Globethics Repository

Globethics

Teoloski casopis

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal
Publisher	Protestantski teoloski fakultet
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 20:15:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/181390

UDC 27

ISSN 1451-0928

TEOLOŠKI ČASOPIS

Teorijsko glasilo Protestantskog teološkog fakulteta u Novom Sadu

Broj 9

Teološki časopis, broj 9, 2009. godine.
Izdavač: Protestantski teološki fakultet u Novom Sadu.
Adi Endrea 30, 21000 Novi Sad, Srbija.
Tel: +381.(0)21.469-410
Elektronska pošta: nsts@sbb.co.rs
Internet stranica: www.nsts-online.org

Glavni i odgovorni urednik: prof. dr Dimitrije Popadić, dekan.
Urednici: mr Nikola Knežević mr Srđan Sremac.
Recenzenti:
-prof. dr Heleen Zorgdrager, Ukrainian Catholic University, Ukrajina, Kerk in Actie, Holandija
-prof. dr Anne-Marie Kool, Karoly Gaspar Reformed University, Budimpešta, Mađarska;
-prof. dr Jasmin Milić, Protestantsko teološko učilište Mihail Starin, Osijek, Hrvatska;
-Kevin Steger, Ph.D. Dallas Baptist University, SAD;
-Hank Kanters, D.Min. World Life Centre, Kanada; i
-dr Svetislav Rajšić, Protestantski teološki fakultet, R. Srbija

Prelom: Miloš Moravek
Štampa: MBM-plas
Tiraž: 500 primeraka
ISSN: 1451-0928
UDC: 27

Izdavanje ovog časopisa finansiralo je Ministarstvo vera Republike Srbije u okviru projekta: "Unapređivanje verske kulture, verskih sloboda i tolerancije".

IZ UVODNIKA PRVOGA BROJA TEOLOŠKOG ČASOPISA

Teološki časopis je godišnjak Protestantskog teološkog fakulteta u Novom Sadu, u kome se objavljuju radovi profesora i studenata, istorijski dokumenti kao i letopis rada fakulteta. Međutim, osmišljen je tako da uskoro može da preraste kategoriju godišnjaka. Čežnja duše mi je da vidim kako Teološki časopis strategijom kvasca, nenametljivo i nezadrživo, postaje platforma teološkog promišljanja ovde i sada: u našem duhovnom i kulturnom kontekstu.

Upravo ovaj i ovakav kontekst nameće obavezu ozbiljnog pristupa i tretmana pravoslavne teološke misli i to u punini njene istorijske dimenzije. Kontekstualna teološka promišljanja, koja ovaj časopis priželjkuje, opravdaće svoj pridev jedino ako budu odražavala pluralizam hrišćanskih denominacija koji karakteriše vojvođansku i širu domaću stvarnost.

Iz tog razloga, ljubazno pozivam kako pravoslavne tako i katoličke i protestantsko/evanđeoske teologe i crkvene službenike da svoja bogoslovska razmišljanja izraze u Teološkom časopisu. Poučite nas i poučimo se. Samo istinotražitelji su istinski Bogotražitelji.

Prof. dr Dimitrije Popadić, dekan
Protestantski teološki fakultet u Novom Sadu

SADRŽAJ:

Reč urednika 7
NAUČNI RADOVI
Irina Radosavljević, Andrej Tarkovski
Traganje za neizrecivim 13
Lazar Nešić
Savremena pastirska služba crkve 43
Violeta Cvetkovska Ocokoljić
Simbolizam praznika pedesetnica: Pisani i slikani izvori 53
Nikola Knežević
Komparativni pristup: *Peccatum originale* 63
Sergej Beuk
Osnovne biblijske vere 53
Csongor - Szabolcs Bene
Speaking of God 65
Herman Bauma
Praying on the front-line. 72
PREGLEDNI RADOVI
Jim Payton
An Orthodox Worldview for Life in the 21st Century. 82
Dimitrije Popadić
Twelve Steps in Exegesis of the Acts 15:22-29 93
STRUČNI RADOVI
Petar Pilić
Duhovni aspekti bolesti 100

SADRŽAJ:

Reč urednika 7
NAUČNI RADOVI
Irina Radosavljević, Andrej Tarkovski
Traganje za neizrecivim 13
Lazar Nešić
Savremena pastirska služba crkve 43
Violeta Cvetkovska Ocokoljić
Simbolizam praznika pedesetnica: Pisani i slikani izvori 53
Nikola Knežević
Komparativni pristup: *Peccatum originale* 63
Sergej Beuk
Osnovne biblijske vere 53
Csongor - Szabolcs Bene
Speaking of God 65
Herman Bauma
Praying on the front-line. 72
PREGLEDNI RADOVI
Jim Payton
An Orthodox Worldview for Life in the 21st Century. 82
Dimitrije Popadić
Twelve Steps in Exegesis of the Acts 15:22-29 93
STRUČNI RADOVI
Petar Pilić
Duhovni aspekti bolesti 100

Reč urednika

Kao i prethodni brojevi i ovaj broj se može pohvaliti sadržajem koji je interdisciplinarnog karaktera, inkorporirajući tako sve društveno - humanističke nauke u jednu koherentnu celinu. Upravo ovo ilustruje da Teološki časopis nema samo teološko - naučni karakter, već i sociološki, jer svojom verskom i etničkom šarolikošću na pravi način oslikava i naše društveno okruženje i samim tim pridonosi izgradnji tolerantnijeg društva uopšte. On ima ulogu da kultiviše teološku misao uzimajući u obzir sve tri hrišćanske provenijencije, razvijajući pritom konstruktivni dijalog između istih. Na taj način dolazi do izražaja i njegova ekumenska dimenzija.

Sagledavajući mesto i ulogu Teološkog časopisa unutar verskog konteksta naše zemlje može se slobodno reći da je njegova uloga afirmativna, ne samo u teološkom već i u duhovnom smislu, jer svojim svehrišćanskim stavom doprinosi boljem hermenautičkom pristupu svetopisamskog otkrivenja i same crkvene predaje.

Verujem da će deveti broj Teološkog časopisa pre svega pomoći čitaocima u daljem razvoju teološkog iskustva i saznanja i još jednom dati svoj doprinos kako celokupnom teološkom promišljanju tako i nauci uopšte.

