

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 4, 521—532

UDK: 271.222: 316.74

Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Vladimir Vukašinić

Pravoslavna Crkva i savremeni laiciteti – dijalog

Sažetak: Pravoslavna Crkva danas egzistira u potpuno novim kulturnim i društvenim okolnostima. Istočno hrišćanska društva sada prihvataju političke, obrazovne, kulturne, tehnološke i moralne modele i vrednosti koje je iznedrila zapadna civilizacija. Savremena civilizacija Evrope je laička, sekularna. Savremeni laiciteti imaju suštinski različite metafizičke, antropološke i vrednosne principe koji dovode u pitanje sve tradicionalne istočno-hrišćanske fundamentalne principe. U svim tipovima savremenih laiceta: separatistički, autoritarni, antiklerikalni, laicitet vere u građanske vrednosti, laicitet priznavanja, kooperativni laicitet, religiozni laicitet, ljudsku individu shvataju kao najveću vrednost i kriterijum dobra i istine. Relativizam je nova religija, obavezni standard. Sloboda nije povezana ni sa kakvim pojmom dobra i istine. Biti »laik« u najširem smislu te reči danas označava pripadnost idejnoj struji prosvetiteljstva. Laicizam označava slobodu, koja je lišena svakog verskog sadržaja i isključivanje hrišćanskih vrednosti iz javnog (društenog) života. Oblast vere i morala proterana je u sferu »privatnog« i »subjektivnog«. Dihotomija religiozno – laičko nije samo uslovljena anomalijama hrišćanskih društava. Ona je na izvestan način imanentna Crkvi.

Ključne reči: laiciteti, Pravoslavna Crkva, sekularizam, ljudska priroda, religija, vera, društvo, kultura, dijalog, simfonija

Povzetek: **Pravoslavna Cerkev in sodobne laičnosti – dialog**

Pravoslavna Cerkev danes živi v povsem novih kulturnih in družbenih okoliščinah. Vzhodne krščanske družbe zdaj sprejemajo politične, izobraževalne, kulturne, tehnološke in moralne vzorce in vrednote, ki jih je porodila zahodna civilizacija. Sodobna civilizacija Evrope je laična, sekularna. Sodobne laičnosti imajo bistveno različne metafizične, antropološke in vrednostne principe, ki postavljajo pod vprašaj vsa tradicionalna vzhodno-krščanska temeljna načela. V vseh vrstah sodobnih laičnosti – separatistična, avtoritarna, antiklerikalna, laičnost verovanja v civilne vrednote, laičnost priznavanja, kooperativna laičnost, religiozna laičnost – razumejo človeško osebo kot največjo vrednoto in kriterij dobrega in resničnega. Relativizem je nova religija, obvezni standard. Svoboda ni povezana z nobenim pojmom dobrega in resničnega. Biti »laik« v najširšem pomenu besede danes pomeni pripadnost idejni struji razsvetljenstva. Laicizem pomeni svobodo brez kakršnekoli verske vsebine in izključevanje krščanskih vrednot iz javnega (družbenega) življenja. Področje vere in morale je izgnano v sfero »zasebnega« in »subjektivnega«. Dihotomija religiozno – la-

ično ni pogojena zgolj z anomalijami krščanske družbe. Ona je na določen način Cerkvi imanentna.

Ključne besede: laičnosti, Pravoslavna Cerkev, sekularizem, človeška narava, religija, vera, družba, kultura, dialog, simfonija

Abstract: **Orthodox Church and Contemporary Laicisms – a Dialogue**

The Orthodox Church today exists in a completely new cultural and social environment. Eastern Christian societies now accept the political, educational, cultural, technological, and moral models and values produced by Western civilization. The contemporary civilization of Europe is laical, secular. Contemporary laicisms have essentially different metaphysical, anthropological and value principles, which call into question all traditional Eastern Christian fundamental principles. All types of contemporary laicisms – separatist, authoritarian, anti-clerical, laicism of belief in civil values, laicism of recognition, cooperative laicism, religious laicism, they all see the human individual as the highest value and the criterion of the good and the truth. Relativism is the new religion, a mandatory standard. Freedom is not connected to any notion of goodness or truth. To be »laical« in the widest sense of the word today means to belong to the ideological current of Enlightenment. Laicism denotes a freedom that is deprived of any religious content and excludes all Christian values from public (social) life. The dimensions of faith and morality are banished into the spheres of the »private« and the »subjective«. The dichotomy of religious and laical is not only conditioned by the anomalies of Christian societies. It is in a certain way immanent in the Church.

