

Јован Д. Зизиулас

Евхаристијски поглед на свет

Православно предање је у суштини својој литургијско. Јер у Православљу „Црква живи у Евхаристији и кроз Евхаристију”, и конкретна форма Цркве јесте храм, у коме се служи св. Евхаристија и којем је због тога православни народ дао њезино име, назвавши храм *црквом*. Уствари, целокупни свет — космос јесте једна литургија, „космичка литургија”, која целокупну творевину „уноси” („анафери” — анафора) пред престо Божји. Зато је и Православна теологија уствари доксологија (славослов) Богу, тј. један литургијски, евхаристијски израз. Она је евхаристијска теологија.

Али шта то све има да значи за човека наше епохе? Данашњи поглед на свет и живот у односу на византијски толико је промењен, и под притиском новијих философских, научних, социјалних и других развоја толико се мења, да се човек данас пита: шта има њему да пружи Православни литургијски живот?

Ово питање добија размер агоније када се има у виду да савремени човек пролази кроз једну озбиљну кризу у својим односима са Црквом. Западна цивилизација, која је отхрањена на идеалима Хришћанства, нагло се дехришћанизује, а Црква, која још говори језиком прошлости и бави се проблемима минулог доба, све мање интересује савременог човека. Западни хришћански свет постаје већ свестан проблема секуларизације у свој његовој озбиљности. Али могућности којима располаже његово (западно) предање, једно предање које живи под бременом дихотомије, дељења и цепања света на „свето” и „световно”, одводе га само у још више проблема а у мање решења.

У таквој ситуацији Православни литургијски живот стоји пред нама као једно сведочанство које пружа наду. Јер Православни евхаристијски поглед на свет и на историју, који се садржи у Православном литургијском животу, а због неимања литургијског васпитања није нажалост схваћен ни од стране самих православних, то је поглед који не дели судбину философских и теолошких система, који су, због негирања истих од стране модерне мисли, довели до кризе у односима између теологије и живота. Православни литургијски

(Превод с грчког, из »Хришћанског Симпозијума«, I, стр. 183—190; изд. »Естиа«, Атина 1967)

живот има један посебан поглед на свет и на сву творевину Божју, и преношење тог погледа у савремени живот је и могуће и неопходно. Он има такође и једно такво схватање о човеку које је особито потребно данас. Он, на крају, садржи у себи и једно тумачење историје и њених проблема, моралног живота и његових могућности, које би тумачење требало можда са посебним нагласком да буде истакнуто у наше време.

Али како ми замишљамо св. Евхаристију када говоримо о једном „евхаристијском погледу на свет“? Одговор на ово питање од првостепене је важности, јер појам Евхаристије је често веома погрешно схваћен и шта више изопачен, нарочито од времена Схоластике. Да би употребили тај појам са његовим древним светоотачким православним садржајем, потребно ће бити претходно изнети извесна основна разјашњења.

Евхаристија је у нашој свести везана са једним испољавањем пијетизма, који Евхаристију посматра као *објекат*, као *ствар* и као *средство* манифестовања наше побожности, или као услугу нашем спасењу. Међутим, древно схватање о св. Евхаристији видело је у њој не само и не пре свега ствар, него *акт* и *радњу* („праксис“), црквену богослужбену радњу, *литургију*, како то карактеристично показује сам православни назив њен („лит-ургија“ = опште и јавно народно дело). И то акт и радњу *црквеног скупа* („синаксис“-а), тј. општу католичанску пројаву и манифестацију *целокупне Цркве*, а не само као вертикалну везу сваког појединца са Богом. Карактеристично је да Исток, који се и несвесно држи овог старог схватања, никада није дошао на мисао да уведе индивидуалне литургије, нити поклањање и сазерцавање Часних Дарова у смислу истицања ових као предмета обожавања и клањања. Света Евхаристија је у основи нешто што *се догађа*, једно *дело* (праксис), и то не сваког појединца него *целе Цркве*.

