

ШТА ЗАПРАВО ЧИНИМО ДОК ГОВОРИМО О БОГУ?

— ДИСЦИПЛИНА БОГОСЛОВЉА — **

Џон Бер*
 Православна богословска
 Академија Светиої Владимира,
 Њујорк

Апстракт: Аутор описује хришћанску теологију као специфичну дисциплину, будући да „говорење о Богу“, сувројно увреженом схваћању, не сада у исти рани са осталим дисциплинама, појући биологије, иде је сшудирање истовремено говор о феномену живих бића. Аутор позива да пажљивије ирисујимо ирироди богословља. Ово посебно важи ако се има у виду зајвесити о неузимању имена Божијеј узалуд. Теолошки дискурс није само еизејетски и исповедни, нећо и жива и активна реч, која не говори само шта се десило у прошлости, нићи ирешендује да ойише, на објективан и пасиван начин, Боја који је „штамо неће“ и Њећов однос са шворевином. Људске методе (научне анализе, исторјска исшраживања или философске идеје) неадекватне су када је жељени предмет исшраживања Бој, који није подврнути нашим људским, физичким или менталним ојажањима. Он себе ойкрива како и када жели, истћо као што Васкрсли Христос дође и нестане по својој вољи.

Кључне речи: теологија, дисциплина, молитва, линвистика, наука, шумачење, философија

Хришћанска теолошка дисциплина се својим карактеристикама разликује од других дисциплина. Поред тога што смо упознати са познатом тврђом Евагрија Понтијског да „ако си теолог, ти ћеш се и

* jbehr@svots.edu

** Изворник: John Behr, „What are We Doing, Talking About God? The Discipline of Theology“, Aristotle Papanikolaou (ed.), *Thinking Through Faith: New Perspectives From Orthodox Christian Scholars*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2008, стр. 67–86.

молити истински, а ако се истински молиш ти си теолог“,¹ ми и даље тежимо мишљењу да је „теологија“ ништа друго до „говорење о Богу“ – отприлике као када неко ко изучава биологију прича о феномену живота и живим бићима. Већина речника нам за реч „теологија“ нуди дефиницију по којој се та реч састоји од речи θεός (Бог) и λόγος (реч, говор), на тај начин дефинишући ту реч као дисциплину која говори о Богу, Његовом открочењу и Његовом односу са светом. Чак и ако бисмо се позвали на Евагријеву горе поменути тврдњу, ми бисмо је највероватније прихватили као директан савет који би нас позивао на молитвено поштовање у току теолошких расправа. Уствари, ми нисмо ни свесни да је под речју „теологија“ (чак и „молитва“) Евагрије вероватно подразумевао нешто друго а не оно како ми данас доживљавамо теолошку дисциплину, чиме обично превиђамо да се његова употреба речи „теологија“ (и сличних термина) не односи на наше данашње разумевање ове речи. Како год, чињеница да се теолошка дисциплина константно грана (у више теолошких смерова) требало би да нас наведе да ту застанемо и усредсредимо се на саму природу теологије. У случају да озбиљно прихватимо заповест да не узимамо Божије име узалуд, ово застајање постаје обавеза.

У важној и утицајној студији Џорџ Линдбек разликује три приступа за разумевање језика теологије. У првом, научни језик имамо као „предлоге који пружају информације или истините тврдње о објективној реалности“.² Такав језик претпоставља доста од нашег свакодневног разговора, тачније, тако се ми сналазимо. Иако се сада доводи у питање објективност и неутралност научног расправљања, парадигматично стање које је природна наука држала од периода просветитељства је значило да су се и остале науке, укључујући и теологију, асимилирале овом моделу: пасивне и одсечене неоспорне чињенице о стварима „тамо негде“ или у прошлости, потврђене кроз објективне начине.³

Други приступ је оно што Линдбек дефинише као „искуствено изражајни“ приступ, који „гледа на науке као на симболе унутрашњих осећања, ставова или егзистенцијалне оријентације, које не пружају информације и не дају конкретно дефинисан одговор“. По Линдбеку, овај приступ почиње са Шлајермахером (Friedrich Schleiermacher) и на-

1 Евагрије Понтијски, *Полаваља о молитви* 60 (61 у Доброшољубљу).

2 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age* (Philadelphia: Westminster Press 1984), 16.

3 За критику утицаја просветитељства на богословску дисциплину, види А. Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983), поготово прва два поглавља.

ставља се са Рудолфом Отоом (Rudolf Otto), Мирчеом Елијадеом (Mircea Eliade) и другима. Иако тај приступ није нарочито утицао на разне дискурсе православне теологије, било би тешко негирати његов утицај на религиозност многих православних хришћана, укључујући и теологе.

