

# ПНЕВМАТОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА ЦРКВЕ

— ЗА ИСПРАВНО РАЗУМЕВАЊЕ ЦРКВЕ НЕОПХОДНА ЈЕ  
СИНТЕЗА ХРИСТОЛОГИЈЕ И ПНЕВМАТОЛОГИЈЕ —\*

Јован Зизијулас  
Ајтинска академија наука

*Апстракт:* Међусобни однос Пневматологије и Христологије је важан за правилно разумевања како њих самих, тако и еклисиологије. Постоје два екстрема у схватању ова два момента у икономији спасења, и у источној и у западној теологији. С једне стране је западни христомонизам, а са друге источни пневматомонизам. Таква екстремна разумевања воде до погрешног разумевања еклисиологије. Правилно разумевање еклисиологије захтева највише оних крајности и синтезу Христологије и Пневматологије.

*Кључне речи:* Христологија, Пневматологија, еклисиологија, христомонизам, пневматомонизам.

Тема у наслову ове студије је сувише широка да би овде била детаљно анализирана. На малом простору који нам је на располагању требало би да се посебно сконцентришемо на нека промишљања о следећа два суштинска питања: (а) какво место заузима пневматолошка димензија у теологији Цркве?, и (б) како се пневматолошка димензија показује у стварном поретку и животу Цркве?

## 1 Место Пневматологије у еклисиологији

1. Црква је у Новом Завету описана као Тело Христово. Израз „духовно тело“ који је апостол Павле употребио у вези са Васкрсењем (1 Кор. 15, 44) није стриктно примењив на еклисиологију, мада суштински он има еклисиолошку конотацију, пошто је и само Васкрсење један

\* Изворник: John D. Zizioulas, Metropolitan of Pergamon, „The Pneumatological Dimension of the Church“ (*The One an the Many*, Sebastian Press, 2011, стр. 75–90).

еклисиолошки догађај (1 Сол. 4) и израз „тело“ је једнако христолошки и еклисиолошки, барем када је у питању теологија апостола Павла.

Ово нас изгледа упућује на потребу да заузмемо једно христолошко полазиште у еклисиологији.<sup>1</sup> Хришћани су укључени у тело Христа а не Духа Светога, и Христос је тај који је глава телу. Ако је то тако, која је онда улога Пневматологије у еклисиологији?

Питање места Пневматологије у теологији представља стари проблем у историји Цркве. Много пре него што су се појавили спорови о божанству Светога Духа, пред Цркву је искрсао један други проблем, наиме питање односа Светога Духа и Цркве. Проблем се манифестовао углавном на два начина. Са једне стране, апологети и касније Ориген, иако су прихватили крштењску тринитарну формулу, изгледа да нису додељивали органско место Светоме Духу у својим теолошким системима. Иако теолошка клима тога доба изгледа сложено,<sup>2</sup> разлог за поменути проблем са сигурношћу би се могао приписати Христологији ових писаца: Оваплоћени Логос заузимао је целокупан простор теолошког интересовања и чинило се да пружа одговор на сва суштинска питања.<sup>3</sup> Свети Дух је скоро остављен без улоге, изузев можда деловања у срцима светитеља.<sup>4</sup> С друге стране, настанак монтанизма створио је за Цркву исти проблем у супротном смеру: у каквој вези може бити ера Светога Духа, коју су монтанисти тврдили да опитују, са Христом и Црквом?

Начин на који се Црква суочила са тим проблемима веома је почучан. Одговор је дошао од теолога који су били и епископи, попут Св. Иринеја, Атанасија, и других, којима је живо евхаристијско искуство помогло да дођу до праве синтезе: Христологија и Пневматологија егзистирале су истовремено а не као одвојене или сукцесивне фазе Божијег односа према свету. По Иринејевом становишту, ова истовременост треба да се односи једнако и на стварање у којем су Христос и Свети Дух деловали као „две Божије руке.“<sup>5</sup> У одговору монтанизму, исти Отац у Христовим исповедницима и мученицима види истините духоносце.<sup>6</sup> Такође, Св. Атанасије касније расправља о томе да није

1 Уп. G. Florovsky, „Christ and His Church: Suggestions and Comments“, у *1054–1954: L'Église et les Églises*, vol. 2 (Chevetogne, 1954), стр. 164.

2 Види G. Kretschmar, „Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée“, *Verbum Caro* 22 (1968), стр. 5–55.

3 Углавном у односу на проблеме онтолошке и космолошке природе, који су били интересовање грчке мисли. Уп. Kretschmar, „Le développement“, стр. 15 ff.

4 На пример код Оригена, *De Princ.* I, 3, 5–7; *praef.* 4; *In Job*, II, 10. Код апологета, уп. Kretschmar, „Le développement“, стр. 18ff.

5 Св. Иринеј Лионски, *Haer.* IV, *Praef.* 4.

6 Јевсевије Кесаријски, *Hist. Eccl.* V, 1–5

могуће прихватање Сина без Духа Светога, јер они ступају заједно.<sup>7</sup> Исто може бити речено и о теологији Кирила Александријског и Василија Великог, упркос различитом наглашавању које може постојати између њих двојице.

И поред овога, потоња историја теологије све до наших дана није на креативан начин усвојила поменути синтезу. То се посебно показало као тачно онда када је оживљено интересовање за еклисиологију. Да ли еклисиологија првенствено припада Христологији или Пневматологији? Каква је однос између Пневматологије и Христологије у нашем разумевању тајне Цркве?

2. Христологија је обично разумевана као истицање једног комплетног и самодетерминисаног догађаја, једне посебне „икономије“, која припада Оваплоћеном Сину. У том случају, улога Светога Духа тежи да буде пратилац овог догађаја, служећи му и, у неком смислу, зависећи од њега. Ово се код многих савремених православних теолога појављује као „христомонизам“, односно ко још једна форма „филиоквизма“.<sup>8</sup> Као алтернатива овоме, а у намери да нагласи независност Светога Духа у односу на Христа, идеја посебне „икономије Духа“ наставила је даље,<sup>9</sup> и еклисиологија је у већој или мањој мери померена ка Пневматологији.