Mr Nikola Knežević

NAUČNI RADOVI

Ирина Радосављевић
дипломирани теолог
Православног богословског
факултета БУмастер теорије
уметности и медија Универзитета
уметности у Београду
irinarados@hotmail.com

UDK 929:778.5Tarkovski Andrej
Originalni naučni rad
Primljeno: 11.03.2010
Prihvaćeno: 15.03.2010

Андреј Тарковски - трагање за неизрецивим

Резиме

Стварајући своје филмове, чувени режисер Андреј Тарковски настојао је да, понирући у тајну постојања света и човека, гледаоцу пружи прилику за једно аутентично духовно искуство. Духовна димензија његових филмова није изграђена религиозним наративом, већ вештом употребом оних средстава који су својствени филму као медију. Тарковски је тежио ослобађању од логике линеарног наратива, емоционалне изражајности ликова и конструисања алегоријских заплетки иако му је ово последње често приписивано. Приматан је јак утицај православне иконографије и естетских средстава која она употребљава. Његов примарни циљ био је да камером ухвати саму срж живота у свим његовим димензијама, а оно што је невидљиво и скривено није покушавао да описује и препричава, већ је настојао да танано сугерише и назначи остављајући тако простор гледаоцу да сам начини покрет ка неизрецивом.

Андреј Тарковски припада генерацији послератних режисера који су стварали након периода доминације епског стила Сергеја Ајзенштајна у коме је монтажа представљала

основно изражајно средство. Уважавајући величину ове филмске школе, Тарковски је указивао и на њене недостатке покушавајући да пронађе присније и личније начин изражавања у филмској уметности. Искусио је непрекидну борбу са цензуром и негативном критиком унутар СССР-а, уживајући репутацију мрачног и опскурног уметника, чији су филмови неразумљиви и нејасни. М. М. Кучев, совјетски критичар, је о филму *Огледало*, писао:

> „Од великог уметника очекујем, оригиналне, али увек дубоке мисли, озбиљан дијалог самном као гледаоцем. Али, у овом филму дијалога нема, само монолог, у коме аутор, не марећи за саговорника, разговара сам са собом“.[1]

А Б. Металников, такође критичар совјетског периода, пише:

> „Филм Андреја Тарковског је филмска исповест, а за исповест је заиста потребна храброст...Међутим, са дубоким жаљењем морам рећи да је његов филм намењен уском кругу гледалаца који су добро упознати са кинематографијом“.[2]

Реалност је ипак била мало другачија. Стваралаштво Тарковског је наилазило на топао и дубок пријем код одређеног дела публике и тај одговор публике га је храбрио да истраје упркос свим тешкоћама. Тако, у књизи *Вајање у времену* он наводи делове писама које су му слали поштоваоци његовог рада. Радник у лењинградској фабрици писао је:

> „Разлог зашто Вам пишем је *Огледало*, филм о коме не могу говорити, зато што га живим. Велика је врлина бити кадар за слушање и разумевање...То је, након свега, први принцип људских односа: спремност да се људи разумеју и да им се опросте ненамерне грешке, њихови природни неуспеси. Ако су двоје људи способни да макар једном

1 David Wishard, An Attempt at Universal Subjectivity, http://www.nostalghia.com

2 Idem.

iskuse isto, moći će da razumeju jedno drugo. Čak i ako je jedan živeo u eri mamuta, a drugi u doba elektriciteta.“[3]

Филмови Тарковског говоре о човеку, његовом односу према другом човеку, свету, према сопственим неистраженим дубинама. Трагају за истином о животу, о његовом смислу, о чежњи за апсолутним. Током времена стекли су велики број поштовалаца, тумача, коментатора, а сам Тарковски статус једног од најзначајнијих аутора свих времена. Бергман је за њега говорио:

„Моје откривање првог филма Андреја Тарковског било је равно чуду. Одједном, нашао сам се пред вратима собе чије кључеве, до тада, нисам никада имао. По соби у коју сам одувек желео да уђем, он се кретао слободно и са лакоћом. Осетио сам охрабрење и подстицај: неко је изражавао оно што сам ја одувек желео да искажем а нисам знао како. Тарковски је за мене највећи, онај који је створио нови језик, језик који одговара природи филма, који успева да ухвати живот као рефлексију, живот као сан.“[4]

Ипак, било је и другачијих мишљења попут оног Фредрика Џејмсона. Његова критика[5] обојена је подругљивим односом према редитељевом „великом мистицизму“. *Сталкера*, на пример, посматра као „отужну религиозну причу“ и, нетрпељив према било каквој алегорији, сматра да је главни јунак у својој досадној страдалној усамљености којом подсећа на Христа много мање привлачан него социјално неприлагођена варалица како је приказан у изворном тексту. У свим нејасностима и неодређеностима Џејмсон не види задивљујућу

3 Андрej Тарковски, Вајање у времену, Уметничка дружина АНоним, Београд, 1999, 8.

4 Marina Tarkovska (priređ.), Tarkovski (prevela Vesna Tovstongov), Novi Sad, Prometej, 1989.

5 Robert, Bird, Gazing into Time: Tarkovsky and Post-Modern Cinema Aesthetics, http://www.nostalghia.com

естетику Тарковског већ само алегорију и идеологију, потцењујући естетику и структуру његових филмова. За њега је успореност кретања камере и глумаца „неподношљива за све осим за најверније поклонике Тарковског“. Он одбацује постојање уметничке аутономије Тарковског и његов опус схвата само као израз његових теоријских поставки. Не приговара толико „религиозном садржају“ колико „уметничкој претенциозности“, односно, претензији на уметност. Ипак, задивљен је пред његовом способношћу да ухвати „истину у маховини“ и „моменте у којима елементи говоре“. Џејмсон је сматрао да Тарковски покушава да религиозни садржај својих дела оправда, наводно високом уметношћу и дубоко жали над „тренутним совјетским религиозним трендом“ који види као страшну заразу. Не успевајући да сагледа целину његовог дела, Џејмсон одбацује Тарковског као уметника (његово дело види као неуспели покрет једног моралисте ка уметничком дискурсу) зарад Тарковског као алегористе (мада је сам Тарковски исказивао неповерење према алегорији) који је увучен у идеолошки конфликт и то, на жалост, на погрешној страни.