Keywords: laicisms, Orthodox Church, secularism, human nature, religion, faith, society, culture, dialogue, symphony

Prof. dr o. Radovanu Bigoviću

Pravoslavna Crkva danas egzistira u potpuno novim kulturnim i društvenim okolnostima. ([Janulatos] 2002, 18–24.) To na prvom mestu znači da je skoro u svim zemljama u kojima postoji lišena političke i ekonomske moći što je podstiče da pronalazi nove načine svoje službe svetu. Zatim, istočna društva u kojima su pravoslavni hrišćani većinski zastupljeni sada, što voljno što nevoljno, prihvataju političke, obrazovne, kulturne, tehnološke i moralne modele i vrednosti koje je iznedrila zapadna civilizacija. Sve to naizgled govori u korist teze da je klasična podela hrišćanstva na njegov istočni i zapadni deo, podela koja preseca kako kulturološki tako i teološki nivo postojanja Crkava, danas sve manje izražena. Da li je to baš tako, ostaje da se razmisli. Međutim ono što već sa sigurnošću znamo, a čega je dokaz i ovaj naš današnji skup, je to da je zajedničko svedočenje Jevanđelja i uzajamni dijalog hrišćana na prvom mestu od presudne važnosti za budućnost Crkava i Istoka i Zapada. To je bivajući

posmatračem na Lambeth konferenciji 1988. godine Mitropolit Jovan Zizjulas istakao rekavši da: »... živimo u svetu koji se sve više postaje jedinim, u svetu uzajamne zavistnosti ... u kome ni jedan geografski deo Crkve ne može biti samodovoljan i ni jedna tradicija ne može reći drugoj – nisi mi potrebna!« (Zizioulas 2010, 367)

Savremena civilizacija Evrope, u kojoj se nalazi i Pravoslavna Crkva, je laička, sekularna. Ovi laiciteti imaju suštinski različite metafizičke, antropološke i vrednosne principe koji dovode u pitanje većinu tradicionalnih istočno-hrišćanskih fundamentalnih postulata.

Rizikujući da u ponečemu anticipiramo današnje izlaganje reči ćemo da posledice ovog novog društveno-političkog i kulturnog konteksta u kome se nalazi Crkva nemaju samo negativne posledice po nju. Nova situacija u kojoj se Crkva nalazi, nju neizbežno usmerava – ukoliko ona želi da zauzme pravilan stav prema svetu u kome se nalazi – na ozbiljno samoispitivanje i novo promišljanje svojih osnovnih stavova. Da bi se njena reč zaista čula, Crkva mora da pažljivo osluškuje znakove vremena i da hrabro iskorači iz lažnog osećanja bezbednosti koje bi moglo da joj pruži nenapuštanje okoštalih institucionalnih okvira njenog postojanja. Koji od svih fenomena sa kojima se Crkva susreće u laiciziranom svetu, svetu sekularnih vrednosti, po prirodi stvari, ponajpre privlači njenu pažnju? Bez sumnje su to različite religijske grupacije koje sa njom dele isti prostor i vreme.

Crkva se danas susreće i pozvana je da stupi u dijalog sa dve, podelimo ih tako namenski i uslovno, grupe religija – jedne su klasične tradicionalne religije a druge psevdoreligijske grupacije i različite religijske forme novoga doba (*Isus Krist – donositelj vode žive* 2003).

Sekularno društvo, htelo to da prizna ili ne, i ma koliko ono samo antireligijsko moglo biti, po prirodi stvari mora da otvori vrata izvesnoj formi religioznosti. Ljudska zajednica lišena svake religijske note, u potpunosti očišćena od religijske potrebe, nije jednostavno moguća. Duboko ugrađena u samu ljudsku prirodu potreba za kulturnim radnjama, ritualnim iskustvom, u krajnjoj liniji – opštim smislom postojanja, uvek će pronalaziti načine da sebe izrazi. Nova religioznost može biti potpuno lišena metafizičkih dimenzija ali ne i psevdoreligijskih ambicija, te tada imamo posla sa sekularnim surogatima religijskog iskustva koji mogu biti *politički* (njih smo na ovim prostorima ne tako davno gledali kroz različite kvazireligijske institucije komunističkog režima) ali i *naučni* (scijentistički fenomen i psevdoreligijski zamah pojedinih naučnika (Tanjić 2009, 37)) ili, što je češći slučaj, ove forme se javljaju kao određeni sinkretistički new age oblici religijskog života.

Šta je njihov zajednički imenitelj? Odbijanje skoro svake vrste institucionalizovane religioznosti i traženje novih formi i oblika koje »više odgovaraju« savremenom čoveku i njegovom pogledu na svet – koji je opet zasnovan na tzv. pluralnom znanju i neprihvatanju apsolutnih istina. Ovu suštinu sekularne religioznosti savremenog doba kratko je i tačno opisao u svom oproštajnom predavanju na Teološkom fakultetu Univerziteta u Minsteru Johan Baptista Metz rekavši: »Lozinka sekularizma glasi religija da, Bog ne, pri čemu ne nije kategoričko u smislu velikih ateizama.«

Zašto u savremenom svetu cvetaju alternativne religije? Postoji više razloga. One su manje zahtevne i lakše, prirodne (u smislu reči – bezblagodatne) i prihvatljivije palom, nepreobraženom stanju ljudske prirode. Međutim postoji još jedan, za nas mnogo važniji, razlog. To je nedovoljna spremnost Crkava da prihvate one pripadnike sekularnih zajednica koji žele drugačiju vrstu iskustva. Ta nespornost se odvija na više nivoa i njene posledice svakodnevno osećamo.