Све ово показује како је теологија направила озбиљан пропуст испустивши да асимилује синтезу између Христологије и Пневматологије, са којом је рана Црква покушала да реши своје проблеме. Основно становиште Отаца како Запада тако и Истока, јесте да Божије деловање *ad extra* треба сматрати за јединствено,<sup>10</sup> не остављајући простора за деобу икономије између Христологије и Пневматологије. Није ствар колико је улога Светога Духа специфична – и ми ћемо доћи до тога у одређеном тренутку – већ је веома опасно по јединство икономије говорити о посебној „икономији Духа.“ Посебно у односу на Цркву, свако такво становиште учиниће тешком за разумевање библијску тезу да је Црква Тело Христово а не Тело Духа Светога.

7 Ово је његов главни аргумент против тропика у његовим писмима Серапиону.

8 На пример, V. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris: Aubier, 1944); V. Lossky, „Du troisième attribut de l'Église“, *Dieu Vivant* 10 (1948), стр. 79–89; N. Nissiotis, „Pneumatologie orthodoxe“, у *Le Saint-Esprit*, ed. Faculté de Théologie de l'Université de Genève (Geneva, 1963), стр. 85–106. Види Конгарове реакције на ове ставове, „Pneumatologie ou christomonisme dans la tradition latine?“ у *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta: Melanges G. Philips* (Gembloux: Duclot, 1970), стр. 41–63.

9 Уп. Lossky, *Essai sur la theologie mystique*, стр. 153f; такође P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris: Cerf, 1969), стр. 89f.

10 Уп. Св. Атанасије Велики, *Ad Serap I*; Василије Велики, *De Spir.* 19, 49; Кирило Александријски, *In Job* 1; Congar, „Pneumatologie ou christomonisme“, стр. 45.

Христологија је несумњиво полазна тачка у еклесиологији. Али да ли је Христологија сама по себи схватљива, без Пневматологије? Ово позива на синтезу коју смо раније поменули, и ту синтезу сматрамо као услов *sine qua non* за исправно разумевање Цркве.

Ако желимо да стигнемо до праве синтезе између Христологије и Пневматологије, морамо да узмемо за озбиљно, са свим њеним последицама, библијску тврдњу да је Христос рођен од Духа Светога, да је био помазан Њиме и да је његово постојање било потпуно у Духу Светоме. Које су последице овога по Христологију? То подразумева питање специфичности деловања Духа Светога и начин његовог условљавања Христологије. Деловање Духа Светога је у Библији и Предању описано на различите начине, а највише терминима „сила“, „посвећење“, „Дух Истине“, „Дух Слободе“ и, пре свега, као „Животодавац“ и „заједница.“ Од свега овога, „Животодавац“ и „заједница“ изгледају као термини најзначајнији за еклесиологију, посебно јер они фактички обухватају и све остале. Апостол Павле као готово и сви Оци сагледава делатност Духа Светога у светлу ова два термина.<sup>11</sup> „Животодавац“ и „заједница“ су као изрази фактички идентичног значења, јер живот Бога који даје Дух Свети јесте живот заједнице личности, такав где Он ствара силу и динамичко постојање исто као што чини и посвећења, чуда и пророштва и уводи у Истину; Он обезбеђује претпоставку у, у којој све ово заузима своје место.

Стога, најважнија последица сваке синтезе између Христологије и Пневматологије јесте она у вези које теологија није баш најисправније поступила: бивајући схватљив једино у Духу Светоме, Христос се појављује као једно у потпуности односно биће; Он је несхватљив у терминима нашег емпиријског индивидуализирајућег постојања. Он није једна индивидуа већ Личност у правом значењу те речи. Његово постојање *по дефиницији* подразумева тело. Библија о Њему говори као о Месији у терминима „корпоративне личности“ (Слуга Божији, Син Човечији, итд.), и Оци Га, следујући апостолу Павлу, описују као возглављење (рекапитулацију) целог човечанства, као и творевине. Али иако је ово уобичајена фраза у теологији без проблема од свих прихваћена, слабо је наглашена чињеница да је све то несхватљиво без Пневматологије. Дух Свети је тај који отвара реалност да она постане односна, што се такође односи и на Христа, ако не и *par excellence* на Њега.

<sup>11</sup> Од свих грчких Отаца, ову идеју најраширеније користи Св. Василије Велики. Треба да буде примећено то да су претежно латински Оци ти који су у вези са Пневматологијом развијали теме о „заједници“ и на тај начин дали убедљив допринос подељеном древном предању.

Коначно, тајна Цркве је рођена из овог интегралног христолошко-пневматолошког догађаја. Црква је тајна јединства „једног“ и „мноштва“ – не „једног“ који прво постоји као „један“ па онда постаје „мноштво“, већ „једног“ који је у исто време „мноштво“.

Ово има значајне последице по појам *Heilsgeschichte* (= историја спасавања – прим. прев.). Овај појам је обично употребљен у значењу линеарног историјског тока који се карактерише низом и условљеношћу различитих фаза. Такво разумевање може бити употребљиво када Цркви прилазимо са аспекта њене историчности, али да ли је такав приступ исправан када Цркву посматрамо са аспекта њене природе и као тајну? Нема сумње да се значај и специфичност пневматолошке димензије Цркве налази управо у томе да она превазилази линеарни историцизам тако што чини есхатолошки удео у *анамнези* (тј. историјској свести) Цркве. Тако, у евхаристијској *анамнези* Црква може рећи да се „сећа... Другој Долазка“ (уп. Анафору у Литургији Св. Јована Златоустог). То се савршава „у Духу“, а што је тако суштински важно да са собом носи и упозорење еклисиологији да један безусловни историцизам не важи у тајни Цркве. Другачије не би имало смисла то да Црква присваја историју Израиља као своју историју не у припремном већ у потпуном, стварном смислу. Ово није укидање историје у платонистичком маниру, јер се сва ова „превазилажења“ историје одвијају унутар и кроз историју, што саму историју освећује и још више афирмише. Оно што се овим укида јесте историјска узрокованост, чиме божанска активност бива постављена за једини узрок постојања Цркве у историји. Ово Духа Светога показује као *Spiritus Creator*-а (= Духа Творца – прим. прев.), присаједињујући творевини тајну Цркве, чинећи тако органско јединство благодати и природе.