Ова критика одаје извесну немогућност њеног аутора да продре дубље у уметнички дискурс Тарковског и да осмотри његово дело као целину, а не само као религиозну алегорију или израз одређене идеологије. Ипак ће бити да у филмовима А. Тарковског не налазимо јасно и недвосмислено исказан идеолошки дискурс и да се о таквом дискурсу може говорити само ако се претходно упознати ауторови ставови учитају у његове филмове.

Сам Тарковски је био противник алегорије у филму. По њему, „поетски филм“ се својим сликама удаљава од чињеничног и конкретног у осликавању стварности афирмисањем сопственог устројства и целовитости. Он даје живот метафорама, алегоријама и другим стилским фигурама у којима Тарковски види опасност од удаљавања филма од себе самог. За разлику од алегорије која представља форму у којој коначно тежи да се у бесконачном поништи и укине, симбол је бесконачно које се изражава у коначном. Тако схваћен симбол

би се могао повезати са тежњом Тарковског да кроз приказивање непосредне стварности искаже и оно бесконачно. „Уметност чини бесконачност додирљивом“, говорио је. У „Вајању у времену“ он наводи Вјачеслава Иванова и његов коментар о целовитости уметничког дела које назива симболом и тај навод најбоље говори о његовом виђењу употребе симбола:

> „Симбол је истинит само онда када је неисцрпан и неограничен у својим значењима, када у својој аркани обелодањује језик наговештаја и сближавања с нечим што не може бити објашњено, што је несаопштиво речима. Он има много лица и мисли, и у својој највећој дубини остаје недокучив... Он је обликован природним процесом, попут кристала... Уистину, он је монада и зато по устројењу различит од комплексних и разложивих алегорија, парабола и поређења...Симболи не могу бити другачије изражени нити објашњени, и суочени са тајним значењем у њиховом тоталитету, ми смо беспомоћни“.[6]

Тарковски је сматрао да филм као целина треба да представља симбол и носи значење, док унутар филма симболи лако постају клишеи који га лишавају реалности и животности. Ипак, користио је симболе, али као средства за исказивање неисказивог при чему оно што је употребљавао као симбол никада није губило своје буквално значење да би место уступило неком другачијем, бољем и узвишенијем значењу које тек треба одгонетнути већ је непосредно деловало на гледаоца градећи целину и њен смисао. Није неопходно открити значење симбола, већ дисати оним чиме они дишу. Оно што је Тарковски желео да избегне јесте наметнуто интелектуално тумачење својих дела и оптерећеност гледалаца тим тумачењем. Сматрао је да сваки гледалац треба сам да доживи филм, непосредно и емоционално, да га посматра као што се посматрају звезде или море.

6 Андреј Тарковски, оп. цит. 46.

Пољски режисер Кшиштоф Кишловски је једном приликом рекао да уколико је на филму приказан упаљач који не ради, то једноставно значи да не ради и ништа осим тога, али да су ретки тренутци у којима режисер успе да постигне још неко значење, равни чуду. „У последњих неколико година само је један режисер успео да оствари чудо, а то је Андреј Тарковски“.

Тарковски је желео да камером ухвати срж живота и стварности, али је био свестан да је то у апсолутном смислу немогуће и да је филм ипак илузија. Сматрао је да је апсурдно тражити објективну истину те да постоје само личне истине. Својим студентима је говорио :

> „Није могуће фотографисати стварност; можете једино створити њену слику“.[7]

Слику која је плод личног доживљаја и опажања стварности и њених различитих димензија. Бресон је био његов велики учитељ:

> „У својим филмовима Бресон се претвара у демијурга, творца света који готово постаје стварност јер у њему нема ничег што би се показало вештачким, намерним или насилним у односу на јединство. Код њега је све избрисано скоро до тачке неизражајности. То је изражајност која је доведена до такве прецизности и лаконизма да престаје да буде изражајна.“[8]

Тарковски је, тако, попут Бресона одбацивао психологизацију ликова. Сами глумци са којима је радио сведоче да је његово режирање углавном било ограничено на позицирање у простору и покрет, док је упорно избегавао да са њима разговара о ономе што би требало да мисле или осећају. Налазимо још једну потврду сличности његовог стила са средњевековним сакралним сликарством, односно, иконом која се одупирала линеарној перспективи, емоционалној изра-

7 Robert Bird, *Andrei Tarkovsky: Elements of Cinema*, London, Reaktion Books, 2008, 71.

8 Ibid. 73.

жајности ликова и алегоријским загонеткама. По Тарковском, глумац би требало да прикаже обичног, реалног човека, да гледалац не примети да он заправо глуми. Требало би да буде аутентично јединствен. Јединствен, али не изражајан. Врхунац изражајности јесте да буде на свом одговарајућем месту. Донатас Банионис је говорио да се често осећао како просто позира, а не глуми, али је на крају, све изгледало другачије. Као и фигуре на икони, ликови Тарковског могу изгледати безизражајно док се не сагледа богатство различитих погледа уперених на њих са свих могућих страна, што је, такође, једна од карактеристика иконе. Решавање односа између иконе и филма, слике и наратива, у *Андреју Рубљову*, Тарковски је поставио темеље и за технике употребљене у наредним филмовима. Занимљиво да се код њега јавља и присутност истих ликова на два различита места у једном истом непрекинутом кадру (што је, поново, својствено икони), на пример, Марија и деца у сцени сећања у *Носталгији* што је постигнуто једноставним претрчавањем глумаца са једног на друго место кад изађу из кадра.

Тарковски инсистира на реализму, чак је за филм *Андреј Рубљов* био критикован због натурализма појединих сцена, али се на њему не зауставља. Огољени реализам доступан људском оку за њега није крај приче о ономе што жели да забележи. Њега интересује и друга, унутрашња реалност, субјективни свет мисли и осећања, утисака и расположења, снова и маште, свет онакав какав је кад прође кроз призму људског личног доживљаја, његова невидљива, духовна димензија. У његовим сликама мешају се натуралистичко и нумунозно. Реалистичне сцене живота средњевековне Русије су у *Рубљову* измешане са сценама између сна и јаве, као што су лет балоном, јављање мртвог Теофана, снег у цркви, руска Голгота. Или сцене Иванових снова или сећања насупрот реалистичним сликама рата у *Ивановом детињству*. Сан, сећање, поглед ка унутра, ка субјективној перцепцији догађаја је оно што прожима све његове филмове.