Линдбек је покушао да заобиђе ова два приступа предложивши трећи – разумевање теолошког језика који је он назвао „културолошко-лингвистичко“: у овом случају, теолошке доктрине одређују језик теологије, поготово у молитвама и мољењима. Иако нас ово доста подсећа на Витгенштајново (Ludwig Wittgenstein) учење, Линдбеков „културолошко-лингвистички“ приступ има доста тога што је за похвалу и заиста објашњава начин на који је теолошки језик функционисао у раним вековима хришћанства.⁴

Дакле, колико год ми наивно мислили да су теолошке истине „предлози који пружају информације“ о Богу „тамо негде“ (као да је Он предмет наше истраге и проматрања, да би био описан нашим објективним и генералним речима), рани Оци су знали да Бог „не постоји тамо негде“, поготово ако користимо реч „постоји“ онако како бисмо је користили говорећи о творевини и нама самима. Свети Григорије Палама примећује да Бог „није биће, ако су други бића, док ако је Он биће, други нису бића“, одговорно се позивајући на чињеницу да је Бог творац свега и самим тим не може бити део „бића“ (творевине).⁵ Дакле, не можемо користити реч „постоји“ – мислећи на Бога – на исти начин како је користимо мислећи на нас и целу творевину, чак и ако то чинимо са молитвеним поштовањем. Међутим, онда се можемо запитати, како уопште говоримо „о Богу“? Чак и ако користимо доктринарне чињенице као нешто што „усмерава“ наше теолошке расправе, о чему мислимо да уствари причамо када „причамо теологију“, или шта радимо када „богословствујемо“?

За прве хришћане, теологија није била причање о Богу. Заиста, таква врста дрског нагађања и ароганције у нашим дијалозима (као да ми можемо да погледамо и самим тим се издигнемо изнад Бога како бисмо описали Њега и Његову активност неутралним појмовима) њима би била шокантна, ако би уопште могли и да појме тако нешто. Уместо разговора о Богу, „теологија“ је заправо била потврђивање божанства распетог и Васкрслог Господа Исуса Христа. Као

4 Види: J. Behr, *The Way to Nicaea* (Crestwood, NY: SVS Press 2001) и *The Nicene Faith* (Crestwood, NY: SVS Press 2004); обрати пажњу на анализу Кападокијаца о теолошком језику која је настала у расправи са Евномијем, *The Nicene Faith*, 267–290.

5 Св. Григорије Палама, *Сѣо његесеѣ ѡолавља* 78; за савремени покушај размислања о овим импликацијама, види Jean Luc Marion, *God without Being*, превод Т. А. Carlson (Chicago: Chicago University Press 1991).

што је крајем другог века непознати писац рекао: у Светом Писму и делима многих хришћана „о Христу се говори као о Богу“ (буквално „Христос је богословствован“); и на другом месту: „сви псалми и песме који су писани од стране верних првих векова, говоре о Христу као Речи Божијој, указујући на Њега као на Бога“ (буквално „богословствујући Њега“).⁶ За Свете Оце првих векова, аутори књига Светог Писма (као нпр. Давид) су „теолози“;⁷ такође апостоли, између осталих Павле, „који говори о самом Спаситељу“, су такође „теолози“,⁸ а поготово Јеванђелист Јован Богослов.⁹ Они су теолози у јединственом и непоновљивом смислу, зато што су они говорили о Христу, док они који „богословствују“ Христа то чине на основу написаног од стране ових првих.¹⁰

Неко би можда могао бити и још конкретнији. Од краја другог века, Јованово Јеванђеље је уопште сматрано за најдуховније од свих, стога је Јеванђелист Јован познат у црквеном предању као „Богослов“, назив који је најзад поделио са Св. Григоријем Богословом, а касније и са Св. Симеоном Новим Богословом. Иако се давање овог назива обично оправдава њиховом високом теологијом и њиховим поетичким и снажним писањем, пре ће бити да је разлог да је сваки од њих „богословствовао“ на посебан начин. На пример, Јованово Јеванђеље садржи најјаснију потврду да је Христос „Господ мој и Бог мој (ὁ θεός)“. Св. Григорије је, за разлику од Св. Василија, смело тврдио да иако Свето Писмо не помиње Светог Духа као да је „Бог“, знамо да је „Бог“ Дух, јер га тако Свето Писмо описује, иако не користи конкретан термин θεός. Даље, Св. Симеон користи инверзију библијске тврдње „Бог је светлост“ (1. Јн. 1, 5) када приступа Божанској Светлости, питајући: „Боже мој, да ли си то ти?“ и када чује одговор: „Да, ја сам Бог који је постао човек за твоје добро и види да сам те ја створио, као што видиш, начинићу тебе да постанеш бог.“¹¹ Да бисмо боље разумели нарочиту природу овог теолошког дискурса, морамо детаљније погледати начин на који су први „теолози“ говорили о Христу.

6 Ово налазимо код Јевсевија у *Црквеној историји* 5.28. 4–6.

7 Види: Св. Атанасије, *Прошив незнабожаца* 46.

8 Св. Атанасије, *О Оваплоћењу* 10.

9 Св. Атанасије, *Прошив незнабожаца* 42.

10 Ово је такође било тачно на свој начин, онако како је на грчке песнике гледано у то време; упореди R. Lamberton, *Homer the Theologian* (Berkeley: University of California Press 1986), поготово 22–31.