Ако ову синтезу верно применимо, више не можемо оперисати термином узрочности између Христологије и Пневматологије или еклисиологије. Постојање Цркве није узроковано неким пре-постојећим фактором – био он христолошки или пневматолошки – већ је она од оба истовремено конституисана. Хронолошка предност христолошких догађаја испред Педесетнице превазиђена је у Духу Светоме – у Јеванђељу по Јовану, давање Духа Светога део је христолошких догађаја. Конкретна улога Духа Светога јесте превазилажење линеарне историје и то Цркву не чини мање христолошком реалношћу. Црква је Тело Христово управо у њеном бивању „духовним телом“.

На овај начин Црква у Духу Светоме постаје изобраење саме Свете Тројице у којој „суштинско“ и „егзистенцијално“, природа и личност, нису узроковани једно другим већ су идентични једно са дру-

гим.\* Ово чини немогућим разликовање између „суштине“ и „бивања“ у еклисиологији.<sup>12</sup> То је оно што Дух Свети чини у онтологији Цркве. У исто време, сами Дух Свети као Животодавац и заједница доноси коначни циљ, *Εσχαίσιον* (Дап, 2) – тј. вечни живот Божији – у историју. На тај начин Црква постаје заједница светих у којој прошлост, садашњост и будућност нису међусобно условно повезани, већ су једно Тело Христово у догађају заједнице.

Све ово не сме бити схваћено само у доменима теорије; то јесте и мора бити показано у стварном устројству и животу Цркве.

## II Пневматологија и стварно устројство и живот Цркве

1. Ако у сврсисходној синтези пневматолошка димензија Цркве није нити зависна од христолошке нити јој је следствена већ је неодвојива од ње, онда је не би требало сматрати за квалитативну већ за конститутивну димензију у тајни Цркве. Црква није само надахнута, покренута или вођена Духом Светим. Она је Њиме конституисана као Тело Христово.

Одговарајућа и специфична улога Духа Светога, наиме оживотворење у догађају заједнице предавањем живота Бога стварности сада и овде, значи да у конституисању Цркве као Тела Христовог Он конкретну егзистенцијалну стварност у одређеној средини, тј. у локалној заједници (=помесној Цркви, конкретној литургијској заједници коју возглављује један епископ – *прим. прев.*), чини потпуним Христом. Тако, ова конститутивна улога Духа Светога потпуно превазилази дилему између помесности и саборности (католичности): то двоје коегзистира у самим темељима постојања Цркве. То је оно што је раној Цркви још од времена апостола Павла без икакве тешкоће допустило употребу речи *ἐκκλησία* како за свеукупност Цркве тако и за помесну Цркву.<sup>13</sup> На који конкретно начин Дух Свети чини овај парадокс могућим? Први и основни начин је евхаристијска заједница. Ни у једној другој форми свог постојања Црква није видела основу потпуне синтезе пас-

\* Овде се не ради о изједначавању (једне) природе (суштине) и (три) Личности Свете Тројице. Оно што митрополит на овом месту жели да каже јесте да природа и личности постоје „истовремено“, неодвојиво и несхватљиво једно без другог. Овим он следује Кападокијским Оцима (Свети Василије Велики) и ставу да не постоји непостазирана природа, али ни ипостас (личност) без своје природе – *нап. прев.*

12 Уп. по овом питању став К. Ранера у К. Rahner and J. Ratzinger, *Episkopat un Primat* (Freiburg: Herder, 1962), стр. 24 и 33, где је разликовање између „суштине“ и „бивања“ начињено ради примене између „универзалне“ и „локалне“ Цркве.

13 Уп. Н. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Paris: Aubier, 1971), стр. 29ff. Такође, J. D. Zizioulas, „La communauté Eucharistique et la catholicité de l'Église“, *Istina* 14 (1969), стр. 67–68.

халне (христолошке) и педесетничке (пневматолошке) тајне. Иако је Евхаристија установљена христолошки, тј. на Тајној Вечери, она није служена на дан свог установљења већ на дан Васкрсења, у недељни, есхатолошки дан. У Духу Светоме, институционални аспект више није могао да буде објективно схватан по себи, осим за историографију; служба је вршена у Осми Дан, у његовом оприсутњењу унутар заједнице. У Евхаристији, дакле, Тело Христово у својој реалној онтологији бива епиклетички условљено. Евхаристија изображава тајну Цркве *par excellence* управо због ове синтезе: без Христа нема заједнице, али само ако постоји заједница која призива Духа Светога, Голгота није више Голгота. Епиклеза (ἐπίκλησις) Духа Светога оживотворава Тело (Јн. 6, 63), а то светотајинску стварност Цркве одваја од било какве представе узрокованости: захваљујући епиклези, Црква собом оприсутњује догађај Христа без да узрокује сам тај догађај, нити бивајући сама њиме узрокована. Не постоји питање првенства између Христа и Духа Светога, што је поучно показано у епиклезама ране Цркве.<sup>14</sup>

Тако, пневматолошка димензија Цркве подразумева њену помесност у установљујућем смислу. Баш као што на антрополошком плану Свети Дух не ствара индивидуе већ личности у заједници, на исти начин се разумева делатност Светога Духа на еклисиолошком плану, где нема индивидуализирајућег осамљивања помесне заједнице.\*\* Ово је у цркве-

---

<sup>14</sup> Тако неке епиклезе помињу силазак Светога Духа прво на заједницу а онда на Дарове. Још интересантнија је чињеница да у целовитој сиријској пракси крштења у раној Цркви постоји обичај давања Духа Светога (миропомазања) пре крштења водом, следећући можда тако 1Јн 5, 7, као што је указао Т. W. Manson, „Entry into Membership of the Eastern Church“, *Journal of Theological Studies* 48 (1947): стр. 25–33.

