно што недостаје. Наиме, да би постојало једно живо богословље, на академском или било којем другом нивоу, способно да пророчки будно бди на међи непосредних историјских проблема, потребни су предуслови, а они се не дају обезбедити помоћу позива, подстицаја и жеља. Од позива и новинарских кампања не рађају се живописци, нити црквени песници и химнографи, нити се из њих надахњују богослови који би били кадри осветлити проблеме живота и истине. У међуправославним односима задржаће првенство политички циљеви и рачунице све дотле док и у црквеној беседи буде царовало конвенционално моралисање, у црквеној уметности мртво подражавање, у богослужењу — карактер пасивног гледања и слушања. Није могуће да васељенско јединство Православља „проради” или почне „функционисати” независно од осталих животних служби или „функција” црквеног тела.

На овом истом подручју богатних служби или харизматичких функција ваља судити и о проблему видљивога средишта васељенскога православног јединства, одговорности тога средишта и његовога првенства у представљању тога јединства. Одговорности и првенство нису резултат аспирација, тежњи, тражења за себе, већ органски и непобитно припадају чиниоцу који осигурава католичност и икуменичност — саборност и васељенскост — Православља на конкретну историјску димензију. А тај чинилац није какав географски, нити пак типично историјски чинилац: то је јединство као животни став и као могућност пројављивања истине, јединство као харизма,

као благодатни дар, а не — забога не! — као племенско својство грчког народа или као националистичко хвалисање.

Јелинство, или да кажемо, грчко обележје сачињавало је историјско тело Православља, његову плот; сачињавало је конкретни облик богословскога говора и у писменим, и у оделотвореним, и у ликовним пројавама његовим. Повод за то не беше случајан — као што за члана Цркве није случајност оваплоћење Бога у конкретним историјским оквирима Израиља. Постоји, наиме, једна историјска могућност дарована грчком племену, која га одликује кроз читав ток његова историјског пута и сачињава једно многовековно јединство појединих фаза његовог културног развика — од предсократоваца и Платона па до византијских отаца и до иконописаца и народних неимара из доба турске владавине. Та могућност којом се одликује јелинизам изражава се кроз један животни став; у основи својој то је теолошки став, то је начин да се превазиђе ограничавање истине на појмове и шематске аналогije, то је превазилажење слова и идола како чулних тако умствених; напослетку, то је начин да се наговести оно што је „изнад суштине”. Историјска могућност, подарена Јелинству, бејаше вазда ова: да указује на делимични карактер истине, односно да формулише истину на начин који допушта делимично и лично прилажење њој, с оне стране или изнад неизбежне предметности суштаства, супстанције, било као колективне категорије било као дефиниције. Грчка реч, писана или ликовно дата, свагда је била позив на динамично учествовање у истини, и никада није исцрпљивала истину у објективним границама формулација. Стога и бејаше свагда саборна и васељенска та јелинска реч, било да изражаваше древну мудрост, било пак хришћанско открочење. Јер католичност, саборност, јесте један став према истини, један начин изражавања који омогућује да васцели човек, а не само мисао или осећање, искуси истину.

Сходно томе, докле Грчка патријаршија, налазила се она у Цариграду или где му је драго другде, чува и оваплоћује у себи јелинску католичност или саборност, дотле је она, сама собом и ван сваког оспоравања, видљиво средиште васељенскога јединства Православља и поседује првенство међу православним црквама, јер сачињава јемство католичанствености и икуменичности Православља. Ако ли се пак она тога одрекне, те одбаци ову своју суштинску историјску повластицу за љубав политичких, националистичких и племенских („филетистичких”) циљева (као што је то учинила Јеладска црква — црква Краљевине Грчке — прогласивши се „аутокефалном” године 1833), тада никакве историјске титуле и никакве догматске активности неће бити довољне ни кадре да јој обезбеде једно почасно првенство, које ће у овоме случају бити празно и безсадржајно.

На простору Јеладске цркве свест о саборности, и васељенскости је, како изгледа, коначно, завршена и неповратно изгубљена, готову у оквирима позападњаченога академског богословља, и поред веома широке унутрашње потрошње парола о „грчкохришћанској култури”. Које су те теолошке снаге које ће оживотворити и оваплотити историјску улогу грчке Цариградске патријаршије? Питање има озбиљне последице за свеколико Православље, за васељенско Православље, и одговорност јеладског богословља за то питање јесте велика.

Питања и проблеми што искрсавају из решења да се сазове Велики сабор православних цркава нису исцрпљени овим што горе изложисмо. Но и ово само могло би се можда сажети у још један позив и призив, искрен и болан (од стране једног обичног мирјанина и „незналице у речима”), који упућујемо епископима Православне цркве: да се по сваку цену отклони сазивање сабора у непосредној будућности.

Summary

Christo Yanaras

THE GREAT ORTHODOX COUNCIL IN PREPARATION

The author is searching for the ecclesiological criteria for the impending Great Council. The Catalogue of themes that should be solved at the Council is enormous. The Fathers gathered at the Ecumenical Council could not escape to consider theologically the Roman Catholic and Protestant communities, since the Papacy and Reformation have never been discussed at an Orthodox Ecumenical Council.

Another challenge to the future Council is the need to overcome the self-sufficiency of the autocephalous churches within the Orthodox Catholic Church. The first three centuries ecclesiology (that of Ignatius, Cyprian and Irenaeus) asserts that orthodoxy is the faith of the **Catholic Church**. Catholicity, meaning here not geographical extension, but the totality of truth and life, in contradistinction from partial truth or heresy. The Catholic Church by herself is the criterion of Orthodoxy and not the other way round. The difference between Orthodoxy and heresy is not merely the difference in theoretical formulations or ritual customs, but it is the difference between the whole and a part. Ecumenicity, also, does not consist in mutual complementing of different constitutive parts, nor in any democratic way of voting, but in the »coinciding« of all local churches, in the »manner of thinking of Jesus Christ«.

The author does not find this patristic understanding of Catholicity neither in the themes nor in the preparatory papers for the future Council. The vision of the whole Catholic truth is rather lacking, but instead there is an emphasis on specific problems which may be of an interest for some individual autocephalous churches, or for some theological experts. Many have succumbed to a »confessional« mentality by envisaging the Orthodox Church as a part of the Christendom. This mentality is a product of the Western »academic« theology, imported to the Orthodox East. The conceptual theology of the West is exhausting itself by the very verbal formulation; contrary to this there is the Orthodox theologizing as expression of the Church's life and experience, which was, therefore, expressed by the »apophatic« language. By this apophatic method the concepts are overcome in order that the whole man could participate in the Truth, not only his mind. Dogmas are not abstract »principles« or »convictions« of the given ideological or confessional belief, but they are the very limits of Church's experience; they are the manifestation of her life and ethos.

The author complains that objectivistic and ideological understanding of the dogmas is prevailing in the themes as contained in the Catalogue of the future Council. He sees in the modern Western technology the threat for the Orthodox personalistic way of living in the world. The Church becomes more and more bureaucratic. The Council will have to deal with the thorny problem of the »primacy in honour«, or in other words, with the extension of independence of each autocephalous Church in relation to Constantinople, to diaspora and relationships with the Heterodox. There is also the problem of the perennial value of Hellenic expression of Orthodoxy.

The author is of the opinion that the planned Council should be postponed.