И у теорији и у пракси Тарковски је настојао да се ослободи логике линеарног наратива и приближи логици поезије. Под појмом поетског у филму није подразумевао тежњу ка лиризму и романтици, већ слагање слика у процесу асоцијација као што то чине песници, стварање слике расположења и атмосфере како је то чинила, њему веома драга, хаику поезија. *Иваново детињство* је био прави скок у еволуцији руског филма својом наративном структуром заснованој на асоцијативним везама и тананим прелазима између сна и јаве. Ипак, најбољи пример нелинеарног наратива представља филм *Огледало* у коме је потпуно напуштен временски континуитет, а догађаји из три различита временска периода приказана измешано. Тарковски се сећа да је двадесет пута реструктуирао филм пре него што га је завршио.

Смењивање дугачког кадра и брзе монтаже, односно варијације у ритму самог филма, такође се могу разумети као једно поетско средство будући да подсећају на поезију, на пример, јамбички пентаметар. Боју је, такође, користио као јако изражајно средство да пренесе одређено расположење или емоцију. Углавном користи ограничену палету боја, чак монохтромну, што је видно у *Сталкеру*, док је *Рубљов* сниман у црно-белој техници.

Тарковски употребљава и испрекидан и неподударан звук стварајући тако ауру „онтолошке неодређености“:
“Чини се као да сама Природа почиње чудесно да говори, а конфузна и хаотична симфонија њеног мрмљања неприметно прелази у истинску музику.“[9]

Звукови код Тарковског се необјашњиво појављују и нестају често варајући ухо и у погледу свог извора. Аудитивни пејзаж филма као да постоји паралелно са визуелним и као да долази са неког другог места. Андреа Трпин, аутор једног есеја

9 Robert Bird, Gazing into Time: Tarkovsky and Post-Modern Cinema Aesthetics, http://www.nostalghia.com

на тему звука у филмовима Андреја Тарковског, указује да његова

> „употреба двосмисленог звука увлачи публику у борбу, која се никад до краја не разрешава, да ли да верују у причу, као што се филмски ликови боре са сопственом способношћу да имају веру“.[10]

Такав звук дестабилизује, чини да оно што је сасвим угодно и целовито одједном изгледа страно и збуњујуће. Тиме Тарковски отвара простор гледаоцу да завири у нуминозну стварност или бар, постави питање онтолошке сигурности.

Када је реч о простору Андреја Тарковског[11], он је увек личан јер га обликује људски поглед. Никада није само декоративан или информативан. Снимајући *Носталгију* није желео да је прикаже туристички кроз најлепша места и пределе, већ да да приказ Италије кроз погледе својих ликова што је укључивало и слике непознатих рушевина, модерних хотела и огољених хотелских соба.

У његовим филмовима доминирају природа, кућа или дом и црква или светилиште. Свако од тих простора се разликује по особеном визуелном напону који настаје укрштањем погледа камере са погледима ликова и гледалаца. Природу представља једноставан ток који упија људски поглед, а понекад се чини и да га узвраћа. Кућа поседује прозоре кроз које станари гледају напоље, а странци унутра. Цркву одликују чврсти усправни стубови и нежни лукови, а њихову постојаност ремети њихово често неочекивано појављивање.

Природа – дрвеће, трава, вода (киша, потоци, баре, снег...) - је најчешће приказана као плодна и жива, на ивици пантеизма. Ипак, може бити да се ради и о православном етосу љубави према творевини као дару Божијем који трпи последице човековог пада и чека да буде обновљена у свој својој лепоти у

10 Idem.

11 Robert Bird, *Andrei Tarkovsky: Elements of Cinema*, London, Reaktion Books, 2008, 51-69.

пуноћи („Јер жарким ишчекивањем творевимна очекује да се јаве синови Божији“ да би се „ослободила од робовања пропадљивости“)[12] Његова природа је готово словесна, она као да види, разуме, састрадава и радује се заједно са човеком („Јер знамо да сва твар заједно уздише и тугује до сада“)[13]. Касније, долази до извесне промене. У *Сталкеру*, природа је загађена и непредвидива, док је у *Носталгији* и *Жртви* помало запостављена да би се *Жртва* завршила сценом олиставања сувог дрвета као симболом испуњене наде и процветале вере, симболом новог живота.

Кућу, Тарковски, готово увек приказује као дању на селу. У *Огледалу* и *Носталгији* она се јавља само у сновима пуним чежње за повратком у дом. У *Соларису* и *Жртви* она је и место неразрешених породичних тензија. У *Ивановом детињству* Иван улази на врата у кућу која је скоро потпуно уништена као што чини и Доменико у *Носталгији*. Носталгија завршава кућом у нестварном пејзажу унутар катедрале, а *Жртва* кућом која нестаје у ватри. Чести мотиви у кући су чаше, чипка, књиге, просуто млеко, а занимљиво је да унутрашњост куће често остаје неодредива као да просторије мењају свој положај.

У *Ивановом детињству*, након Катасоникове смрти, Колин у цркви пали цигарету између остатака фреске Богородице и разбукталог пламена; бункер у једном тренутку подсети на цркву током литургије, звоно, пламен, крстови, олтар са хлебом. Колин разбија ту атмосферу бесним звоњењем звона. Катедрала у надреалном пејзажу који подсећа на Де Кирикове слике појављује се на крају *Носталгије*, а светилиште с чувеном Мадоном дел Парте на њеном почетку. *Андреј Рубљов* обилује представама цркви. На самом почетку сељак Јефим и његов скок са врха цркве, црква белих зидова која чека да буде осликана, татарско разваљивање улаза у цркву и улазак у њу на

12 Посланица Римљанима 8, 21.

13 Рим. 8,22.

коњима, и црква као место епифаније – Теофаново јављање са онога света.

За Тарковског, циљ целокупне уметности је да објасни, како себи тако и онима око себе, зашто човек живи и који је смисао његовог постојања. Ако не да објасни, а оно бар да се упита и да другима постави питање.