\*\* Изузетно значајна констатација митрополита Зизијуласа. Веома живо преношење догмата у стварност људске и црквене егзистенције, што је и карактеристика митрополитове теологије. Конкретно, овде је онтологија Свете Тројице преликана на онтологију човека и онтологију Цркве. Како у људском тако и у постојању Цркве, налази се утиснуто оно „како“ Божијег постојања – једна личностна онтологија. Човек је икона Божија, али и живот Цркве је живот самога Бога. Тако, као што је било која од Личности Свете Тројице неодвојива и несхватљива без друге двојице, тако је и човек као личност несхватљив без односа са својим ближњима. Та тајна „једног“ и „мноштва“ откривена у догмату о Светој Тројици, где „једног“ нема без „мноштва“, где се једно и мноштво „поклапају“, такав начин постојања изображава се и у еклисиологији. Једна помесна Црква јесте „цела“ Црква, једнако као што је и свака од божанских Личности свецелосни Бог а не део Бога; такође, помесна Црква је и неодвојива од „мноштва“ других „целих“ Цркава, као што су и божанске личности неодвојиве међусобно и несхватљиве саме по себи. За постојање „једног“, за потврду његовог идентитета, потребно је општење са „многи-ма“, потребна је саборност. Зато, као што нема Оца без Сина и Духа Светога, као што нема човека као личности без заједнице са другим људима, нема ни пуноће конкретне Цркве без литургијског општења са другим помесним Црквама. Сваки индивидуализам води у раскол, односно у губитак црквеног идентитета – *най. ирев.*

ном устројству показано на два начина: (а) заједницом у времену кроз апостолско прејемство и (б) заједницом у простору кроз саборност.

Нажалост, обе ове форме су жртвоване услед неуравнотежености или одсуства исправне синтезе између Христологије и Пневматологије. У том погледу, преношење праве улоге Пневматологије поменуте две форме ослобађа линеарног историцизма и колективистичког универзализма: свака хиротонија епископа је нови догађај Педесетнице,<sup>15</sup> која своје место заузима увек унутар евхаристијске заједнице у којој су сви чиновници, укључујући и лаички, неизоставно активни,<sup>16</sup> како је то у предању вере и сачувано од апостола. На исти начин, саборност превазилази све форме колективизма представљајући један харизматски догађај који није наметнут помесним Црквама и који се потврђује једино кроз рецепцију у њима, односно да се један догађај спроводи кроз саборске институције и упућивањем, у исто време, на центар и центре јединства, како то историја и сведочи.

2. Поновимо још једном, исправна синтеза христолошке и пневматолошке димензије Цркве је суштински важна. Можда је могуће рећи да се институционални елементи Цркве (тј. свете тајне и свештенодејство) тичу стриктно Христологије,<sup>17</sup> али уколико Пневматологију не учинимо интегралним делом Христологије, неминовно ћемо доћи до разликовања „институције“ од „благодати“. Ово је случај посебно на Западу где је, чак и у наше време, „рукоположено“ или институционално стављено насупрот „благодатног“, а изгледа да је плод овог супротстављања бујајући пентикостализам.<sup>18</sup>

Када је ово питање било покренуто у раној Цркви, на пример кроз изазов гностицизма и монтанизма, одговор Цркве била је примена исправне синтезе Христологије и Пневматологије. Свети Иринеј развија теологију о епископату као јединственом христолошком и благодатном дару, а Свети Кипријан иде тако далеко да изједначава канонске и благодатне границе Цркве.<sup>19</sup> Институционално, у Духу Светоме, постаје благодатно, а благодатно институционално: „*Ubi Ecclesia ibi et Spiri-*

<sup>15</sup> На пример, у Православној Цркви празнична служба Педесетнице служи се приликом сваке хиротоније епископа.

<sup>16</sup> Уп. важну и неопходну улогу одговарања „Амин“ и „Аксиос“ (= „Достојан“) од стране лаика (= верног народа) на свакој хиротонији (= рукополагању).

<sup>17</sup> Види Y. Congar, „Pneumatologie et théologie de l' Histoire“, у *La théologie de l' Histoire. Herméneutique et eschatologie. Coloque Castelli 1971* (Rome, 1971), стр. 63.

<sup>18</sup> Разликовање „институције“ и „благодати“ у раној Цркви је плод Харнаковог тумачења, а и даље је подржано од стране многих историчара.

<sup>19</sup> Изгледа да једино код Августина имамо случај да ово изједначавање бива прекинуто те да ту имамо прве знаке промене.



*tus Dei, ez ubi Spiritus Dei, illie Ecclesia*“.<sup>20</sup> Дух Свети дише где хоће (Јн. 3, 8), али ми знамо да Он жели да дише у правцу Христа (Јн. 16, 14). У исто време, Он је Дух заједнице и тамо где дише не ствара добре индивидуалне хришћане већ заједницу (уп. Дап. 2).