Crkva se u savremenom svetu susreće i sa drugim tradicionalnim religijama sa kojima je pozvana da uspostavi dijalog. Religijsko pluralistički svet predstavlja ozbiljan izazov za hrišćanstvo i ono na taj izazov daje različite odgovore. Svi se oni, u krajnoj liniji, tiču sotiriološke valjanosti drugih religijskih sistema. Kraće i jednostavnije rečeno – Da li pripadnik neke druge religije ima nade na spasenje? Pošavši od klasične formulacije *Extra Ecclesiam nulla salus* Crkve Istoka i Zapada pružaju različito tumačenje međureligijskog dijaloga, njegovog smisla i njegovih granica. O tome kako se tumačenje ovog teološkog stava razvijalo kroz vekove na Zapadu govoriće pozvaniji od nas. Pravoslavni po ovom pitanju nemaju zvanični stav iako o njemu mnogo pišu i govore. Postoje, recimo to malo pojednostavljeno, dve osnovne struje tumačenja ovog iskaza. Jedna je isključiva i ne priznaje spasenjsku ulogu nikakvoj religijskoj zajednici osim nje same. Druga otvara mogućnost za to i to na dva načina. Jedan možemo nazvati *pnevmatološki* a drugi *eshatološki*. Pnevmatološki je zasnovan na učenju da Sveti Duh diše gde hoće i nadahnjuje različite svetske religijske koncepte te im, samim tim, pruža spasenjske nade. (Teološki problem ovakvog pristupa ogleda se u razdavanja dejstva Svetog Duha i Sina, odnosno o učenju o nezavisnoj *ikonomiji Duha* pored *ikonomije Sina* ([Janulatos], 2002, 163–164). Eshatološki predaje konačnu sudbinu svakog ljudskog bića u ruke Božije. Tek će se na njegovom sudu znati šta će se sa svakim ljudskim bićem desiti i do tada niko, pa ni Crkve, ne može da da konačni sud o tome.

Ovakav pristup napadaju konzervativističke teološke grupacije govoreći da se na ovaj način relativizuje Crkva i njen značaj. To nije tačno. Crkva se ovde i dalje doživljava kao *jedini sigurni* i bogojavljeni, otkriveni put spasenja. Ovde se samo ostavlja prostor za jedno drugačije tumačenje istorije – Božije tumačenje. Sud Božiji, nemojmo smetnuti sa uma, uvek može da bude – *drugačije tumačenje istorije*. To je bar upečatljivo pokazano u Matejevom jevanđelju gde Gospod kaže da neće sve koji su u ime Njegovo prorokovali, čudesa činili i demone izgonili prepoznati kao svoje (Mt 7,22–23) kao i to da će za eshatološku trpezu Carstva sedeti sa Avramom, Isakom i Jakovom mnogi od istoka i zapada i to na mesta na koja su pretendovali sinovi Carstva. (Mt 8, 11; Zizioulas 2010, 396–397)

Učeci na ovaj način Crkva ne legalizuje sinkretistički religijski obrazac koji bi počivao na temeljnom sekularističkom uverenju da Istina sa velikim »I« ne postoji kao takva nego ona nastaje zbirlanjem, susretanjem i sapostojanjem mnoštva istina, kulturološki uslovljenih i oblikovanih. Ako ovako razumemo stvari, svaka bi religijska forma nosila nešto od istine i to dodavala celini. I to bi bio loš odgovor na religijski pluralizam.

Dobar odgovor na religijski pluralizam je rešenost da se uđe u ozbiljan dijalog sa drugim religijama. On ne sme biti razvodnjen i mutan – mora, ma koliko to po-

nekad neprijatno moglo biti, podrazumevati određena *religijska ubeđenja* iz kojih se vodi (Zizioulas 2010, 398). Mora da postoji stav i teološka utemeljenost.

Ovakav pristup dijalogu predstavlja ozbiljan iskorak u odnosu na sekularistički ideal verske tolerancije. Zbog čega? Tolerancija se zadovoljava time da omogući drugome da nesmetano sapostoji. Razgovor i susret na ovom nivou upravo počivaju na nemanju definisanih religijskih stavova ili njihovom strateškom prećutkivanju. Pokušaj dijaloga koji iz ovakvog pristupa može uslediti ili će se voditi uglavnom tehničkim vokabularom ekumenskih profesionalaca ili će biti kakav prigodan pobožni *small talk* na opšte religijske ili, što je još gore, »duhovne« teme. Istinski dijalog je dublji fenomen, zainteresovan je za drugoga, hoće da sa pažnjom čuje i vidi šta on ima da nam kaže i da mu sa odgovornošću odgovori. Istinski dijalog ne zaobilazi tzv. »neprijatne« teme i ne tabuizira određene sfere postojanja i odnosa.

Drugim rečima rečeno, dijalog ne zahteva samo učesnike nego i određenu *temu*. Sekularna društva religijskim zajednicama nameću svoje teme, koje su najčešće političke, poput uloge religija u sprečavanju i rešavanju konflikata i sukoba. Pravoslavna Crkva ovde nastoji da proširi kataloge tema o kojima misli i javno govori ne samo na one koje izgledaju prihvatljive njihovim laičkim sagovornicima (globalizacija i ekologija) nego i na one koje kod njih neće naići na dobrodošlicu (poput pitanja iz bioetike, seksualnog morala i funkcionisanja polova i sl.).

Laicizam počiva na svojevrsnom odstranivanju, isključivanju verskih sadržaja iz javnog života, razdvajanju privatne i javne sfere. Oblast vere proterana je u sferu »privatnog« i »subjektivnog«.