Исто тако ми често сматрамо Евхаристију као једну св. тајну између других, између седам св. тајни на пример. Међутим древна Црква није имала ово доцније схватање о „тајнама“, него о *једној* и *јединој* тајни, „тајни Христа“, како се она назива у Светом Писму (Еф. 3,3; Кол. 4,3). Евхаристија се да замислити једино христолошки, она је тело Христово, она је сам Христос — свецели Христос. Не треба дакле да гледамо на св. Евхаристију само као на једно средство благодати, благодати апстраховане и независне од Христологије, него као на самога Христа који спасава човека и свет, који измирује у Себи нас са Богом. Отуда, сви они проблеми којима се толико много бавио западни Средњи век, као што су проблеми о *елементима* Евхаристије, о реалном или нереалном присуству Христа, о трансубстанцијацији итд., сви ти проблеми нас просто напросто враћају на схватање Евхаристије као једне ствари, као објекта. Основна међутим карактеристика св. Евхаристије лежи у томе да је она црквени скуп (синаксис) и црквени акт (праксис), и што се у њој и кроз њу сагледава и рекапитулира и доживљава *целокупна тајна Христова* — спасење света.

Ако са оваквим предусловима приступимо св. Евхаристији, онда смо дужни да је посматрамо не као једно голо и засебно (аутономно) учење о тајнама, него као *конкретну Литургију*, као што се она

врши у православном храму. Тада ће се тек открити пред нама онај посебни поглед на свет и историју којег Православље садржи у овој својој најаутентичнијој пројави и манифестацији.

Света Литургија је најпозитивније и *на делу* (у „пракси“) показано прихватање света и све твари. Ако се монаштво, — као поступак а не и као поглед на свет и као лични доживљај, — карактерише кретањем у правцу изван света (мислим на просторно бекство од света), Литургија се карактерише кретањем у супротном правцу. Сваки верник који долази на Литургију доноси са собом — и то на најреалистичнији начин — свет. Не доноси само себе, са својим слабостима и страстима. Доноси и сав свој однос према физичком свету, према целокупној творевини. У старој Цркви, а и данас тамо где још светоотачка наслеђена побожност није замењена једном другом тобож „свесном“ побожношћу, верници не иду сами у цркву, него заједно са њима иду и дарови творевине Божје: хлеб, вино, уље. И ови дарови — обратите пажњу колико је и то карактеристично — у литургијској процесији и свечаној паради преносе се да би били предани у руке епископа који стоји на улазу, тј. на царским дверима (а то и јесте данашњи „велики вход“ на Литургији), и који ће затим да их „узнесе“ пред престо Божји као Евхаристију. Очекивало би се да верници, долазећи у храм, забораве своје житејске потребе, међутим св. Литургија их позива да их ту донесу и да се моле: „За благ и добар ваздух и ветрове, за изобиље плодова земаљских. . . за оне који плове и путују, за болеснике. . .“, итд. Ова велика богослужбена радња, о коју се неке „благочестиве“ душе саблажњавају (као што се, за чудо, саблажњавају и због проношења таса кроз цркву, иако је то једна црквена манифестација истога евхаристичког духа), јесте један богослужбени акт који нам открива да се на св. Литургији управо свршава једно кретање, једна рекао бих свечана парада, целога света према светој Трапези; и то света какав он јесте и какав ће мало после опет бити када се заврши есхатолошки бљесак и предокушај Раја, и када верни буду позвани да поново „у миру изиђу“ у свет.

Ово искуство и доживљај кретања целокупног људског живота ради преношења истога у литургијски простор, не представља просто само потврду и афирмацију која би превиђала да свет није више „добар веома“, као што га је видео Бог у часу стварања, тј. не представља прелажење преко чињенице преха. Грех је трагични елеменат на који се често повраћа свест и сазнање Цркве на св. Литургији: „Нико није достојан од оних који су везани телесним похотама и сластима да приђе, или да се приближи, или да служи Теби, Царе славе“. „Али ипак. . .“ грех за св. Литургију није оно што је он за савремену теологију кризе: агонијски и неразрешиви проблем света. Пропадљивост која прати творевину нити се афирмише нити се негира у Литургији, те зато не треба да се поводимо за том дилемом. Свет који улази у литургијски простор (на св. Литургији) јесте овај пропадљиви свет, и у прихватању тога света унутар храма обавља се његова афирмација, његово признавање и прихватање. Ствар се међутим не зауставља само на томе. Јер тај свет улази овде, у храм, баш зато да не остане онакав какав је. Литургија је „лек бесмртности“, по речи св. Игњатија, и то баш зато што својим прихватањем и признавањем (афирмацијом) света, она уствари стоји против његове пропадљивости.

Она свет освећује и „уноси“ га Творцу као праву, аутентичну творевину: „Твоје од твојих, Теби приносимо ради свих и за све”.