11 Јн. 20, 28; за друга значења речи ὁ θεός за Христа у Новом Завету, види *Way to Nicaea*, 58–61; за Св. Григорија види *Oration* 31; за Св. Симеона види *Ешичка беседа* 5.13–16.

Теологија као егзегетско исповедање Христа

Очигледна чињеница, коју ретко узимамо у обзир је да, са једним изузетком (изузетак који потврђује правило), имамо апостоле представљене у канонским Јеванђељима као оне који не успевају да разумеју ко је Христос. Једини пут када Петар исповеда да је Исус „Христос, Син Бога Живога“ (Мт. 16, 16) (исповедање које се десило пре Христовог објашњавања да му ваља ићи до Јерусалима и тамо пострадавати, убијен бити и устати), Петар бива назван сатаном због покушаја да стане између Христа и Његовог крста (Мт. 16, 23). Без обзира шта су апостоли чули о Христовом рођењу од Његове Мајке, или о Његовом крштењу од стране других, и било која божанска учења која су апостоли чули директно са Његових усана или чуда која су видели својим очима (чак и Преображење на Тавору) – они су Га ипак оставили за време страдања.

Чак ни празан гроб их није уверио. Када су жене мирносице стигле на гроб тог раног јутра, биле су збуњене не знајући шта да мисле зашто је празан; потребан им је био анђеоло да објасни шта се догодило. Хришћанска вера није базирана на празном гробу, зато што ова „сува чињеница“ захтева објашњење: да није тело можда украдено? Исто важи и за појаве Васкрслог Христа: када се појављује, не само што га ученици не познају него и почињу да му говоре о Христу који је страдао и чији гроб је пронађен празан (Лк. 24, 22–24). Према томе, хришћанска вера се не темељи на појављивањима Васкрслог Господа.

Тек када им распети и васкрснути Христос објашњава Писма, да им покаже како је било неопходно да Он прође кроз страдање да би ушао у Своју славу, тада срца ученика почињу да горе, да би били спремни да Га препознају у ломљењу хлеба (Лк. 24, 28–35). Када је најзад препознат, Он нестаје: „А њима се отворише очи и познаше Га. И Он поста невидљив за њих“ (Лк. 24, 31). У том тренутку, када се ученици коначно сретну са Христом (знајући да је то Он), Он нестаје из њиховог вида.

Према томе, ми смо од самог почетка остављени у ишчекивању Његовог доласка: Онај којег ми раније нисмо могли да схватимо се појављује и нестаје, или тачније нестаје у свом појављивању, стварајући у нама жељу за Његовим доласком – траг Његовог присуства. Као што је блажени Августин рекао, „кроз Њега (Христа) Ти си тражио нас док ми нисмо тражили Тебе, али Ти си тражио нас да бисмо ми почели да тражимо Тебе.“¹² И даље, како је Апостол Павле рекао, ми сада „забора-

12 Бл. Августин, *Исповести* 11.2.4.

вљамо што је за нама и стремимо за оним што је пред нама“, одговарајући на „небеско позивање Божије у Христу Исусу“ (Филипљ. 3, 13–14), знајући да наше „живљење“ није на земљи, него „на небесима“, од куда „ми очекујемо Спаситеља Господа Исуса Христа“ (Филипљ. 3, 20–21).

Од самог почетка, хришћани су очекивали долазак Господњи: не „други долазак“ као нешто различито од „првог доласка“, него једноставно Његов долазак, Његову парусију, Његово присуство. Наш уобичајен говор о „првом доласку“ и „другом доласку“ тежи ка одвајању ова два појма: смештајући први у прошлост, као нешто што се десило у историји записано од стране Јеванђелиста (који тиме постају „историчари“ пре него „јеванђелисти“); и приказујући други као нешто што тек треба да буде откривена есхатолошка драма, са истим Христом у улози (али са другачијом причом него она у којој каже „Сад је суд ове свету“ у Јн. 12, 31). Познајући начин на који су се ученици упознали са Христом, Исус се већ појављује у Јеванђељима као „онај који ће доћи“ (Мт. 11, 3), онај који долази у име Господње (види: Мт. 21, 9; Јн. 12, 13; Пс. 117, 26 LXX). Такође и ми у Никео-цариградском исповедању вере исповедамо да је Он „опет долазећи“ (не да „ће Он опет доћи“, што је најчешћи превод који указује на „други“ долазак).

Кратко освртање на начин на који су ученици упознали Христа мења наш фокус од знања Христа у прошлости на познавање Њега у садашњости и будућности. Сваком од нас се оставља да одговори на Његово питање, „Шта ви кажете ко сам?“ док се у ишчекивању приближавамо сусрету са долазећим Господом, „који ће преобразити наше понижено тело, тако да буде саобразно телу славе Његове“ (Филипљ. 3, 21), и што више сада постајемо Његово тело овде на земљи, да „кад се открије будемо слични Њему“ (1 Јн. 3, 2).