> „Уметност је средство припајања света човеку, инструмент његовог сазнавања, укључен у путању човековог кретања према оном што називамо апсолутном истином“.[14]

Уметност се, по њему, рађа и утврђује тамо где постоји незасита чежња за духовним као идеалом. Лишена духовности уметност одгаја у себи своју властиту трагедију. Уметник мора да тежи истини и ма колико та истина била страшна, она ипак, исцељује. Тарковски је сматрао да постоји аналогија између потреса изазваног уметничким делом и оног које потиче из чисто религиозног искуства. Зато је и видео извесну религиозну димензију саме уметности, а сам уметник је, по њему имао посебну мисију и посебну одговорност. Циљ уметности је да кроз потрес и катарзу учини људску душу пријемчивом за добро и да јој прилику за једно аутентично душевно искуство. Његови јунаци су најчешће они који трагају, путују у непознате светове свог унутрашњег бића, чезну за Бићем, за истинским постојањем, за измирењем. Муче их питања вере и смисла, страдања и зла, падова и покајања, искупљења и жртве, отуђености и заједништва. Тарковски пише:

> „Мене привлачи човек који је спреман да служи вишем циљу, који не жели – или чак не може – да пристане на опште прихваћену светску ‘моралност’; човек који препознаје да смисао људског постојања лежи, изнад свега, у борби против зла у нама самима, тако да најмање што човек може да уради током свог живота, јесте да направи бар један корак ка духовном савршенству. Јер, једини други пут је, на жалост, онај који води духовном

14 Андреј Тарковски, оп. цит.

> пропадању; а наше свакодневно искуство и свеопшти притисак да се повинујемо чини избор овог другог пута исувише лаким...“[15]

Његови ликови су заокупљени сопственим духовним кризама, унутрашњим трагањима, рвањем са животом и његовим смислом те су тако његови филмови и својим наративом уплетени у решавање неизрецива тајне постојања улазећи тако у простор духовног и религиозног.

> „Уметност потврђује оно најбоље у човеку“, говорио је, „наду, веру љубав, молитву... Оно што сања и оно чему се нада... Када је неко ко не зна да плива бачен у воду, нагон говори његовом телу који покрет ће га спасити. Уметник је такође управљен неком врстом нагона и његово дело продужава *тражање човека за оним што је вечно, трансцендентно, божанско*, често упркос грешности самог песника“.[16]

Као дубок и одговоран уметник, Андреј Тарковски је на екран умешно преносио дубоко проживљену истину човековог постојања у овом свету дотичући се и његове духовне димензије. За њега су свет и човек неизрециве тајне и он своје гледаоце, истанчаним осећајем за употребу формалних елемената филма и наратива, узводи до самих врата те тајне остављајући их да попут Сталкера, сами у њу зароне и суоче се са собом и са остраним. Стил Андреја Тарковског религиозни дискурс не објављује и не натура, већ само ненаметљиво позива на сусрет и општење и, оне који на тај позив одговоре, узводи ка једном неизрецивом и мистичном искуству, што га, по нашем мишљењу, чини аутором који истанчано и с мером гради духовну димензију филма.

15 Андреј Тарковски, оп. цит. 206.

16 Андреј Тарковски, оп. цит. 237

Цитирана дела:

Bird, Robert,
2008. *Andrei Tarkovsky: Elements of Cinema,* London, Reaktion Books,

Bird, Robert,
Gazing into Time: Tarkovsky and Post-Modern Cinema Aesthetics, http://www.nostalghia.com

Тарковски, Андреј,
1999. *Вајање у времену*, Уметничка дружина Аноним, Београд,

Tarkovska, Marina, (priređ.),
1989. *Tarkovsk*i (prevela Vesna Tovstongov), Novi Sad, Prometej,

Wishard, David,
An Attempt at Universal Subjectivity, http://www.nostalghia.com

Resume

Andrei Tarkovsky was a director who created his films with desire to penetrate deeply into the secret of human existence and give his audience the opportunity for an authentic spiritual experience. The spiritual dimension of his films is not established on religious narrative, but on skillful use of basic elements of film. Tarkovsky tended to free his films from the logic of linear narratives, emotional expressiveness of characters and allegorical constructions (though he was often criticized as too allegorical) showing strong influence of orthodox iconography and its esthetic means. His main effort was to catch the essence of life in all its dimensions, presenting the invisible without useless describing and retelling, but through subtle suggestions and hints in order to give an opportunity to his audience to make an effort to catch a glimpse of the invisible realities by themselves.

Лазар Нешић,
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)
(nesic.lazar@gmail.com)

UDK 281.96:252
Primljeno 19.01.2010
Prihvaćeno: 23.02.2010

Савремена пастирска служба Цркве

Резиме

Приложени текст представља покушај анализе савременог стања „пастирске службе православне Цркве“ и то пре свега из православно – богословског и критичког угла. Кроз кризу савременог православног богословља у Србији и шире, његових учења, појмова и савремених интерпретација, до кризе раздвојености и шизофреније између Литургије, богословља и црквене побожности. Текст дијагностицира тачке у којима се такве аномалије појављују: нерелевантно богословље, романтично – епски језик Православља, зацементирана Литургија, затвореност за „другачијост“, итд; и даје један широки могући начин да се они превазиђу или макар почну да се превазилазе и то помоћу концепта „долазећег Царства Божијег“, тј. отворености Цркве, Литургије, богословља као и самих хришћана за увек – новог и непоновљивог Господа Исуса Христа, за есхатолошку Евхаристију, релевантно и актуелно богословље Цркве, а самим тим и *преутемељену* пастирску службу Цркве.

1.Богословље и пастирска служба Цркве у XXI веку

Средства појмовног мишљења су сувише сиромашна да би изразила вечну бесконачност

Емил Сиоран

Шта *је богословље*?
Шта би *могло да буде* богословље?

Да ли је то скуп система, дефиниција, исказа, изрека и пословица о Богу потхрањених у музејској збирци Цркве које чуче у фасциклама на полицама кабинета и чекају да буду извађене у тренуцима када „ и Црква треба да каже своје“?!