Ово прихватање света од стране св. Литургије указује на то да за евхаристијски поглед на твар, свет никада није престао да буде свет *Божји*, и да грех и распаљивост нису створили једног „туђег Бога” Маркионовог и Харнаковог. И још се указује на то да све што ми јесмо и што творимо и што нас занима у овом свету, све то може и треба да прође кроз руке свештенодејствујућег литургоса (свештеника) као принос и „унос” Богу. Али свакако не зато да би остало онако какво јесте. Нити пак да престане да буде оно што по суштини својој јесте. Него зато да би *постало* оно што *стварно јесте* а што грех собом унакажује и квари.

Тај парадокс истовремено и потврдног и одречног става према свету од стране св. Литургије, тојест преображење света које не уништава свет, препород света који не ствара свет *ex nihilo*, обновљење света које не представља обнову из самог почетка, — то уствари и јесте у Евхаристији оно јављање у простору и времену тајне самога Христа, у којем се: стари Адам обнавља али не упропашћује, људска природа бива узета на себе (од Христа) и прихваћена али не и измењена, човек постаје обожен али не престаје да буде човек.

Такво схватање света од стране св. Евхаристије не оставља места за дихотомију (двојење) између природног и натприродног, дихотомију до које је човека довела западна теологија поставивши га у дилему да изабере једно између тога двога. Ова чињеница, мислим, од велике је помоћи када се ради о односу Цркве према човеку наше епохе. Данашњем човеку је тешко, ако не и немогуће, да чини двојење између природног и натприродног. Он већ не може, због новијег научног и философског развоја, да схвати натприродно као нешто „с ону страну” природе. И зато његова хришћанска савест, оптерећена том дихотомијом коју му је оставила у наслеђе западна теологија, нема куда него га одведе било у потпуно одбацивање натприроднога, било у једну дихотомију (цепане) унутар саме његове савести, у једно стање шизофреније, у којем стању он час прихвата натприродно (да не би издао своју веру), час је опет равнодушан према њему (јер му то намеће свакодневни живот). Међутим, за једно литургијско посматрање и доживљавање света не постоји природно и натприродно. Постоји природа и творевина као јединствена реалност, која долази од Бога и која се „уноси” Богу. Постоји потпуни сусрет, *до поистовећења*, небеске и земаљске реалности („Ми који тајанствено представљамо Херувиме и животворној Тројици трисвету песму певамо”). То је сусрет у којем и сам Бог престаје да се замишља као „с ону страну” природе и постаје у лицу Сина Свога „Онај који са Оцем седи горе, и овде је са нама невидљиво присутан”. На тај начин св. Евхаристија пружа могућност избављења човека од једне дихотомије, због које савремени човек долази у опасност да одбаци Бога, јер је његова западна теологија стављала Бога у неку сферу коју човек није више могао да схвати.

Али евхаристијски поглед на свет иде још и даље: у отклањање још једног супротстављања или антитезе, у коју је човека поставила гностички и јелинистички мислећа теологија Запада, а то је антитеза између вечности и времена. Историја и време, који се обично сматрају или као нужно зло, или као „претсобље” вечности, у св. Евахри-

стији се укрштају са вечношћу, која на тај начин престаје да буде нешто што је пре или после времена, и у једном мистичком прожимању прошлости, садашњости и будућности настаје управо она димензија у којој време, као поље остварења предвечног плана Божјег о нашем спасењу, може да нађе своје потпуно прихватање и освећење. Сходно светолитургијским речима: „Сећајући се сада ове спасоносне заповести и свега што се нас ради десило: крста, гроба, тридневног васкрсења, вазнесења на небо, седења с десне стране, и још другог и славног доласка, Твоје од Твојих Теби приносимо ради свих и за све”.

Исто тако, Православни литургијски живот има и један посебан поглед на самог човека, поглед који сусреће савременог човека и његове потребе. Модерни човек, — опет из свог (западног) теолошког предања последњих векова, — вуче за собом агонију дихотомије, тј. подељености човека на душу и тело, на дух и материју, и то на начин који ствара дилему избора између овога двога пошто је чисто духовна област за савременог човека несхватљива. Али у Православном литургијском животу, са његовим толико наглашеним старањем о телу људском и његовим потребама, са материјом која је толико заступљена у њеном дневном реду тако да се не само хлеб и вино истовећују са самим Господом, него и дрво и боје постају као нека оваплоћења Светих (тј. свете иконе), и њихове кости (свите мошти) бивају носиоци и изрази личног освећујућег присуства; у једном таквом литургијском предању, у којем људи учествују у спасењу као *целосни интегрални* људи, а не са затвореним очима по обрасцу западног пијетизма да би тобож тако срели Бога у једном наводно продуховљеном (а уствари само психолошком) односу са Њим, — у једном дакле таквом литургијском предању и опиту у коме је природа људска очувана јединственом, шта би могао савремени човек да нађе као неприхватљиво, он који је одавно престао да мисли на основу платонских и аристотеловских антрополошких категорија (а за то ко би још могао да га осуђује)?