Kako stoji u Predlogu politike unapređenja učešća crkava i verskih zajednica u društvenom i političkom životu Srbije, nastalom na Konferenciji »Crkve i verske zajednice i građansko društvo za osnaživanje ljudskih prava i demokratije u Srbiji«, u Vrnjačkoj Banji od 25. do 28. marta 2009. godine, radikalnim suprotstavljanjem verske i građanske sfere zanemaruje se potreba ogromnog broja ljudi da ove sfere *slobodno uskladi* u okviru svoje ličnosti, što i verska učenja i sekularni sistemi ideja prepoznaju kao najveću ljudsku vrednost. Vera jeste privatna stvar i slobodan izbor pojedinca a ne države, ali se ona ispoljava javno i njeno potiskivanje iz javne sfere predstavlja svojevrsni verski progono, neprimeren pluralističkoj demokratiji. Sama javna sfera se često poistovećuje sa državnom, što zanemaruje niz društvenih aktera i odnosa makar delimično autonomnih od vlasti. Stoga je važno razmotriti šta se tačno podrazumeva pod sferom privatnog, šta državnog, a šta javnog i da li se ove sfere u nečemu poklapaju.

Jedna od najvažnijih oblasti iz kojih laička Evropa želi da protera religiozno, tačnije rečeno – hrišćansko, jeste savremena kultura. Odricanje hrišćanskog kulturnog korenja vidljivo nam je bilo i u raspravi o Evropskom ustavu i odsustvu pominjanja hrišćanskog nasleđa kao konstitutiva evropejstva.

Bez obzira na to što mi svi dobro znamo da je evropska kultura u velikoj meri formirana na hrišćanskim vrednostima, da je seme Jevanđelja niklo po svim njenim narodima, da je Reč Božija procesom inkulturacije duboko prodrila i preusmerila evropske kulture, svedoci smo jednog obrnutog procesa koji obeležava naše dane.

Savremena sekularizovana kultura hoće *dejevanđelizaciju*, jedno »čišćenje« evropskog kulturnog kruga od njegovih hrišćanskih elemenata. To je, naravno, nemoguće učiniti u potpunosti ali svakodnevno, malo po malo, mogu se naneti trajna oštećenja kulturnoj samosvesti novih generacija Evropljana.

Crkva je svojevremeno bila u stanju da se kreativno susretne sa kulturom antičkog sveta i da na njenim različitim nivoima pronade načine stvaralačkog dijaloga i komunikacije, da uvede ne samo Jevanđelje u tu kulturu nego i mnoge kulturne elemente u život Crkve, a isto i danas treba i može da čini ([Janulatos] 2002, 90–108).

Postavlja se pitanje kakav stav zauzima Crkva danas pred kulturom u kojoj se nalazi? Na koji način ona danas nastoji da izvrši novu inkulturaciju Jevanđelja? (Zizioulas 2010, 391–393)

Pre svega treba imati na umu to da je Jevanđelje uvek Hristovo te je stoga inkulturacija Jevanđelja u stvari hristijanizacija kulture. Na žalost, nije tako retka situacija da se sami hrišćani ustežu da to javno kažu, da se, recimo to otvoreno, stide Imena Hristovog, nego se zadovoljavaju time da konstatuju to da su osnovni etički principi judeo-hrišćanskog moralnog zakona utkani u evropsku kulturu. Ovakva osiromašena vizija jevanđelizacije kulture gubi iz vida to da kultura ne preobražava i suštinski oplemenjuje bilo kakav i bilo koji zakon, pa ni moralni, nego Onaj koji je došao da ispuni Zakon i proroke (Mt 5,17) i za koga je Zakon vaspitavao, pripremao (Gal 3,24).

Veoma je važno uzeti u obzir to da se ovaj inkulturacioni proces ne posmatra hristomonistički nego da se ima na umu da je ovde reč o jednoj pnevmatološki konstituisanoj hristologiji. Ovo znači da se Hristos ne posmatra kao individua jednom ovaploćena u određenom kulturnom kontekstu koja se potom u svakoj drugoj kulturi može samo na taj jedan i jedinstven način ponovo opisutniti, odnosno da se ljudska priroda Bogočoveka posmatra isključivo kroz prizmu njegove konkretne istorijske pojave. Ovde je reč o tome da Hristos pored toga što ima svoje konkretno istorijsko, ovaploćensko, manifestovanje i postojanje (u jednom vremenu, na jednom prostoru, u jednom narodu, u jednom telu, sa jednim imenom, jednom konkretnom istorijom) zahvaljujući Duhu Svetome ima Telo koje neprekidno raste, On je jedna korporativna, kolektivna Ličnost. Ovde je na delu jedna eshatološka i inkluzivna hristologija koja na kraju govori o tzv. kosmičkom Hristu, odnosno jedinstvu svih i svega u Telu Bogočoveka, telu Crkve, telu preobraženog sveta. Zbog toga je njegov ulazak u bilo koju kulturu moguć bez nasilja prema njoj samoj. Zato svaka kultura upravo u njemu može da počine i nađe svoj smisao. (Zizioulas 2010, 394)