Све ово показује да кретања Духа Светога не могу бити предвидива, али његов коначни правац може. Посебне службе нису само могуће већ и неопходне, али као што апостол Павле говори (1 Кор. 14, 3–26) оне треба да буду део тела. То значи да све те посебне службе (које се погрешно називају „благодатне“, као да постоји служба у Цркви која то није) не треба да буду спутаване од стране Цркве. Напротив, све оне морају бити интегрални делови тела и важно је напоменути да су у апостолским заједницама сви ови дарови, попут пророштва, дара језика итд, били испољавани током евхаристијских сабрања (1 Кор. 10–14).<sup>21</sup> Оно што је Црква касније учинила, постављањем епископа за центар кроз који све ово треба да прође, била је суштински иста ствар, јер је епископ добио ову одговорност управо зато што је био глава евхаристијске заједнице.<sup>22</sup>

Међутим, Свети Дух на потпуно исти начин условљава и основне службе, такође. Тајна Духа Светога је тајна оличносћења што значи поделу Цркве по „чиновима“. Он пружа однос у којем сваки члан бива облагодатаћен управо због тога што је члан, тј. зато што је у односу са другима (1 Кор. 12 – припадање Цркви је поистовећено са благодаћу), не чинећи било какву конфузију међу црквеним службама.\* Ово је парадокс, а једини начин да га објаснимо, по нашем мишљењу,<sup>23</sup> јесте тај да службе у Цркви назовемо *посебношћима* и *односима* унутар тела. То је изгледа оно на шта указује студија овог пасуса (тј. 1 Кор. 12–13).

20 Св. Иринеј Лионски, *Наер*, III, 24, I (PG 7, 966с) [у преводу са латинског: *Где је Црква тамо је и Дух Свети, где је Дух Свети тамо је и Црква – прим. прев.*].

21 Уп. *L' Eucharistie*, ed. J. D. Zizioulas, J. M. R. Tillard, J. J. von Allmen (Paris: Mame, 1970), стр. 45ff.

22 Проблем односа ванредних или „не-заређених“ служби (које нису узроковане рукополагањем – *прим. прев.*) према устројству Цркве за Исток није стран. Монаштво је добар пример потешкоћа које се у овом погледу могу појавити. Такође, исти проблем се може приметити у савременим облицима православне духовности.

\* Митрополит овде указује на односни карактер служби у Цркви. Епископ, свештеници, ђакони и верни народ (лаици) постоје као конкретне службе Цркве само у међусобном односу, само у сабрању (= као Црква). Овде поново имамо наглашену личносну онтологију, односно пресликано биће Бога у биће Цркве, где „један“ и „многи“ коинцидирају. Улога Духа Светога, како је митрополит нагласио, и јесте да твори сабрање, заједницу, односе којима се Црква раздељује на четири поменуте службе. Треба нагласити да „раздељивање“ овде не значи деобу или клирикализацију тела Цркве. Четири службе су у међусобно зависном односу, оне једна другу утемељују – однос, заједница јесу ти који утемељују конкретну службу у Цркви – *нап. прев.*

23 Упореди наша запажања о овом питању у чланку „Рукоположење и заједница“.

Овакав приступ јерархијском свештенству подразумева следеће:

(а) Постојање хијерархије је неопходно управо из разлога неопходности коегзистирања јединства и посебности служби у Цркви. Овде имамо ситуацију сличну оној у тројичном богословљу: хијерархија у Светој Тројици не потиче ни од каквих онтолошких или моралних вредности унутар ње, већ из јединства живота и у исто време из посебности сваке од Личности у њеним односима са другим Личностима; то што је Отац као Личност у њему својственим односима са другим двома Личностима чини да Света Тројица буде и јединство и различитост.<sup>24</sup> На тај начин хијерархија бива као појам садржана у идеји личности.

(б) Такође, институција (= установљење конкретне службе, свештенорадње и сл. у Цркви – *прим. прев.*) је неопходна не само због тога што представља Христову заповест, већ и зато што је то истовремено и захтев заједнице која је створена Духом Светим. Зато што је благодатна, институција (службе, светих тајни, Светог Писма, итд.) не би требало да значи стварање некакве самоочигледне гаранције; она је непрестано зависна од Духа Светога и постоји једино епиклетички. Тако, иако се ослања на дату форму, институција никада није та форма сама по себи; она не може бити изолована од благодатног догађаја заједнице. Институција не може постојати ван заједнице; заоденута је молитвом, тј. просбом да дато може бити дато као да уопште и није дато\* – то је управо захтев исправне синтезе Христологије и Пневматологије.

<sup>24</sup> Ово представља типични источни приступ (= приступ православне теологије – *прим. прев.*) питању јединства у Светој Тројици. Запад је претендовао да ово јединство изрази пре у терминима божанске природе него у Личности Оца. Можда ова разлика у приступу није сасвим без односа са разликама у еклисиологији између Истока и Запада. [Митрополит овде мисли на следеће: западна теологија јединство Божије претендује да изрази кроз термине природе или суштине Божије. Дакле, Бог је један јер је једна Божија суштина. Источни, Кападокијски Оци су јединство Божије изражавали више кроз говор о монархији Оца. Тако, један Бог је Отац који узрокује Сина и Духа Светога. Овде имамо горе поменуто коинцидирање „једног“ и „мноштва“. Говор о јединству Божијем свакако има импликације и на еклисиологију. Ако јединство Божије схватимо у категоријама „једне суштине“, која логички претходи Личностима – „једно“ претходи „мноштву“ – онда ће сличне импликације имати и еклисиологија. Наиме, ту ће „општа“ или „универзална“ Црква претходити „помесним Црквама“ – што представља камен темељац римокатоличком схватању еклисиологије, односно улоге римског епископа – *прим. прев.*].