Поред мењања нашег фокуса од прошлости на садашњост и будућност, најважније за наше размишљање о природи теолошког дискурса је да разумемо како су ученици дошли до познања да је Исус Господ, Син Божији. Према томе, ми можемо мисаоно посматрати долазећег Господа на исти начин, и тако се држати апостолског предања. Као што смо видели, они нису дошли до овог знања чувши о Његовом рођењу, нити проводећи време са Њим. Ово једноставно доказује чињеницу да су наше људске методе (научне анализе, историјска истраживања или философске идеје) неадекватне када је жељени предмет истраживања Бог. Јер Бог није подвргнут нашим људским, физичким или менталним опажањима, док у исто време Он себе открива како и када жели, исто као што Васкрсли Христос дође и нестане по својој вољи. Као што смо видели, Он нестане из вида тек кад је препознат, да не би остао као спољашњи предмет нашег критиковања

– чак и ако би да постанемо Његово тело, Његово опипљиво и приметно присуство у овом свету.

Према томе, ни то што су видели Христа на крсту, ни то што су чули о празном гробу, па чак ни сусрет са Васкрслим Христом није убедио ученике да коначно спознају Господа: гроб је празан, али ово је само по себи нејасно, и када се појављује Он не бива одмах препознат. Тачније, ученици препознају Господа као оног о чијим страдањима је писано у Светом Писму (мислећи на Стари Завет) и оног који се среће у ломљењу хлеба. Једући Христов принос, они постају Његово тело. Ова два комплементарна начина – укључивање Светог Писма (схватање како је Христос „умро по Писму и васкрсао по Писму“ [1 Кор. 15, 3–5]), и учествовање у Његовом приносу („смрт Господњу објављујете, докле не дође“ [1 Кор. 11, 26]) – одређују то што Апостол Павле тврди да је примио и предао потоњим генерацијама (види: 1 Кор. 11, 23; 15, 3). Ови начини су саставни, обавезни и изворни део хришћанског предања, кроз које теологија говори. Из овог угла, ми се сада сећамо крста, задње јавне видљиве слике, као знака победе, док чекамо повратак Господа; као што је Апостол Павле рекао да неће проповедати ништа осим Христа, и то распетога (1 Кор. 2, 2).

Хришћанска теологија иде даље сећајући се распетог и Васкрслог Христа којег ми разумемо кроз Свето Писмо. Ово је „икона невидљивог Бога“, „у коме обитава сва пуноћа Божанства телесно“ (Кол. 1, 15; 2, 9). Не постоји више божанства које би се могло наћи у већој мери било где осим у Светом Писму. Према томе, хришћанска теологија је суштински исповедна и егзегетска. Она је исповедна у смислу што она не потврђује једноставно „историјску“ чињеницу, на пример, да је Исус „распет за време Понтија Пилата“ – нешто што би било ко, ко је био ту, могао да потврди. Уместо тога, „теолошка“ чињеница потврђује да је Онај који је распет – Син Божији. Ово је исповедање вере. Даље, ово исповедање је егзегетско, зато што су ученици могли да исповеде ово тек кад им је Васкрсли Христос објаснио Писма. Будући исповедање, оно даље захтева потврду од оних који исказују своју веру: као што је Свети Атанасије рекао, „онај који је превазишао крст је Реч Божија“, и ово је једино истински приказано од стране оних који „се облаче у веру крста“ и њиховом смрћу у крштењу и начином живота после крштења постају тело Христово и бивају поново рођени од Марије Дјеве, Цркве.¹³

Овакво објављивање Јеванђеља „по Писму“ формира темељ за организацију (до краја другог века) католичанског и православног хри-

¹³ Св. Атанасије, *Прошвић незнабожаца 1, О Овајлоћењу* 28; види: Behr, *The Mystery of Christ*, погл. 4 (“The Virgin Mother”) и погл. 5 (“Glorify God in Your Body”).

шћанства, са „каноним истине“ (упутство које омогућује јеванђелско објављивање) и видљивог предања оваквог објављивања кроз наслеђе учитеља, свештеника/епископа.¹⁴ Канон истине дао је основу за сусрет са Христом објављеним од стране апостола, сусрет који се дешава кроз ангажовање сликовитости дате у Писму и однеговане у евхаристијској радости.

Даље, ово динамично излагање распетог и Васкрслог Христа је теолошко (не историјско, јер ово за нас више не постоји, ако је икад и било познато) начело збирке текстова са краја другог века која је нама сада позната као „Нови Завет“. У сваком од Јеванђеља (Матеја, Марка, Луке и Јована), центар су Христова страдања и они објављују своју поруку користећи ризницу Писма, на пример Стари Завет. У прологу Јеванђеља по Марку, сам „почетак Јеванђеља Исуса Христа“ је илустрован делом из Исаије (Мк. 1, 1–3; Мал. 3,1; Ис. 40, 3), док у Јеванђељу по Јовану, Јеванђелиста једноставно представља Христа потврђујући: „Јер да веровасте Мојсију, веровали бисте и мени; јер он писа о мени“ (Јн. 5, 46).