Осим овог очувавања целосности своје, човек у св. Евхаристији налази и једно друго основно својство своје, чији губитак у наше дане ствара стварну кризу у савести и животу његовом. Нагласили смо у почетку, а то треба и увек да подвлачимо и наглашавамо, да св. Евхаристија није простор једног вертикалног сусрета појединца са Богом, него је она изузетно *заједнична* („киноники”, социјална) и *црквена* (еклезиијална) појава и манифестација, а као таква је, макар и формално, очувана баш на Истоку. Вероватно ни у једној другој од својих манифестација осим у Евхаристији хришћани не престају да делују као индивидуе и преображавају се у Цркву. У Евхаристији: молитва, вера, љубав, милостиња, тојест све оно што ван Евхаристије верници чине сваки понаособ, престају да буду *моје* манифестације и претварају се у *наше*, а сав однос човека са Богом постаје однос Бога са својим народом, са својом Црквом. Евхаристија није само заједница („кинонија”) сваког појединца са Христом, него је она особито заједница верних и међусобно. „Не многа тела, него једно тело”, као што примећује св. Јован Златоуст тачно тумачећи апостола Павла. На тај начин, библијска истина да пут ка Богу неизбежно пролази кроз ближњега, особито се доживљава у евхаристијском схватању о човеку.

На овај начин човек престаје да буде индивидуа и бива схватан као *личност*, тојест као реалност која не представља делић једне машине који ће послужити неком циљу, макар тај циљ био и најсветији. Човек није средство за остварење неког циља, него је циљ сам по себи, јер је слика и подобје Божје, и као такав само у заједници с Богом и другима налази своје оправдање.

Данашњи човек живи свакодневно под теретом супротности између јединке и друштва. Његов друштвени живот није *communio* (заједничко општење), него *societas* (друштво), и његово нагло и праведно реаговање на колективизам одводи га у индивидуализам — који, парадоксално, представља предуслов за тај исти колективизам, — јер уствари нема другог избора. Западно хришћанско предање није дало савременом човеку антропологију која би га оправдавала као личност, јер је у Западној Цркви човек увек посматран или под призмом индивидуализма, или под призмом колективизма. Међутим Православна литургија има у основи својој, а и сама води у такву антропологију, у којој се човек не схвата друкче него као „нова твар у Христу”. Православна литургија, која не теологише, нити дефинише, него показује и открива, одговара на питање „шта је човек” указујући на Христа као на човека *par excellence*, тј. као на човека сједињеног с Богом, као на човека обоженог. У заједници „светих” (тј. светих дарова на св. Литургији) који се дају „светима”, стрелица компаса аутоматски указује на „јединог Светог, јединог Господа, Исуса Христа”, Онога у коме човек, сједињен кроз свету заједницу (тј. свето причешће), постаје оно што стварно и јесте: потпуни човек.

Све ово до сада речено представља искуство и доживљај онога који учествује у св. Литургији. Али шта бива када се он „отпусти у миру” из храма и поново се врати у свет? Какав значај може да има за морални и социјални живот света св.Евхаристија?

Ми обично говоримо да кроз свету Евхаристију човек добија натприродне силе које ће га помагати у његовој борби против греха. Али независно од те трансфузије сила, св. Евхаристија као *праксис* (акт и радња) и као *кинонија* (заједница и заједничарење) пружа *моралном* животу један основни допринос: откривање правог смисла моралног живота.

Западна теолошка традиција претворила је етику у систем правила о понашању, и у једну аутономну област теологије. На тај начин су извесне форме моралног понашања уздигнуте до законских одредби, апсолутних и независних од различитих историјских епоха и од различитости самих људи. Али људи су на тај начин претворени у форме које се узајамно копирају, да би онда надаље морално процењивали свет на основу тих својих форми и образаца. У том случају морално понашање добија *законски* (јуридички) карактер и однос човека са Богом постаје *јуридички*, као што га је одувек и схватао Запад.