\* Интересантна реченица која говори о онтологији дарова Духа Светога у Цркви (конкретних служби, светих тајни и сл.). Они су дати и постоје једино и само у заједници, у догађају Цркве. Ван контекста Цркве, сами по себи као и да нису дати, односно као да не постоје и не могу бити разумевани сами по себи. Ово је посебно важно нагласити у наше дане, где су свете тајне готово постале „приватна ствар“, потпуно одвојене од литургијског општења и контекста евхаристијског заједничарења. Свете тајне, а нарочито Крштење, бивају на тај начин схоластички схватане као „магијски“ чин, или по оном народном „ваља се“, пре него благодатни акт неодвојив од црквене заједнице. Ово исто важи и када су у питању основне службе у Цркви – оне су све односне и постоје само у догађају заједнице – *нап. прев.*

(в) Институција не значи стварање неког објективног *auctoritas* јемства и покорности, већ обезбеђивање начина за личносно и слободно постојање у заједници. Овде се морамо ослободити схватања слободe као избора и разумети је као покрет ка заједници. Дух Свети даје слободу – да, али слободу самог Бога која не представља избор између различитих могућности а поготово не између добра и зла, као што је случај са слободом палог начина постојања. То је ослобођење од сопства и индивидуализма које нам Дух Свети дарује у Цркви, што Га још једном чини у исто време Духом слободe и Творцем заједнице. Слобода Духа Светога значи да устројство Цркве није нека објективизујућа надређена ствар, већ остварење сваке од личности унутар Цркве. Као што крштење, миропомазање или потврда чине сваку личност у потпуности Христом,<sup>25</sup> тако и у Евхаристији сваки заједничар бива преображен у цело Тело Христово, те у истом Духу Светоме сама структура Цркве постаје егзистенцијана структура сваке личности.<sup>26</sup>

3. Тачно је да је Дух Свети тај који Цркву уводи у Истину (Јн. 16, 13), али такође и Христос је Онај који за себе тврди да је Истина (Јн. 14, 6). Овде је још опет неопходна исправна синтеза Христологије и Пневматологије да бисмо разумели како је то Црква „Стуб Истине“ (1Тим. 3, 15).

Потврда да је Христос Истина, у Духу Светоме, прекида са представом истине кроз објективизацију и појмовност (ἀλήθεια код Грка) и чини Истину идентичном са заједницом, са самим животом и заједницом Бога.\*\* Максим Исповедник у једном одељку вредном пажње назива ствари Новог Завета „иконом“ (εἰκὼν) а оне есхатолошке „истином“ (ἀλήθεια).<sup>27</sup> Сходно томе, реч εἰκὼν за главну традицију грчких Отаца никада није значила ништа друго осим истините реалности – став да је „истина“ у Есхатону представља чињеницу тиме што је истина присутна у историји онолико колико Есхатон улази у њу, а то се једино може десити у Духу Светоме. Тако, истина постаје светотајинска реалност у историји; истина постаје освећење (Јн. 17, 17–19) и живот (Јн. 3, 21; 8, 44), зато што је Дух Истине и Онај који освећује и твори заједницу. То је оно што Истину чини неодвојивим делом тајне Цркве.

<sup>25</sup> Уп. Св. Кирило Јерусалимски, *Cat.* 21, 1 (PG 33, 1089); Тертулијан, *De Bapt.* 7–8; *Const. Ap.* 3, 16.

<sup>26</sup> Ово је темељно наглашено кроз учење Светог Максима Исповедника по којем се католичност (= свеукупност, саборност) Цркве налази у сваком њеном члану понаособ: *Myst.* 4 (PG 91, 672).

\*\* Односно, истина престаје да буде појмовна дефиниција објективне реалности и бива поистовећења са животом, тј. са догађајем заједнице Цркве као иконом живота и заједнице Оца и Сина и Светога Духа – *най. ирев.*

<sup>27</sup> Св. Максим Исповедник, *Scholia in Lib. de Eccl. Hierarch.* III. 3. 32 (PG 4, 137D).

Као последице овога по стварни живот Цркве подразумева се следеће:

(а) Реч Божија је Истина не као скуп правила или керигматских исказа узетих по себи, већ као живот и заједница. Црква није место које садржи Истину или место где је она „заложена“, већ је Црква „ог Истине“ („Pillar of Truth“= „Тврђава Истине“; 1Тим. 3, 15 – *прим. прев.*), тј., стварно присуство Истине кроз њено у правом смислу бивање као заједнице и заједничарења. Истина нам није наметнута већ извире из нашег постојања, али не као продукт друштвеног искуства већ као светотајински предокушај Божијег живота. Истина као Реч и Истина као света тајна су једно и исто.

(б) Пошто није појмовно обухватљива и разумљива ствар, Истина у Духу Светоме не може бити заробљена у формулације. Догматске дефиниције нису систематско излагање Истине, што представља тешкоћу говорењу о „хијерархији истине“. У Духу Светоме, догмати су историјске и културолошке форме које су освећене у свом бивању делом догађаја заједнице путем које је првобитна *εἰκὼν* Христа – Истина<sup>28</sup> која је помућена јеретичким искривљењима – враћена да буде препозната и слављена као Истина у заједници. То је разлог непходности анатемисања, тј. искључења јеретика из општења у свим древним саборским одлукама. Ово показује да Сабори нису циљали ка Истини као некој изложеној дефиницији већ Истини као заједници у општењу.

(в) Истина је епиклетички условљена и не може се издвојити као аутономни објекат и пренети у изолацију од заједнице нити може бити изражена кроз индивидуе или системе идеја. У настојању да себе учини Тврђавом Истине, Црква перманентно потребује догађај Педесетнице, што представља контекст у којем она производи епископе као служитеље са *charisma veritatis*.\* Реална форма епископата, утемељена на апостолском прејемству, је та која је употребљена да утелови благодат, иако не отелотворује Истину: непогрешивост која ово прати јесте благодат, а као таква она је перманентно подређена епиклези заједнице. Стога, епископ који упражњава ову „непогрешивост“ јесте подређен заједници не као према другој издвојеној структури – Црква није демократија – већ према општењу као благодатном догађају заједнице. На тај начин, непогрешивост се у Духу Светоме појављује као динамични, кружни догађај. Она не почива статично у било којој структури

<sup>28</sup> Уп. значење *Christusbild*-а у W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957).