Распети и Васкрсли Христос, представљен на овакав начин од стране апостола „у сагласности са Писмом“, јесте почетна и завршна тачка теолошког размишљања. Христос је Алфа и Омега (Откр. 1, 8). Он је тај који је творац свега и крај према коме све ствари стреме, бивајући сажете у Њему као глави свих ствари. Ово је заиста Божији план од вечности (Еф. 1, 9–10). Овај вечни план није потпуно познат до самог краја: „Предвиђеног још пре постања света, а јављеног у последња времена ради вас“ (1 Пт. 1, 20). Почетак и крај свих ствари истовремено су у Христу и као Христос, али као што је Свети Иринеј рекао, Он је почетак који се појављује на крају.¹⁵ Христос се открива на овај начин, на крају, и тако смо ми у садашњости и даље у процесу „спознавања Христа“, као што је Апостол Павле рекао (Еф. 4, 20). Ми се присећамо последње слике Христа у овом свету (Његовог крста и страдања, као што су апостоли проповедали „у сагласности са Писмом“) и тежимо напред у сусрет есхатолошком Господу.

Схватање теологије као првенствено егзегетског исповедања Христа даје нам могућност да систематско или догматско богословље спојимо са изучавањем Светог Писма, да спојимо дисциплине које су се у последњим вековима одвојиле, чинећи на тај начин штету обема.¹⁶ Догматско или систематско богословље (и самим тим патрологија, када су учења Светих Отаца коришћена за богословље) је коришћено као

¹⁴ Види: *Way to Nicea*, 7–48.

¹⁵ Св. Иринеј, *Против јереси* 1.10.3

¹⁶ Види: Е. Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress Press 1983).

апстрактан дискурс о Богу, само понекад користећи цитате из Светог Писма. Слично томе, они који изучавају Свето Писмо имају циљ да пронађу „праву историју“ текста, а на крају заврше проналажењем обиља „правих Исуса“. Речи Светог Писма заиста јесу историјске чињенице, постављене у свом историјском контексту, и све дисциплине историјско-критичког проучавања могу да појасне њихово могуће значење. Међутим, када се читало као Свето Писмо, хришћани су одувек схватили да се говори о Христу, јер само је Он Реч Божија, чију је пуноћу Божанства теологија тежила да разуме, разјасни и одбрани.

Теологија као преображајна реч

Поред тога што је егзегетска и исповедна пре него апстрактна и пасивна, теологија се јавља и као преображајна реч. Узимајући у обзир како су ученици спознали Христа, ми наново схватамо јединство теологије и библијске егзегезе. Размишљајући о томе када се ово догодило, осврћемо се на оно што химнографија празника Света Три Јерарха описује као „пастирску снагу њихове теологије“.

У последњих неколико векова догодила се подела у теолошким предавањима у богословским школама и универзитетима између „теологије о Богу“ и „пастирског богословља“.¹⁷ Ограничивши теологију на апстрактну, академску дисциплину, богословске школе су се више окренуле ка дисциплинама развијеним у домену „друштвених наука“ како би надоместили улогу „пастирског богословља“. Као и са историјско-критичким изучавањем Библије, ове дисциплине имају доста тога да нам пруже, али оне су недостојне замене за преображајну реч која је Јеванђеље, које нам омогућује да продремо у саму дубину наше непотпуности, греха, смрти и присуство Бога, преображујући нашу реалност, искупљујући и наново је стварајући.

Различити фактори утицали су на то да се теологија сведе на апстрактну науку одакле би „пастирске“ тачке требало да се употребе. Кључни фактор је вишевековна систематизација теологије у уџбеницима догматског богословља, који су онда коришћени да класификују спорове и списе првих векова. До недавно, уџбеници црквене историје и патрологије би без дилеме поделили теолошко учење ране Цркве у различите периоде угледајући се на модерно систематско класификовање. На пример, тријадолошки спорови четвртог века (разјашњавајући како говоримо о једносушности и вишеструкости у Богу) су праће-

¹⁷ Поред Farley, *Theologia*, види и D. Kelsey, *To Understand God Truly: What's Theological About a Theological School?* (Louisville: Westminster/John Knox Press 1992).

ни христолошким споровима кроз наредне векове (који су објаснили како се једно од Божанских Лица оваплотило). Крајем двадесетог века, оба ова спора су често подвођена под свеобухватни пројекат који је у склопу са текућим проблемом, као на пример како јасно изразити идеју аутентичне личности. Овим претпоставкама, патристичка разлика између „теологије“ и „икономије“ објашњена је на модеран начин: теологија је реч о Богу онако какав Он јесте, а икономија описује Његову активност у стварању и кроз стварање у историји човечанства, достижући свој врхунац у оваплоћењу.

Кад је теологија дефинисана на овај начин, „пастирска“ димензија теологије (зато што је сада „пастирско богословље“ постало савим друга дисциплина, која црпи методе из друштвених наука) постаје оно како би неко објаснио, на пример, значење и значај термина „омоусиос“ обичном лаику, члану заједнице, или како би неко можда поједноставио комплексност спорова четвртог века, чинећи их разумљивијим у Никео-цариградском исповедању вере. Потребујући да „буде релевантна“ на те начине, ова врста теологије је јасно приказана као ирелевантна: термин „омоусиос“ говори о мистериозним унутартројичним односима, и Никео-цариградско исповедање је историјски усађена тврдња.