Na samom početku smo kazali da suprostavljenost religioznog i laičkog nije ništa novo u hrišćanskoj istoriji, niti je dihotomija religiozno – laičko samo uslovljena anomalijama hrišćanskih društava. Razlikovanje između sekularnog i sakralnog ima i hrišćansku osnovu. (Pannenberg 1996) Ona je na izvestan način imanentna Crkvi. Ta hrišćanska osnova se nalazi u svesti da je postojeći društveni poredak, ma kako se on zvao, uvek nesavršen i privremen. Nijedna ozbiljna teologija nikada

se neće staviti u službu apologije i divinizacije porekla i sadržaja konkretnih društveno-političkih poredaka i uvek će zadržati izvesnu dozu opreza prema njima. Crkva ne zna za kategoriju idealnog političkog poretka u kome bi se ona osećala kao *kod kuće*. To nije monarhija niti to može da bude republika, to nije demokratija niti će bilo koji eventualni novi politički projekat moći da dobije njenu bezrezervnu i punu podršku. Svaki zemaljski politički model pripada sferi ovoga sveta i ne može da ponese attribute Carstva Božjeg. Crkva mora da živi svoju stalnu anti-nomiju: biti u svetu a ne biti od sveta. Zato je odnos Crkve i savremene Evrope ambivalentan.

Pravoslavna Crkva se nalazi pred dva podjednako opasna izazova i iskušenja: paničnog negiranja laicizma ili njegovog nekritičkog prihvatanja. Pripremajući svoje predavanje za ovaj Simpozijum, pokojni prof. Bigović je napisao: »Alternativa tome je stvaralački dijalog u cilju postizanja neke sinteze i koegzistencije između laičkog (sekularnog) i religijskog«. Sa ovim bi se većina od nas složila. Problem nastupa onda kada pokušamo da definišemo konkretni sadržaj ovih reči. U čemu se ogleda stvaralačka dimenzija ovog dijaloga; koja je njegova suština; o kojoj se tačno vrsti koegzistencije tu govori i kakva je sinteza ovde u pitanju? Na sva ta pitanja valja pružiti adekvatan odgovor.

Nekritičko prihvatanje laicizma, ma koliko ono izgledalo privlačnim i bilo lako opravdivo, ipak ne vodi nikuda. Strategija olakog prilagođavanja sekularnim načinima mišljenja i delanja, koju smo do sada mnogo puta posmatrali, pokazala se samoporažavajućom. Iako su njeni promotori bili duboko ubeđeni u suprotno, način prenošenja hrišćanske poruke koji su oni zagovarali nije osluškivan sa više simpatija – naprotiv. Zato je Pannenberg u pravu kada navodi da je apsolutno najgori način na koji se može odgovoriti na izazov sekularizma prilagođavanje i usvajanje sekularnih standarda u govoru, mišljenju i načinu života. Ukoliko članovi sekularističkog društva, nastavlja on, odluče da se uopšte okrenu ka religiji oni to čine zato što traže nešto drugo u odnosu na to što im njihova kultura već pruža. Kontraproduktivno je ponuditi im religiju koja je pažljivo oblikovana i preformulisana da ne bi ni na koji način povređivala njihova sekularna osećanja. (Pannenberg 1996)

Panično negiranje laicizma, kako ga je pokojni prof. Bigović nazvao, u Pravoslavnoj Crkvi često poprima izraz, recimo to namerno pleonazmički, *jalovog tradicionalizma*. On je uvek posledica pristajanja da se teologija svede na nivo jedne od ideologija, odbijanje da se prihvati da život traje i postoji, menja se i zahteva svoje i izvan i iznad i protiv onih pretpostavki i očekivanja koje mi imamo. Nije na odmet ovde podsetiti na samo naizgled lakonski uvid Jaroslava Pelikana kojim je okarakterisao fenomen o kome govorimo: Tradicija je živa vera mrtvih dok je tradicionalizam mrtva vera živih (*Tradition is the living faith of the dead while traditionalism is the dead faith of the living*). Veliki doprinos savremenog pravoslavnog bogoslovlja, na prvom mestu samoj Pravoslavnoj Crkvi a potom i svima koji sa njom dolaze u dijalog, ogleda se u dubokom uverenju po kome više nije dovoljno samo *čuvati Predanje* nego ga treba pokazati *relevantnim za egzistencijalne potrebe* čovečanstva.

Da bi se na izazov koji laicitet predstavlja dobro odgovorilo neophodno je, po našem dubokom uverenju, sprovesti ozbiljno dvosmerno istraživanje. Jedno se tiče porekla, sadržaja i pretenzija samog fenomena laiciteta. Drugo se tiče preispitivanja našeg sopstvenog bića, bića Crkve, njene prirode, strukture, načina postojanja, mesta i uloge u svetu, njene životnosti i važnosti za svet. Iz sučeljavanja rezultata ova dva istraživanja izničiće pretpostavke i zaključci za dalje razumevanje i delanje. (Pannenberg 1991)