Или је богословље нешто друго, неки *сусрет* можда? Једно непоновљиво откривање „другости“ Бога, човека, света; једно интегрално обухватање свих човекових размишљања, доживљаја, живота. Да ли је богословље ту да „осигура“ нашу побожност, „исправност“ наших ставова, „ортодоксност“ наше хришћанске правоверности пред „безбожним светом“, „оправдање“ за црквену самоизолацију? Или је богословље нешто „друго“... нешто много „другачије“ од свега што смо досада чули о њему?!

Богословље свагда јесте *опис,* покушај неописивог описа сусрета, суживота, љубави између Свете Тројице и човека. Богословље је упитаност, откривање неоткривеног, могућност немогућег. Богословље се збива, дешава, догађа, увек – непоновљиво сазрева. Богословље *је никад – до – краја – испричана* прича о онима који се љубе. Богословље, дакле, није само класичан „говор и наук о Божанству“, нити „дефиниција Бога“, нити ишта што потсећа на нешто дато и завршено. Зацементирано. Богословље је, пре свега, вечито *епиклетичко* , призивајуће, опитно, увек – изнова – окушано, ризично – бездано, вечно – бићевно – откривајуће, и љубав – Божију - стално – примајуће.

Богословље није одговор на „дилему Бога“! Богословље је и само у дугачком реду наука које „мучи Бог“. Али, са једном великом разликом. Разликом *личноī љубавноī сусреᴛа*!

Разликом оног Јеванђелског: „Дођи и види“[1]. Једином могућношћу која нам је још остала у савременом свету. Једином „мисијом“ коју Црква може данас пружити. Богословље је *ризик*, могућност гледања „других“, али и могућност трагичног неодноса са „другима“. Док остале науке са дистанце, у самосигурности, чекају да виде исход борбе богословља и Онога кога богословље треба, само богословље се баца у бездан могућности, бездан неоткривени, ризикујући све до самог свог бића.

Богословље нема све одговоре на сва питања, јер се оно тиме ни не бави.[2] Погрешно је уверење о богословљу као чувару „Божијих закона“, „традиције“, „породице“, „друштвених и вечних вредности“. Богословље је оно евхаристијски – епиклептичко и љубавно – чежњиво *надајуће – се – ишчекивање* и неумољиви вапај: „Дођи Господе“![3]

Богословље је *узнемиравање* оног некрофилског, конвенционалног и номиналног „хришћанства“ самодовољног од својих „достигнућа“. Богословље „нема где главу приклонити“, јер се оно бави Оним који крши законе, мења обичаје, уводи

1 Јн 1, 46

2 Треба изнова промислити старе фразе према којима: „Вера има одговоре на сва питања“, „У Писму су сви одговори“, „Свети Оци су одговорили на сва питања“, итд., и то посебно када знамо да данас и није баш све тако једноставно и лако, ни у богословљу ни у животу.

3 Темељно истраживање раних хришћанских молитви, текстова, записа, пружиће нам можда изненађујући увид у ову чињеницу превасходности Доласка Царства над осигуравањем друштвено-политичког живота, традиције, „православних вредности и обичаја“, патриотизма, итд., што је данас закон постојања, нажалост.

хаос у хармонију, Који гази по смећу логике овог света[4]. Богословље је зато и трагично, јер убија свако наше себенце, јер не пружа фарисејску сладуњавост морала, сигурности и статистике (типа: колико сам постио, молио се, давао милостињу – толико ће ми се вратити у свету где побеђује идеална безпристрасна правда).

Пасᴛирска служба Цркве представља тек један „увод“ којим се човек успрaвља и упушта у тај ризик односа, у то „рвање са Богом“. Она оспособљава, лечи...али то је тек почетак.

Богословље је увек *ново*! Али, колико често смо сведоци да дотичну реч „ново“ схватамо само у хронолошко – историјском контексту, тј. као „једном – давно – ново“, а не као „*свагда – неᴨоновљиво – ново*“. Новина, новост, ново је само оно истинско увек – ново, свагда – ново, непоновљиво – ново, вечно – ново, неочекивано – ново, догађајно – ново, долазеће – ново, итд.

Ново је оно што долази, што чекамо, чему се надамо, за чим чезнемо, оно што искамо, оно што призивамо, дакле ново као ишчекујуће – надање и *сᴛално – ᴨризивајуће – ᴨримање* Оног Новог, Јединог Новог, тј. Христа, а све у простору „новог живота“, тј. у Цркви[5].

Колико пута само користимо кованицу „нови живот“ као обичну, мртву флоскулу, као један прежвакани и нереални термин у који и сами мало верујемо. Шта заправо значи „нови живот“, то тек изнова треба промислити и проживети.

Богословска мисао захтева отворени хоризонт тема, проблема и могућих разјашњења. Оно се не може састојати само из „утемељујућих текстова“ (светописамских, отачких, богослужбених, историјских, саборских, итд.). Мора такође бити јасно како *ᴨродужиᴛи* оно што су „утемељујући“ текстови

4 Мт 5, 21 – 44; Јн 1, 1 – 14

5 Али опет, не новог као модно-занимљивог, тренди, фенси, ин, кул, итд., него као *од-смрᴛи-избављеноī и не-више-у-смрᴛи-окончавајућеī*.

учинили[6]. Положити своју наду једино у исправност историјских текстова на којима почива данашње хришћанство, а притом немати потребу за *призивајућим – оживаљавањем* истих, више је него опасно. (Познато је да храна, ма колико добра и користна била, али која се добро „не вари“, не прима, не функционише, уствари постаје прави отров за тело и полако га усмрћује. Да ли се аналогно исто то дешава и оном богословљу које нема снаге да свари „тежину и озбиљност“, животност, старих хришћанских текстуалних сведочанства, с једне стране и трагику савременог живота, с друге стране? Да ли такво богословље полако *еутанизира* савремено хришћанство?)

Богословље је херменеутика сусрета између Свете Тројице и Човека, тј. *херменеутика уништења смрти*. Зато она треба да буде ослобођена сваког копирања у корист интерпретације, и то оне лично – херменеутичке.