Сами Оци би на разлику између „теологије“ и „икономије“ гледали као на покушај разделивања (учење које је одбачено на Сабору у Ефесу) Христове Божанске (Бог, као оно што Он јесте) од човечанске природе (шта је Бог урадио као човек). Као што смо видели, Христос „је богословствован“ на основу икономије, а нарочито страдања. Само у светлости страдања (распеће и васкрсење, које нам је сада јасно кроз Свето Писмо, сећајући се крста) ми сазнајемо да је Христос заиста Син Божији.¹⁸ За хришћанина не постоји начин причања „о Богу“ осим сећања на крст, као што је Апостол Павле потврдио: „Расудих да не знам међу вама ишта сем Исуса Христа, и то распетога“ (1 Кор. 2, 2).

Према томе, тврдња четвртог века да је Син „једносуштан“ са Оцем не би требало да се схвати као покушај дефинисања какав је однос двеју личности међусобно „тамо негде“, у формулисању „тринитарне теологије“, него као потврду: шта ми видимо у Христу, како је објављено од стране апостола, и то шта значи бити Бог, изван онога којег Он

¹⁸ Види, на пример, одељке из дела Св. Атанасија и Св. Григорија Богослова о којима можеш наћи у Behr, *The Nicene Faith*, 208–215 и 348–352, а такође за даљу дискусију 475–481. Такође је важно имати на уму да је за ране хришћане страдање обухватало и распеће и васкрсење, или боље речено ова два догађаја нису уопште била ни подељена, као што ми то сада чинимо. За целовито објашњење овога, види Behr, *The Mystery of Christ*, поглавље 1.

назива Оцем; и ово је познато само кроз Духа, који је такође Бог. Слично томе, Халкидонски орос не покушава да искаже бољу метафизику личности. Он уствари потврђује да се божанска и човечанска природа налазе заједно у истом „лицу“, тог истог „бића“. Ми не морамо да гледамо „на ово“ да бисмо видели шта значи бити Бог, нити „на оно“ да бисмо видели шта значи бити човек, јер и једно и друго је откривено у једном те истом; као што Орос каже: „несливено, неизменљиво, нераздељиво, неразлучно“.

Чињеница да нам Христос открива Оца и показује шта уствари значи бити божански кроз делање које је иначе човечије природе (смрт) чини сву теологију преображајним и истински пастирским дискурсом. Оно што смо раније видели о страдању (и крсту као његовој видљивој форми) постаје кључни моменат за теолошко размисљање који има снажне импликације, не само на то како теолошки језик говори, него и шта чини. Онај који је пре страдања био познат ученицима као човек, после страдања је препознат (кроз објашњавање Писма) као Бог. Ово значи да кроз делање које показује све слабости, немогућност и узалудност наше створене људске природе (наше потчињавање смрти), Христос се показује као истинити Бог, добровољно узимајући то на себе.

Док ми покушавамо да разумемо ово, нама једноставно недостаје речи. Можда онда и није чудан наш људски одговор на Божије откривање у распетом и васкрслем Христу, којег разумемо кроз Свето Писмо силом Духа, али говоримо о нечему другом – ми претварамо теологију у апстрактан дискурс, или као што је Петар учинио пре страдања, покушавамо да Га одвојимо од крста. На овај или онај начин, све разноврсне јереси против којих су се борили Свети Оци покушале су да пониште наизгледне парадоксе о Христу: шта значи бити Бог по ономе како је Он живео и умро (уствари, умро и живео, јер Његова смрт је омогућила ученицима да схвате шта је Он пре урадио) као човек. Докети су негирали да је Он био истински човек, тврдећи да је само изгледао као човек. Арије је негирао да је био истински Бог, јер како би неко ко је Бог (као Отац) могао тако да страда? Диодор, Теодор и Несторије, мада су потврђивали Његову потпуну човечанску природу на начин који је и данас у употреби, чинили су то раздвајајући божанску од човечанске: Христос нам више не показује шта је то бити Бог кроз то што је човек, и на тај начин смо опет одвојени од Бога.

„Не може човек Бога видети и остати жив“ (2 Мојс. 33, 20) је недвосмислено сведочанство Светог Писма. Чак и у случају Оваплоћене Речи, Исуса Христа, наше препознавање Њега је неодвојиво од Њего-

вог нестанка из вида. Оно што нам преостаје да тумачимо је Његово делање, које Св. Григорије Ниски описује као „трансцендентну моћ божанства“. Исто као што је Бог стваралац свега, ова трансцендентна моћ само може да се манифестује у нечему што није Он. Заправо, Св. Григорије наставља, ово је средишња тајна апостолског сведочења: „Сви који проповедају Реч указују на чудо тајне мислећи на: ‘Бог се јави у телу’ (1 Тим. 3, 16), и ‘Логос постаде Тело’ (Јн. 1, 14), и ‘Светлост светли у тами’ (Јн. 1, 5), и ‘Живот који је окусио смрт’ (Јевр. 2, 9), и све сличне објаве које су весници вере објавили, кроз које је умножено чудо о Њему који је манифестовао изобиље своје моћи кроз начине изван своје природе.“¹⁹ У откривењу Бога кроз Исуса Христа трансцендентна моћ божанства се манифестовала у ономе што није божанство – у телу, у тами и у смрти. Ипак кроз ове манифестације истовремено постоји њихов преображај: тама престаје бити тама јер бива осветљена; Христова смрт постаје извор живота свима онима који узимају свој крст да би умрли за овај свет и за грех; и људско тело је сада тело Речи Божије, и постаје Реч. С обзиром да ми опажамо Оваплоћену Реч у апостолским сведочанствима о распетом и Васкрслем Христу, место где Реч постаје оваплоћена сада постају они који Га исповедају, који су Његово тело.