Savremni pravoslavni teolog Jovan Zizjulas je, razmišljajući o tome na koji način se Pravoslavna Crkva treba susresti sa izazovima trećeg milenijuma, dao nekoliko predloga. Na prvom mestu ukazao je na potrebu novog promišljanja jezika bogoslovlja, odnosno, *tumačenje dogmatskog nasleđa Crkve u egzistencijalnim pojmovima*, na pokazivanje da su dogmati Crkve od životnog značaja za čoveka i svet (Dogmat o Trojičnom Bogu i savremeni individualizam). Na drugom mestu ističe značaj liturgijskog života Crkve kao *izvora bogoslovlja*, *svojevrsnog jezika bogoslovlja* i, pre svega, ikone osnovne stvarnosti koju Crkva blagovesti i donosi svetu – Carstva Božijeg. Ukoliko liturgija Crkve dobije ono mesto koje joj pripada u njoj će se obnoviti veza između *lex orandi* i *lex credendi*, odnosno pokazati da religioznost, pobožnost, ne isključuje bogoslovlje, odnosno Crkvu kako veruju i misle pripadnici savremenih religijskih pokreta. Liturgijski obrazac postojanja svojom sabornošću, svojim katolicitetom, jednakošću svih i svega pred Svetom Čašom, pokazuju mogućnost prevazilaženja društvenih ili prirodnih podeljenosti i rascepa postojanja, i njihovog delimičnog isceljenja. To je *socijalni značaj* liturgije. Pored njega postoji i *eshatološki značaj* koji se ogleda u tome da se u liturgiji otkriva krajnja sudbina i naznačenje čoveka i sveta – da se u večnosti sjedine sa Bogom.

Treća stvar na koju ukazuje Zizjulas je značaj autentičnog monaškog predanja Istočne Crkve. Ovako shvaćeno monaštvo svojim zavetima i praksom dobrovoljnog samoograničavanja, zavetovanog siromaštva, i smirenim uzimanjem na sebe greha sveta, odgovornosti za sve i sva, direktno se suprotstavlja i leči savremeni sekularni duh oličen u pohlepi, samoljublju i samoopravdanju. Nešto slično ovome pokušao je svojevremeno da izrazi A. Solženjicin u svom eseju Pokajanje i samoograničenje u životu nacija koji je posle tumačen na razne, nama ovde ne toliko bitne, načine (Zizioulas 2010, 400–401).

Zbog čega bi Crkva odabirala dijalog kao model opštenja sa sekularnim svetom i drugim religijama? Crkva se opredeljuje za dijalog kao nezaobilazni model komunikacije kako sa nehrišćanskim religijama tako i sa sekularnim svetom ne zbog toga što ga odabira između mnoštva istovaznih fenomena nego zato što birajući njega biva verna svom unutrašnjem biću i načinu postojanja. Dijaloški metod predstavlja suštinu života Crkve *ad intra* a suština njenog života je njeno bogoslužjenje. Bogoslužjenje nije samo kulturna radnja, svetotajinski obred ili ritual, što su nam jasno pokazali veliki teolozi Istoka i Zapada u prošlom stoleću. Bogoslužjenje kao prostor autentične teologije i teološki iskaz *par excellence*, prvenstveno evharistijska liturgija Crkve, svojim sadržajem i načinom na koji se vrši, služi kao model, obrazac svih drugih crkvenih aktivnosti. Liturgija je dijaloška u najdubljem smislu te reči.

Ona započinje čitanjem Svetog Pisma odnosno Božijim govorom nama. Nastavlja se našim molitvenim odgovorom Bogu, evharistijskim molitvama. Same te molitve, sa druge strane, takođe su dijaloškog tipa – u njima svetotajinsko i carsko sveštenstvo, klirici i laici, dijaloški prinose evharistiju razmenjujući molitve, vozglase, aklamacije, pesme i himne. Suština ovakvog svetotajinskog dijaloga počiva u tome da se samo iskrenom razmenom reči, reči ispunjenih ljubavlju, poštovanjem i najdubljim prihvatanjem može doći do istine. Zato Crkva preuzima taj dijaloški model i prenosi ga na odnose *ad extra*.

Na teorijskom nivou to izgleda prilično jednostavno. Kada stvari pokušamo da primenimo u praksi situacija se u mnogočemu komplikuje. To na prvom mestu proizilazi iz činjenice da ozbiljan odnos prema dijalogu i uverenost da je on upravo taj metod koji treba negovati ne postoji kod svih relevantnih faktora. Zbog čega je to tako? Zbog nepostojanja odgovarajuće teološke svesti o prirodi Crkve, njenom biću i dijalogu kao izvornom načinu opštenja sa svetom. Problem je, dakle, u odsustvu teologije.

Mi svi, manje više, znamo i osećamo da živimo u vremenu u kome se teologija na izvestan način nalazi u progonstvu, egzilu, vremenu koje je s pravom nazvano *postteološkim vremenom* (Tanjić 2009, 8).

Savremeno društvo, kako smo već rekli, nije iz svog okruženja prognalo kategoriju *religioznog* ali je pod ozbiljan znak pitanja postavilo potrebu za *teološkim*. Da bi sekularno društvo prihvatilo teologiju (na primer da zaposli diplomirane teologe) ono je primorava da stupi u obavezni brak sa nečim drugim, utilitarnim i prihvatljivim – društvenim staranjem, brigom o hendikepiranim licima, i sličnim socijalnim pitanjima. Iz ovoga sledi da njoj treba neki dodatni razlog postojanja i da čista teologija nije poželjna.