\* У преводу са латинског: *благодат истине* – *нап. прев.*

или служби, већ се испољава кроз конкретну службу динамичном перихорезом (περιχώρησις) у и кроз цело тело. Тако лаик у свом служењу у телу, које је по дефиницији благодатно, може указати на Истину оспоравањем епископовог застрањења од ње. Даље, ако је то урађено у Духу Светоме, онда се може десити једино сталним јачањем обавезе учествовања у заједници. На тај начин у Духу Светоме имамо парадоксалну комбинацију сведочења Истине кроз сваког члана Цркве са приврженошћу Телу и његовој структури.

(г) На крају, Истина је у Духу Светоме премештена из ума у срце, у центар љубави. Зато што постоји само у догађају заједнице коју Дух Свети уводи у Истину, исповедање Истине јесте ствар срца које на тај начин задобија властиту рационалност. Ово није претварање Истине у сентименталност већ фокусирање целокупног бића на место где обитавају љубав и заједница. Струја духовне традиције која је срце постављала за центар људског бића имала је на Истоку делотворан утицај у самопоимању Цркве као Тврђаве Истине. То је случај са „духовним Оцима“, код којих се, иако обитавају у пустињи, може видети како се Истина открива као заједница и освећење у исто време. Међутим то је и наново изводљиво у Духу Светоме све док је храњено свезом Тела, Црквом као самом грађевином Тела Христовог, Евхаристијом.

4. У догађају заједнице Дух Свети доноси Есхатон у историју. Ако је ово смисао Педесетнице у Делима апостолским, то значи да се Црква показује у двоструком битију. С једне стране, бивајући по природи есхатолошка, она је дубоко, егзистенцијално у супротности са овим светом; свет је мрзи као што је мрзео Христа (Јн. 15, 18; 17, 14), она мора да живи „затворених врата“ (Јн 20, 19), њени „грађани“ обитавају „на небу“ (Филипљ. 3, 20). С друге стране, по својству исте пневматолошке димензије, Црква је по природи односна; њено постојање не може а да не буде *ек-сташично*; она не може одбацити било ког или било шта; она једино може да прихвати чак и оно што је њу одбацило. Овај дуализам представља можда најизразитији проблем у пневматолошкој димензији Цркве. Како може бити решен?

Источна традиција претендовала је виђењу Цркве у формама њене есхатолошке природе, као теофанију; њена Литургија је оденута у сјај и утисак који производи је тријумфалистички. Западна традиција, с друге стране, претендовала је виђењу Цркве кроз форме њеног саодношења са овим светом; то пак непрестано наглашава дужност служења потребама света, што пружа утисак извесног активизма и утопистичког напора да се изгради Царство Божије на земљи. Нарав-

но, ово су генерализације, али ипак оне служе илустрацији питања: да ли је могућа комбинација ова два менталитета?

Прво што треба размотрити јесте чињеница да оба ова приступа несумњиво припадају истој пнеуматолошкој димензији Цркве. Проблем је поново у вези синтезе Христологије и Пнеуматологије. Ако пнеуматолошко условљавање христолошко-оваплоћењског аспекта учинимо фундаменталним, Црква ће у свом учешћу у овом свету попримити један есхатолошки менталитет.

На тај начин богослужење и друштвена активност, свето и профано, нису више две различите области; Црква и свет нису онтолошки раздвојени; проблеми света су у исто време и проблеми Цркве; мисија Цркве није држање *vis-à-vis* света, већ једно састрадавајуће и освећујуће присуство у њему. Све ово био би део оваплоћењског аспекта Тела Цркве и њене односне природе у Духу Светоме. Међутим, на овај начин, Црква никада не сме да изједначи Есхатон са историјом, тако што ће покушавати да изгради Царство као део историјског процеса. По том питању, Црква мора бити спремна да исповеди своју „тактичку инфериорност“ у поређењу са марксистичким погледом на историју, управо због своје пнеуматолошке димензије.<sup>29</sup> Доносећи Есхатон у историју, Дух Свети чини Цркву, кроз њена светотајинска устројства, присуством Есхатона у историји и показатељем изван историје, будући да Пнеуматологија увек указује на неопредмећујуће, неконтролишуће, чудесно „изван.“<sup>30</sup> То је други начин којим Дух Свети постаје „дух пророштва“ и остаје „свети“, тј., „одвојен“ од овог света, управо бивајући заједница. Слично, у истом Духу Црква постаје „света“ по својој природи бивајући у овом свету али не и од овог света.<sup>31</sup>

Ово су нека указивања на једно јако важно питање. Оно што је речено у овој студији је несумњиво под утицајем извесне традиције којој аутор припада. Међутим, по својим основним поставкама и гледишту, ова студија је заснована на предању које је заједничко Истоку и Западу кроз многе векове. Наш покушај је био превазилажење нечега што по нашем веровању *не* припада том заједничком предању, већ каснијим кретањима која су резултирала искривљењем христо-

29 Congar, „Pneumatologie et theologie“, стр. 69.

30 Уп. Н. У. von Balthasar „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, у *Interpretatin der Welt: Festschrift R. Guardini*, ed. Helmut Kuhn (Würzburg: Echter, 1965), стр. 638–645.

31 Ово значи да је Дух Свети ἀρραβὼν Царства (2Кор. 1, 22), који означава извесност и поседовање Царства као и његово очекивање. Међутим, ова идеја не би требало да убудуће буде узимана у њеној негативној конотацији. То је иста идеја као и она о очекивању Господа у Отк. 22, 17 упркос – или тим пре – стварном присуству Јагњета на евхаристијској Трпези.