Ова преображајна моћ Речи Божије сада делује кроз исповедање Христа. Након страдања, најзад разумевајући Писма, с друге стране исповедања ученика о Христу јесте и њихово исповедање о свом саучесништву у распећу. Петар мора три пута да понови да воли Христа, сагласно његовом троструком одрицању од Христа, у оба случаја стојећи крај угљене ватре (Јн. 18, 18; 21, 9). Позивањем на ватру, ужарени угаљ треба да усмери наше мисли на визију пророка Исаије: видевши Господа устоличеног у свом небеском храму, он је завапио, „Јао мени! Јер сам човек нечистих усана и живим усред народа нечистих усана; јер Цара Господа над војскама видех својим очима“; затим је видео једног од серафима како узима са олтара жив угаљ и ставља га у његова уста и чуо је речи „Ево, ово се дотаче уста твојих, и безакоње твоје узме се, и грех твој очисти се“ (Ис. 6, 1–7). Слично томе, пре него што је прогонитељ Савле постао Апостол Павле, Господ му се обраћа речима, „Зашто ме гониш?“ и он бива обраћен, враћа му се вид и прима крштење и Светог Духа од једног од гоњених чланова тела Христовог (Дап. 9, 1–19). Настављајући истраживање Светог Писма у светлости сусрета са Васкрслим Христом, ми више разумемо потпуну слику овог трансцендентног и преображајног делања вечног, ванвременског Бога,

¹⁹ Св. Григорије Ниски, *Против Евномија* 3.3.35 [3]; за више о овоме дубоком тексту види: Behr, *The Nicene Faith*, 435–445; и краће, *The Mystery of Christ*, 33–40.

до те мере да схватамо *све ствари* у светлости тога: Адам је створен, као што је Апостол Павле рекао, као „слика онога који ће доћи“ (Рим. 5, 14), и сама творевина се окреће око осе крста.

Сусрет са Христом потпуно мења све наша претходна схватања. Ученици нису очекивали таквог Месију каквим се Христос показао; највише што су очекивали јесте да ће Он бити политички вођа, односно онај који би обновио царство Израилско (види Лк. 24, 21; Дап. 1, 6). Такође, они нису за себе сматрали да су под грехом и смрћу. Павле категорички говори да је, док је гонио Цркву, био „по правди закона беспрекоран“ (Филипљ. 3, 6). Али, након што је убеђен да је Христос заиста Спаситељ свих људи, једино што је могао да закључи јесте да су сви имали потребу за спасењем; тек сада он може упоредити Адама, кроз чију непослушност грех и смрт су ушли у свет, са Христом, чија праведност је постала средство живота (Рим. 5, 12–14). Прво долази решење, а тек онда се види проблем.²⁰ Такозвана „историја спасења“, наротив који је откривен у Светом Писму почињући са стварањем, падом и надаље, откривена је кроз перспективу крста. Ориген, примећујући да Свето Писмо није било читано на овај начин пре јеванђелске објаве, потврдио је, „с обзиром да је Спаситељ дошао и проузроковао отелотворење јеванђеља, Он је кроз Јеванђеља учинио све ствари благом вешћу.“²¹ Чинећи све ствари благом вешћу кроз Јеванђеље, теологија није само егзегетска и исповедна, него и јеванђелска у пунијем смислу него што се обично даје том термину: не само објављивање, него и преображај.

Преображајно виђење које у сусрету са Христом разјашњава Писма чини сличан преображај у нашим животима. До сусрета са Христом који је најављиван у Светом Писму ми не можемо бити свесни колико смо грешни, нити да смо уопште грешни. Можда смо и свесни да имамо неке проблеме, али обично мислимо да их можемо пребродити, ако бисмо хтели (кроз начине нама понуђене у виду разних терапија и саветовања, ако нам је то потребно). Такође, јасно нам је да је свет пун проблема; али ако смо искрени, ми бисмо вероватно рекли да, у случају кад би сви били наши истомишљеници, већина ових проблема би била решена. Чињеницу да смо ми грешни, непотпуни и подложни смрти, у самој сржи нашег бића почињемо да схватамо тек у светлости Христа, светлости која истовремено прашта, исцељује и обнавља.

„Личност“ која јесмо је сачињена од разноврсних искустава која смо имали, гледано са нашег садашњег аспекта, и прошлости која де-

²⁰ Види: Behr, *Mystery of Christ*, поглавље 3.