Богословље је увек Тамо, удомљено на Другом Месту, Месту које је Тамо, Месту које је наднационално и надисторијално, Месту које је Царство Божије, Месту које се непрестано – гради и Које изнова иконише и оно што зовемо Црква. Само из тог Тамо – есхатолошког ми га можемо призвати, правити, ујезичавати, идр. Бивајући увек Тамо, оно нас на један диван и смирени начин лишава могућности да га држимо у неким нашим „ризницама богословља“, „предањима“, „обичајима и старим праксама“, у нашем себичном џепу, на полици себељубља као какав лек против неистомишљеника. Оно нас лишава успаваности, будући увек непотпуно – присутно и изнова – оприсутнујуће. Оно нас лишава самодопадне сигурности, будући да се у – несигурности

6 Нпр. живим сусретом, искуством, аскезом, Евхаристијом, мученишТвом, ковањем нових речи, итд... Богословље није само „тумачење“ Светих Отаца, Писма, текстова, итд., у шта се заправо данас често претвара као у једно „археологисање“ по текстуалним ископинама славне, али далеке, отачке прошлости. Имајмо у виду да ни сами свети оци нису одговорили на сва питања!!!

– вапи за њим и у – бесмислу – свакодневнице – тражи оно Тамо, оно Друго, оно Неочекивано, онај Догађај Доласка Другог који једини може да га донесе Овде, тј. у Цркву и за Цркву и Цркви.

Богословље се „меси“[7] и уноси тамо где му је и место, тј. у Литургију. Нелитургијско богословље, у које често упадамо[8], није чак ни занимљива мисао, то је пародија истине. Литургија је најприроднije Место *на* коме и *у* коме се одиграва Догађај Долазак Другог. То је Место разговора, ослушкивања, дијалога, саветовања, *Место заједничког спашавања света и бића од смрти*, од оног страшног искуства *неприсутности Другог*, Место на коме је „све нешто друго“, Место избављења простора и времена од вечног неприсуства бића, место које *прорађа* ново биће живота, живота који се „пре гроба већ налази у Васкрсењу[9]“.

7 Покајањем, молитвом, постом, животом љубави и жртве, свим оним што зовемо аскеза или подвиг.

8 Покушавајући да правдањима, гресима, неспремношћу, непокајањем, форсирањем „православног начина живота“ (!) „заобиђемо“ сусрет са Другим, пре свега у Догађају најеросније, најбитније, најживотније, најистинитије сједињења са Њим, тј. Причешћа, плашећи се да ће нам можда саопштити нешто неочекивано, „јеретично“ чак, нешто од чега би морали да мењамо нашу зацементирану исправност, поредак, законе и „православност нашег начина живота“. Сетимо се само о.Александра Шмемана: „ Јер Света Тајна јесте есхатолошка и као таква се не уклапа у ‘начине живота’... Евхаристија и богословље у тај ‘начин живота’ уносе проблеме, запитаности, трагизам, трагање, борбу-они све време угрожавају статичност ‘начина живота’ (цитат преузет из: Наш живот у Христу, Христов живот у нама; стр. 384).

9 Лествичник, 1998: 45

Богословље је, бивајући литургијско и епиклептичко, такође и *Дар*[10]. Даровање будућег живота. Живота који Долази, који непрестано изнова Долази, који долазећи – доноси, дарује, поклања, изненађује давањем. Нови и непрестани Дар љубави и слободе којим се гробови празне од смрти.

Богословље је благодарење. Благодарење Ономе Коме ми једино то и можемо. Да благодаримо. Трпеза Царства које је већ - сада али не - сасвим Овде, тј. будући до Доласка Другог Тамо као већ - присутно непоновљиво – неочекивано - оприсутњење „слатке" Хране и Пића бесмртности. Ново Јело и ново Пиће. „Нова Твар", оно „Друго".

Али, шта све ове речи и изрази нама данас значе? Шта човеку 21. века оне говоре, саопштавају, херменеутишу?

2.Криза појмова – критички приступ надахнут „персоналистичком онтологијом"

Нису довољне речи,
само обичне речи,
да ме врате у живот...
ЕКВ

Сва наша промишљања у овом поглављу, као и целини рада, биће надахнута, прожета, осмишљена „отвореношћу Долазећег Царства Божијег", и оним истим „Доласком Јединог

10 Жак Дерида (Јацљуес Деррида) ће описати економију дара као начин размене где се намирује рачун: дар је уистину дар онда када се поклања без очекивања да се узврати, и без дуга који претходи; Деридина теорија дара као да настоји да се приближи тајни Христове жртве, такође апсолутног дара, или дара без калкулације.

Новог и Другог, тј. Христа". Ово је наш херменеутички кључ којим покушавамо да отворимо врата проблема.

Ко је, за нас, данас Господ Исус Христос, шта данас значи реч Бог, сећа ли се неко још шта је то Света Тројица? Шта нама данас значе Црква, Евхаристија, Царство Божије, Васкрсење, живот вечни, спасење, духовност, молитва, пост, подвиг? Шта нама представља читава енциклопедија хришћанских термина, назива, именица, имена, речи, идиома и осталог? Јесу ли ово само старе речи, црквена терминологија из прошлости вредна арехеолошког проучавања, наивне бајке? Шта може савремена пастирска служба Цркве данас са свим овим хитним питањима?

Пре свега, мора да буде искрена сама са собом и у најбољем аскетско – отачком и јеванђелском духу, прво да „извади брвно из ока свога", па тек онда да укаже на брвна и у осталим очима. Погледајмо какав је језик богословља данас[11].

Богословље је превише заробљено у свој историјски језик, нпр:

- *Стари појмови приличе времену када су настали*:

Како објаснити себи и свету појмове попут: једносуштност, ипостас, Јединородни, кеноза, нераздељивост природе, стварање света из ничега, икономија, начин постојања, логоси бића, и остале „темељне" појмове хришћанског учења?

- *Усахле форме црквеног живота не могу се аналогно лепити на савременост:*

Жеља за што аутентичнијим живљењем раног, предањског, отачког, православног хришћансва је више него за похвалу, али само под условом оног већ много пута овде поновљеног „осмишљавајућег – призивања" Новог, Долазећег, *Доносећег -Неочекиваног и Будућег*. Такође, жеља за што „монашкијим и манастирскијим" начинима чекања Доласка

11 Сјајна студија за разматрање овог проблема: Стилијан Пападопулос, Теологија и Језик, Хришћанска мисао, Београд, 1998.