лошко-пневматолошке синтезе, којој су кроз дуго време допринели и Исток и Запад. Разумевање ове синтезе захтева продубљивање и ова студија не представља ништа више сем покретања неких питања у том правцу. У сваком случају, сходно нашој намери, било би довољно ако би ова питања успела да скрену пажњу теологији на важност ове синтезе за наше време.

Ова синтеза, како смо овде покушали да је сагледамо у неким њеним аспектима, посебно из угла Пневматологије, данас је веома важна из више разлога. На првом месту, она може да помогне Цркви да се суочи са проблемима који су изникли из самог њеног устројства и институција, будући да постоје изазови савремених тенденција и интересовања – такви проблеми данас постоје свуда у Цркви. Као друго, она Цркви може помоћи у њеном настојању да реши извесне теолошке проблеме, посебно оне који су постали камен спотицања у еклисиолошком дијалогу између Истока и Запада. Чини се да је савремена православна теологија покушала да се суочи са нечим што личи на изразити христомонизам Запада, стварајући као реакцију приврженост пневмомонизму у еклисиологији. Православни су тако постали „специјалисти за Пневматологију“ ка којој се људи могу окренути у дискусијама на ову тему. Нада која прожима ову студију јесте да ће та „православна специјалност“ једног дана можда престати да постоји, тако што ће бити обухваћена синтезом коју смо овде истакли. То може значити стварно разумевање и јединство између Истока и Запада, посебно ако се ова синтеза примени не само у теологији већ и у целокупном постојању Цркве. То даље води до крајње тачке нашег разматрања важности исправне синтезе Христологије и Пневматологије у еклисиологији.

Основна теза ове студије јесте да пневматолошка димензија Цркве, када је исправно сједињена са Христологијом у контексту тројичног богословља, открива две суштинске кретње у постојању Цркве. С једне стране, Дух Свети ствара центрипетални покрет вукући Цркву ка јединству у и кроз дато устројство. С друге стране, тај исти Дух чини Цркву *ек-сташиичном*, односно, свеобухватном ка свему, не строго ограђеном датим властитим структурама, већ отвореном ка целој творевини. Ове две кретње бивају заједно и у Христу и у Духу Светоме: Дух Свети, саздавајући Цркву као конкретну установљену заједницу и као односни космички догађај, дела кроз једну божанску енергију Христове саборности, који је возглављење свега. Ово из разлога јер се јединствена божанска икономија испуњава у свом тројичном карактеру, бивајући коначно окренута ка Оцу кроз Сина и Духа Светога (1Кор. 15, 28).

Прихватање овог двоструког покрета у парадоксалном постојању Цркве указује уједно на застрашујуће потешкоће и велика очекивања у погледу могућности поновног уједињења хришћанства. Препознавање наведеног од стране Цркве данас можда неће донети неку вредност која би се могла брзо „уновчити“ у практичном смислу. Стога, оно што је овде речено може бити олако одбачено као још једна теоријска конструкција. Ипак, верујемо да постоји мноштво практичних ствари које проистичу из онога што је овде речено, које Црква данас може и заиста треба да учини како би се припремила за будуће јединство. Остало може бити препуштено Богу. Није ли управо у природи Пневматологије да нас ослободи самодовољности и да сачува само за Бога исход наше послушности према визији коју пред нас ставља Дух Свети?

*Превод са енглеског и коментари:  
Александар Милојков*



## Библиографија:

G. Florovsky, „Christ and His Church: Suggestions and Comments“, 1054–1954: *L'Église et les Églises*, vol. 2 (Chevetogne, 1954).

G. Kretschmar, „Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée“, *Verbum Caro* 22 (1968).

H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Paris: Aubier, 1971).

H. U. von Balthasar „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, y *Interpretatin der Welt: Festschrift R. Guardini*, ed. Helmut Kuhn (Würzburg: Echter, 1965).

J. D. Zizioulas, „La communauté Eucharistique et la catholicité de l'Église“, *Istina* 14 (1969).

J. D. Zizioulas, J. M. R. Tillard, J. J. von Allmen, *L'Eucharistie*, (Paris: Mame, 1970).

K. Rahner and J. Ratzinger, *Episkopat un Primat* (Freiburg: Herder, 1962).

N. Nissiotis, „Pneumatologie orthodoxe“, *Le Saint-Esprit*, ed. Faculté de Théologie de l'Université de Genève (Geneva, 1963).

P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris: Cerf, 1969).

T. W. Manson, „Entry into Membership of the Eastern Church“, *Journal of Theological Studies* 48 (1947).

V. Lossky, „Du troisième attribut de l'Église“, *Dieu Vivant* 10 (1948).

V. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris: Aubier, 1944).

W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin: Luthersches Verlagshaus, 1957).

Y. Congar, „Pneumatologie et théologie de l'Histoire“, *La théologie de l'Histoire. Herméneutique et eschatologie. Coloque Castelli 1971* (Rome, 1971).

Y. Congar, „Pneumatologie ou christomonisme dans la tradition latine?“, *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta: Melanges G. Philips* (Gembloux: Duclot, 1970).

Примљено: 10.1.2012.  
Исправљено: 2.4.2012.  
Одобрено: 6.4.2012.

# THE PNEUMATOLOGICAL DIMENSION OF THE CHURCH

**John D. Zizioulas**

*Academy of Athens*

***Summary:** Mutual relationship between Pneumatology and Christology is important for proper understanding of both of them as well as Ecclesiology. There are two extremes in understanding of these two moments in Economy of salvation, both in Eastern and Western theology. Western Christomonism stands on one side and eastern Pneumatomonism is on the other. Such extreme understandings lead to misunderstanding of Ecclesiology. Proper understanding of Ecclesiology requires that these extremes are set aside and it also requires a synthesis of Christology and Pneumatology.*

***Key words:** Christology, Pneumatology, Ecclesiology, Christomonism, Pneumatomonism*