²¹ Ориген, *Тумачење на Јованово Јеванђеље* 1.33.

лује у садашњости – на начине којих углавном нисмо свесни и којих смо предмет несвесно и невољно. Сусрет са Христом нам пружа нови – али вечни – аспект, одакле свако може да прича своју прошлост: ми смо позвани да видимо своју прошлост препричану као ништа мање него нашу „историју спасења“. У овоме ништа није остављено са стране или прекривено као да је превише срамотно или болно, нешто што бисмо радије заборавили, међутим иако „заборављено“, то наставља негативно да утиче у садашњости. Тачније, исто као у и кроз то што је удео човекове природе – смрт – Христос се показује као Бог, такође и кроз нашу грешност и непотпуност ми сазнајемо преображајну и љубећу силу Божију; не да бисмо због тога грешили још више, као што Павле упозорава (Рим. 6, 1–2), него да још јасније схватимо до којих дубина досеже наша непотпуност. То потврђује Св. Исак Сиријски, „духовни дар од Бога је давање могућности човеку да препозна свој грех.“²² Заиста, он тврди, „онај који је свестан свог греха већи је од онога који чини свет бољим својим примером. Онај који уздише над својом душом само сат времена, већи је од онога који васкрсава мртве својом молитвом док борави међу људима. Онај који се сматра достојним да види себе, већи је од онога који се сматра достојним да види анђеле, јер овај други види својим телесним очима, док први види очима своје душе.“²³ Кад истражујемо дубину нашег палог стања ми се успињемо на висине божанске љубави.

Што више благодати нам је дато – да гледамо на овај начин – све више почињемо да схватамо како је све обухваћено божанским деловањем Божијим: стајањем у светлости Христовој ми Га можемо видети као Онога који нас је водио кроз читаву прошлост, припремајући нас да се сретнемо с Њим. Једини Он зна разлог зашто је сваког од нас водио посебним путем, јер ми ходимо вером, а не гледањем (2 Кор. 5, 7), али том вером да су све ствари у рукама Христовим, и да „онима који љубе Бога све помаже на добро“ (Рим. 8, 28).

На овај начин, теолошки дискурс није само егзегетски и исповедни, него и жива и активна реч. Он не говори само шта се десило у прошлости, нити претендује да опише, на објективан и пасиван начин, Бога који је „тамо негде“ и Његов однос са творевином. Он није ништа мање него објава речи Божије у овом свету, дозвољавајући му да делује кроз нас овде и сада. Таква теологија је исувише важна да би била препуштена „теолозима“ у модерном смислу те речи. То је при-

²² Св. Исак, *Аскејске беседе* 74 (енгл. превод: Boston, Holy Transfiguration Monastery 1984).

²³ Св. Исак, *Аскејске беседе* 64.

жив свакоме ко би се отворио ка Христу, ко би био хришћанин, ко би дозволио трансцендентној сили Божијој да делује у њему и кроз њега, преображавајући њега и свет у коме он живи, путем „говорења“ овим божанским дискурсом.

Превод са енглеској:
Слободан Чавка и Сшефан Павловић

Библиографија:

A. Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford: Clarendon, 1983.

D. Kelsey, *To Understand God Truly: What's Theological About a Theological School?* Westminster/John Knox Press, Louisville 1992.

E. Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Westminster Press, Philadelphia 1984.

Jean Luc Marion, *God without Being*, превод Т. А. Carlson, Chicago University Press, Chicago 1991.

J. Behr, *Mystery of Christ*, SVS Press, Crestwood, NY 2006.

J. Behr, *The Way to Nicaea*, SVS Press, Crestwood, NY 2001.

J. Behr, *The Nicene Faith*, SVS Press, Crestwood, NY 2004.

R. Lamberton, *Homer the Theologian*, University of California Press, Berkeley 1986.

Примљено: 5.3.2012.
Исправљено: 3.4.2012.
Одобрено: 6.4.2012.

WHAT ARE WE DOING, TALKING ABOUT GOD? THE DISCIPLINE OF THEOLOGY

John Behr

St Vladimir's Orthodox

Theological Seminary, New York

Summary: *In this article, John Behr describes the discipline of Christian theology as a peculiar discipline. Although we know the oft-repeated statement of Evagrius, that „if you are a theologian you will pray truly and if you pray truly you are a theologian“, we tend to think that „theology“ is a matter of „speaking about God“ – pretty much as someone studying biology speaks about the phenomenon of life and living creatures. Even if we recall Evagrius' statement, we probably will take it as an order to make sure that we are duly reverential in our theological discourse. The possibility that by the high title of „theology“ Evagrius might have intended something altogether different than the discipline we now practice escapes us, as does the earlier tradition of using the term „theology“ on which he has an opinion. Yet, in Behr's opinion, the increasingly fractured state of the discipline of theology should prompt us to pause, to reflect on the nature of theology. And, if we take seriously the demand not to take the name of God in vain, this demand becomes obligatory.*

Key words: *theology, discipline, prayer, linguistics, doctrine, interpretation, philosophy.*