Насупрот оваквој традицији, православни евхаристијски поглед на свет и на друштво не дозвољава и не подноси аутономију морала, или узвођење истога на степен апсолутних правних одредаба, независних од времена и од разноврсности људских личности. У православној литургијском животу моралност не извире из једног прав-

ничног (јуридичног) односа са Богом, него из једног *преображења* и *обновљења* човека и све твари у Христу, тако да се свака морална наредба схвата као *последица тог сакраменталног* (светотајинског) *преображења*. У једном мистирилошком (светотајинском) погледу на етику и морал, као на пример оном који се среће у посланици Колошанима св. апостола Павла, морално владање се схвата само као наставак и продужење литургијског преображења: „Ако дакле васкрснусте са Христом... умртвите уде своје који су на земљи... свукавши старог човека с делима његовим, и обукавши новог који се обнавља...” (Кол. 3, 1.5.9.10). (Треба приметити овде да изрази: „свући се” и „обући се” уствари су литургијски и везани су за сакраментални акт тајне Крштења, као уосталом и сав речник овога дела ове посланице). Зато света Литургија употребљава само једну врсту речника за морал, а то је: „*освећење* душа и тела наших”, да бисмо тако у заједници са „Пресветом Богородицом... и свима Светима” предали „сами себе и један другог и сав живот свој Христу Богу”. На овај начин св. Евхаристија не пружа свету један систем правила, него једну *освећену заједницу*, један квасац који ће да закваси сву творевину, не наметањем својих етичких наредби, него својим *освећујућим* присуством. Овде се ради о једном присуству *сведочења*, које не веже бремена „тешка за ношење људима” да би их морално везане вукла у спасење, него их позива на слободу деце Божје, позива их у заједницу с Богом која доноси обновљење свету.

Савремени човек изгледа да са негодовањем одбацује моралне законе које му је наметнула традиција једне хришћанске (западне) цивилизације већ дуже векова. Нећемо сада расправљати о узроцима тога стања, него ћемо се ограничити на констатацију да та грађевина, коју смо и ми, под утицајем Запада, са толиким жаром подизали, спајајући једну с другом наше вољене „моралне вредности”, већ се показала за човека као затвор којег се темељи већ љуљају од његовог револта. Бавимо се са западњацима и ми проблемом пада тих вредности и чудимо се зашто наш глас, као хришћана, пада у празно. Прибегавамо рационалистичким и етичким проповедима да бисмо „убедили” свет, и доживљавамо неуспех. Прибегавамо и догматским проповедима и опет нас не слушају. Реч Божја се даје, али свет „је не прима”. Али у својој самокритици ми заборављамо да реч — логос — Хришћанства није обична реч („лексис”), него *личност*; није глас, него живо *присуство*, једно присуство које се особито оваплоћује у Евхаристији, у Евхаристији која је *синаксис* (црквени скуп) и *кинонија* (заједница и заједничарење). Ова „кинонија”, која се преображава да би преобразила, као да не постоји више, јер ју је разбио пијетистички индивидуализам, који је поверовао да му више не треба парохија, тј. евхаристијска општина, да би деловао у свету. Њу као да је заменио наш дидактички рационализам, који верује да је довољно да *говоримо* свету да би га променили. Црква као присуство у свету као да је постала само проповедаоница без Жртвеника, и скуп хришћана без јединства и синаксиса. Ми као да не црпимо етичке заповести из новог живота који окусио и којим се причешћујемо на нашем евхаристијском скупу, а наша заједница изгледа као да је изгубила оно заквасено тесто од Бога производеће киноније (заједнице), која би је заквасила и покренула на морални препород.