Irelevantnost teologije ne zadržava se samo na nivou sekularnog društva – ona prodire i u samu Crkvu. Pobožnost, tzv. praktični život Crkve, ali i drugi važni aspekti crkvenog života, ne pokazuju potrebu za teologijom i kao da su joj na neki način suprotstavljeni. Da bi Crkva ponovo, i to sa dve ruke – kako onom tzv. teorijskom tako i onom tzv. praktičnom, prigrllila teologiju ona mora proći – i hvala Bogu već prolazi – kroz proces obnove crkvene samosvesti, pravilnog razumevanja sebe i svoje misije kao i razvoj odgovarajućeg teološkog obrazovanja. Pravilna teološka vizija sprečiće marginalizaciju teologije u Crkvi i prevlast drugih interesa nad bogoslovljem.

Kada se razume i prihvati važnost i svojevrsna obaveznost dijaloga postavlja se pitanje – kojim će se jezikom on vršiti? Čak i kada Crkva zaželi da istinski stupi u dijalog sa laicističkim svetom ona ne može da izbegne nekoliko ključnih problema. Prvi se tiče *tema* o kojima se razgovara. Da li Crkva može i mora da govori samo o temama koje su joj nametnute, dozvoljene od strane društva ili i ona sme i može da vraća u rakurs javne rasprave teme koje su iz nje nasilno istisnute? Podrazumeva se da teologija danas ne samo da ima pravo nego i obavezu da pred svojim savremenim nastupi sa onim pitanjima koje ona smatra bitnim, kao što je to svojevremeno učinio Wolfhart Pannenberg sa svojih poznatih pet teoloških pitanja (8).

Kojim jezikom Crkva može da autentično govori danas da bi se u njenim rečima čula reč Božija a ne samo reč prilagođene i pripitomljene ljudske mudrosti? Ukoliko Crkva govori neadekvatnim jezikom tada se ne čuje reč Božija. Jedna od osnovnih uloga ljudi Crkve je da, po rečima Svetog Jovana Zlatousta iz njegovih katehetskikh slova, pozajmljuju svoje biće Hristu da bi On bio Liturg i Blagovesnik svom narodu (Zlatousti 2000, 210). Ukoliko Crkva to čini na pogrešan način onda, osmeliću se da tako kažem, Bog *ne može* da dopre do onih koji treba da čuju njegovu reč i prime njegovu silu, i njima se tada čini da On čuti.

Evropa već više vekova optužuje hrišćane zbog toga što ne može da dopre do Boga, da čuje njegov glas. I kada Niče kaže da je *Bog mrtav*, i kada Hajdeger, tu-mačević Helderlina, kaže da je zadatak pesnika da prate tragove *odbeglih bogova* i kada se tema *Božijeg ćutanja*, Božije tišine uporno pojavljuje u filmovima Ingmara Bergmana (najpoznatiji primer je Zimsko svetlo iz 1962. godine gde sakristijan Algot Frovik kaže: »Zar nije Božije ćutanje najgore?«, a pastor Tomas Erikson mnogo puta govori o Božijem ćutanju) iz toga zaključujemo da nešto u našoj teologiji i nešto u našem bogoslužju nije dobro i da su one, na neki način, sakrile glas Božiji.

Crkva raspolagaše mnoštvom jezika bogoslovlja i teologija se nikada nije, barem u iskustvu i praksi Istoka, svodila samo na racionalni verbalni diskurs. Pored pisane ili verbalne teologije, Crkva je bogoslovstvovala i jezikom Svetih tajni, arhitekturom, muzikom, sakralnom slikom – freskom i ikonom, liturgijskim gestovima i radnjama i godišnjim ritmom praznovanja i mnogim drugim, njoj svojstvenim, načinima.

Šta od tih jezika njoj danas ostaje na repertoaru i u kojoj meri su oni danas efikasni i razumljivi ne samo za naše sagovornike iz sekularnog ili nehrišćanskog sveta nego i za nas same? Da li mi danas svedočimo svojevrsno *utruće klasičnih jezika bogoslovlja*, da ne kažemo preoštro, njihovo lagano odumiranje?

Pravoslavnu Crkvu očekuje jedno ozbiljno i bojim se ne bezbolno preispitivanje krize sopstvenih jezika teologije. Bez tog preispitivanja ona neće moći da potpuno i stvaralački uđe u očekivan dijalog. Pogledajmo samo primer *liturgije, bogoslužjenja, kao jezika teologije*. Bogoslužbeni jezik, podrazumeva se mora biti govorni, a ne neki drevni, danas, nerazumljivi jezik. Na tome se koliko toliko radi. Međutim, da li je prevod liturgijskih tekstova dovoljan? Naravno da nije. Njihov sadržaj, kada ih prevedemo, skoro je podjednako nerazumljiv savremenom svetlu, jer je u velikoj meri zasnovan na biblijskoj istoriji i doktrinarnom sadržaju koji su njima nepoznati. Liturgijski i bogoslovski značaj svete slike, ikone ili freske, deluje aksiomatski za svakog istraživača istočnog bogoslovlja. U kojoj meri, međutim, oku, umu i svesti naviklim na brzo smenjivanje pokretnih slika i sve kraće i agresivnije rezove u njihovoj montaži, svešten mir i nepokretnost vizantijske ikonografije zadržavaju pažnju i prenose poruku? Vekovima stvarani složeni korpus crkvene muzike u svojoj različitosti njenog pojavljivanja danas upravo tom svojom složnošću može da posluži kao prepreka a ne da olakša bogoslužjenje. Mnogorečitu, nadahnutu i tehnički savršeno komponovanu himnografiju Crkve danas proiznose i pevaju samo

krajnji »profesionalci« religije – sveštenici i pojci. Ko se od vernih hrani njihovom duhovnom sadržinom?