Свим овим до сада не настојим да тврдим да ће евхаристијски поглед на наше друштво да реши његове моралне проблеме. Напротив, овде треба нагласити да у једном евхаристијском посматрању света нема места за „опијум“ једног „социјалног Еванђеља“. Земалски рај једног моралног савршеног друштва представља ишчекивање које је породило западни рационализам, а ту ствар евхаристијско сведочење и схватање не може да усвоји. Јер Евхаристија, у својој најунутарњијој природи, садржи једну *есхатолошку димензију*, која ма колико да улази и задире у историју, ипак се не претвара сасвим у историју. Овде је по среди најдраматичније сведочанство о једном сусрету оног есхатолошког са овим светом историје, сусрету савршенога и релативнога унутар људске егзистенције, — овде и сада. То је сведочанство једне етике која није историјска еволуција, него егзистенцијална битка која се добија да би се поново изгубила, док се дефинитивно не добије „у последњи дан“. Овај есхатолошки продор у историју није једна логички и искуствено схватљива еволуција, него је један *вертикални силазак* Духа Светога. Призивањем („*епиклезом*“) Духа Светог, — које призивање (епиклеза) је толико фундаментално и карактеристично за Православље, — „садашњи век“ преображава се у „нову твар“ у Христу. Овај силазак неба на земљу, који чини могућим узношење земље до неба, испуњује земљу светлошћу, и благодаћу, и радошћу, и чини од Литургије један празник, једно свечано славље, са којег се верници враћају у свет радосни и харизматични (обдарени благодаћу). Међутим, изван двери храма увек их очекује битка. До краја времена они ће пролазити свој евхаристијски пут, добијајући у себе само укус оне од Бога происходеће киноније (заједнице), да би је мало после тога помешали у себи са горким укусом зла у свету. Света Евхаристија ће им међутим дати најживљу потврду и јемство Христове победе над ђаволом, али победе која ће на овој земљи бити победа „кенотичка“, победа крсна, победа херојске аскезе (подвижништва), као што ју је схватио и доживео Исток кроз своје монаштво.

На тај начин св. Евхаристија ће увек да отвара пут не ка сањању о једном еволуционом моралном усавршавању света, него ка потреби херојског подвижништва, ка доживљају кенозиса и Крста, у којем доживљају се једино и доживљава у свету победа Васкрсења до краја времена. Истовремено пак она ће да даје свету и предукус есхатолошке стварности, стварности која продире у историју преко евхаристијског скупа и чини могућим у времену и простору наше обожење. Без ове димензије, коју у свет доноси св. Евхаристија, никакви методи мисионарства, никаква генијална дипломатија „дијалога са светом“, и никакав морални систем не могу преобразити у Христу савремени свет.

Криза савременог човека у његовом односу са Христом и немоћ Хришћанства да га сусретне, у великој мери потиче од западне теолошке традиције која му је давана, тј. оне која га је учинила дихотомичним и шизофреничним, која га је поставила у дуалистичке форме, или у придављујуће моралне одредбе, и која му је разбила целосност. Док му је то и такво предање било у прошлости начин његовог мишљења, сада, када се кроз модерну науку и философију развио нови поглед на живот, све те форме пале су, и модерни човек

је остао у дилеми шта да изабере између тих двају антитеза које смо му дали, а ми опет са своје стране, по угледу на Запад, дали смо се и ми у одбрану тих западних форми, што је у резултату и довело до кризе у односима Цркве са светом.

У тој и таквој ситуацији Православље стоји као једно сведочанство. Ако и оно буде настојало да брани те западне форме о којима је реч, онда ће теолошки и оно доживети неуспех. Али Православље стоји пре свега *литургијски* као нада свету, јер се у његовој Евхаристији укидају споменуте дихотомије и човек у св. Евхаристији поново налази своју целовитост, свој интегритет, и своју заједницу — кинонију — са Богом. Ако Православље још и богословски то схвати, онда ће можда благовремено преиспитати себе богословски (тј. ослободити се западних утицаја), и на време предузети практичне мере из свога предања, да би на тај начин спасло себе од секуларизације а свет спасло од његове удаљености од Бога.

Summary

John Zizioulas

EUCCHARISTIC VISION OF THE WORLD

The author of this article is a young Greek Orthodox theologian, who gives here an Orthodox viewpoint concerning the problems of contemporary men, however not on the basis of some theoretical statements or doctrines, but from the very heart of the Orthodox Church: from her cult and Liturgy. The Orthodox Church, her life, her faith, her structure and her theology, appears to the author mainly as the Holy Eucharist, which in itself incarnates the Orthodox vision and experience of God, man and the world. In the Holy Eucharist the mystery of the Incarnate God and our *communion* with Him is actually and factually expressed and contained.

The author states very sternly the tragic situation of the contemporary Western man, for which he declares guilty the Western theology. Pointing out the dangers for the Orthodox coming from imitating the West and its theology, he focused the Orthodox vision of the world and the contemporary man upon the Orthodox Liturgy, celebrated in the Church by the Bishop and the people of God.

Only by proceeding from her Eucharistic event and experience of God and man, the Orthodox Church will be able to meet the contemporary man and offer salvific solutions to his basic and vital problems.