O ovome bi se mnogo toga moglo reći ali sada nije ni vreme ni mesto za to. Ono što se već i iz ovako kratko opisane, skicirane, situacije da zaključiti je to da Crkva ne može da razume laički svet ako ne bude mogla da kvalitetno razume samu sebe i da njena teologija mora da bude živa i relevantna za nju samu da bi bila takva i za druge kojima je saopštava.

I na samom kraju ovoga izlaganja osvrnimo se i na pitanje koji bi model odnosa Crkve i države mogao da bude najprihvatljiviji Pravoslavnoj Crkvi? Na to pitanje nije lako odgovoriti. Specifičan način organizovanja crkvenog života pravoslavnih hrišćana, pravoslavna eklisiologija, ne olakšava govorenje o jednom zajedničkom stavu. Pretpostavljamo da bi se na ovo pitanje mogli dobiti različiti odgovori u raznim pravoslavnim sredinama. To ne znači da mi nećemo ovde predložiti jedan od njih.

Kao što znamo, postoje tri do sada formirana modela odnosa Crkve i države. Svaki od njih ima svoja ograničenja. Pravoslavne Crkve postoje u svim oblicima uređenja odnosa Crkve i države, i poznajući ih iznutra, iz stvarnog života, gaje različite odnose prema njima.

Model odvojenosti države od Crkve, nastao u Francuskoj, zasnovan je na načelu laiciteta, tj. odsustva svakog mešanja i dodirivanja države i Crkve. U SAD stroga institucionalna odvojenost države od Crkve nije praćena potiskivanjem religije iz javnog života. Model državne vere ili državne Crkve podrazumeva zadržavanje nekih institucionalnih veza države sa Crkvom, npr. statusa državne Crkve i zakonske snage njenog kanonskog prava (Grčka), ili preplitanja državnih i verskih zakonodavnih i izvršnih funkcija (V. Britanija). Model kooperativne odvojenosti države od Crkve je nastao u Nemačkoj, Austriji i Belgiji radi prevazilaženja ograničenja, protivrečnosti i krajnosti prva dva, a neki elementi su primenjeni u Španiji i Italiji. Poslove od zajedničkog interesa za državu i Crkve one obavljaju u kooperaciji, u koju ulaze svojevotjno. To je deo evropskog trenda kooperativnog uređivanja društvenih odnosa i uključivanja svih zainteresovanih aktera u rešavanje problema od šireg značaja, za šta je pretpostavka njihov institucionalizovani dijalog na svim nivoima (uključujući i EU), čiji rezultati mogu da utiču na formulisanje politika i poteze donosilaca odluka.

Nama se čini, a to je bilo mišljenje i pokojnog prof. Bigovića, da je za Crkvu najbolji kooperativni model, laicitet saradnje. Zato što on čuvajući Crkvu, s jedne strane, od iskušenja političke moći i klerikalizma, istovremeno joj omogućava društveno delovanje, a s druge, pomaže društvu, da se usmerava prema nadistorijskim, nadpolitičkim ciljevima i vrednostima, Bogu a da istovremeno ima civilnost i političku autonomiju.

Reference

- Isus Krist – donositelj vode žive: Kršćansko promišljanje o New Ageu.** 2003. Split: Verbum.
- [Janulatos], Anastasije.** 2002. Globalizam i Pravoslavlje: Studije o pravoslavnoj problematici. Hilendarski fond, Beograd.
- Pannenberg, Wolfhart.** 1991. *The Present and the Future Church*. First Things 11. <http://www.firstthings.com/article/2007/12/006-the-present-and-future-church-33> (pristupljeno 15. juna 2012).
- — —. 1996. *How to Think About Secularism*. First Things 6/7. <http://www.firstthings.com/article/2007/10/002-how-to-think-about-secularism-39> (pristupljeno 15. juna 2012).
- Pelikan, Jaroslav.** 1989. *Interview*. U.S. News & World Report, July 26. <http://theoutwardquest.wordpress.com/2012/08/14/jaroslav-pelikan-whose-bible-is-it/> (pristupljeno 15. juna 2012).
- Predlog politike unapređenja učešća crkava i verskih zajednica u društvenom i političkom životu Srbije.** 2009. Crkve i verske zajednice i gradansko društvo za osnaživanje ljudskih prava i demokratije u Srbiji. Konferencija u Vrnjačkoj Banji od 25. do 28. marta. http://veraznanjemir.bos.rs/materijal/policy/Drustveni_politicki_zivot_memo_lat.pdf (pristupljeno 15. juna 2012).
- Tanjić, Željko.** 2009. *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Zizioulas, John D.** 2010. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today*. Alhambra: Sebastian press.
- Zlatousti, Ivan.** 2000. *Krsne pouke*. Makarska: Služba Božja.