Христовог такође може имати своју здраву примену само под условима да „некако“ изнађемо начина да цео свет стрпамо у манастире и пећине. До тада, ипак, за обичан свет који остаје ван тог *супермен* молитвеног простора, биће довољни и начини да се у људску и животну свакодневницу удахне свеж ваздух Онога Који „дише где хоће“.

- *Проблеми са којима се богословље суочава су безвремени и нерелевантни данас:*

Већ поменуто бављење „историјом богословља“ тј. проблемима који су некада давно били актуелни и вађењем истих на површину савремености, ми западамо у очиту нерелевантност пред светом. Иако је истраживање старих проблема неопходно, оно ипак данас не може да буде примарно. *Страх* богословља да се суочи са савременим „безбожностима“ под изговором романтичног бављења евхаристијом, есхатологијом, „Божијом правдом и промислом“ и затварањем у исте (јер се у таквим апстракцијима једино осећа сигурним), исти је оном страху од сусрета са другим – ближњим, а посебно са оним сасвим Другим, тј. Христом. Страх од света, проблема, наказности човекове свакодневнице, дехуманизације у науци, идр. воде богословље, тј. *бацају га* у фиоке, полице, музеје, галерије, концертне дворане, односно тамо где је оно „непроблематично“, „занимљиво“, „религијско“, „исторично – национално“, „уметничко – вредносно“, „друштвено – политички – прилагодљиво“, тј. ***мртво!***[12] Храбро суочавање са ругобама овог света тек предстоји. У хришћанско –

12 Иако постоји обиље литературе за овај проблем, ми смо посебну пажњу поклонили мислима западног теолога Јиргена Молтмана (Jurgen Moltmann) у његовој чувеној књизи „Распети Бог“ (Ex Libris, Rijeka, 2008.) , и то оним местима где се говори о *неидентитету и нерелевантности* савременог хришћанства (из ових мисли православни би много могли да науче).

православном табору таквог витеза – борца још увек чекамо да се појави.

- Говор о Богу, човеку, свету одвија се у оквиру некада – давног – архаичног језика, тј. језика *који – не – допире – до-другога*

Тек овај проблем изискује једну целу студију, за коју нажалост овде немамо простора. Језик савременог богословља, али и хришћанства, које се налази „пре лицем света“ најчешће је:

- Онај – који – више – не – дотиче – свет
- Онај – који – у – историји – пребива
- Закопан – у – ризници – сећања
- Онај – који – се – само – сећа – давнине
- Сахрањен – у – књигама
- Затрпан објективацијама
- Романтично – бајковит
- Епски – наиван

Мало је простора на коме бисмо даље могли разрађивати ове поставке, али једно је сигурно: језик богословља у *кризи пребива*. Наше богословље је, у ствари, само једна „историја теологије“ тј. историја развоја теолошке мисли, терминологије и проблема, једна реципирана историја теологисања, тј. археолошка ископина која у себи чува тек само *трагa*[13] некадашњег – давног односа са Богом.

Она је, данас, само један „објект“ у рукама арехеолога теологије, тј. један музејски експонат коме се једни диве, други га презиру, али обострано чувају далеко од стварног живота.

13 За појам „трага“ у савременој филосфији видети: Жак Дерида, О граматологији, Веселин Маслеша, Сарајево, ; Писање и разлика, Шахин Пашић, Сарајево, 2008.

Богословље, данас, има призвук *нелагодности* у свету заливеног нихилизмом. На старо питање: „Чему још философија“?, долази и наше преиспитивање: „Чему још богословље“?, и то у овом свету пост – метафизике[14] на темељима слабе онтологије[15] и Божије слабости[16], немоћи, одсуства смисла, свету „после Аушвица[17]“?!

Богословље стално пребива у опасности од *есхатолошко – евхаристијског утопизма*.[18] Сетимо се да свака утопија товари обавезе на будућност, лишавајући садашњост динамике, рада, подвига, озбиљности, одговорности. Управо као већ – сада , али не –још , као стално – долазеће, као *кретајуће – се – ка – нама*, као *осмишљавајући – од –Тамо – нас – Овде*, есхатолошко – евхаристијско богословље самим својим напором, кретањем, извијањем напред и навише (дакле као сво у кретању и

14 Реч-кованица за читав један систем човекове мисли после објаве „смрти Бога“, видети у: Копић, 2008: 5 - 10.

15 Ђани Ватимо (Giani Vattimo), италијански филозоф и професор на Торинском универзитету, главни је представник ове мисли.

16 Џон Капуто (John Caputo), амерички философ религије, покреће изнова ову тему у својој најновијој књизи: “ The Weakness of God – Theology of Event”, Indiana University Press, 2008.

17 Ђорђо Агамбен (Giorgio Agamben), италијански философ и теоретичар, дотиче се ових тема у свом генијалном раду “Remnants of Auschwitz”, Zone Books, New York, 1999.

18 Наивно схваћеног као: „ми служимо Литургију“ и „молитве и поста“, итд. Служити Литургију, молити се и постити, и остале „духовне“ радње чинити, без активне љубави према Христу, Свету и ближњем, доводе нас у питање пред речима Христовим: „Ο ευρων την ψυχην αυτον απολεσει αυτιν, και απολεσασ την ψυχην αυτου ενεκεν εμου ευρνσει αυτην “ (Мт 10, 39)

разрастању), унапред чува себе од пасивно – непокретне неистине романтичарског есхатолошко - евхаристијског утопизма.

Богословље се, дакле, немајући „дах новог живота“, полако претвара (или се већ претворило?) у језик немуштих богословских унутрашњих трвења, у којој тај исти језик постаје мртав за своју *свету – се – обраћати употребу*, тј. претвара се у један „кловновски језик“.[19]

Да ли богословље зато потребује један нови језик, један језик – сусрет; можда један мета – језик?...али не у смислу поновне појмовно – логичке ограничености и немогућности за изражавање оног лично – љубавног; већ један језик ***свакодневнице***, овде преображене, испуњене и ујезичене догађајем доласка Другог, сасвим Другог, тј. Христа.

Познате и разумљиво – схватљиве (срцу пријемчљиве и уму осветљавајуће) речи, попут: сусрет, загрљај, додир, љубљење, гледање, итд. могу поново пронаћи места у опису оног догађаја о коме богословље благовести, а то је опет и опет сусрет Свете Тројице и Човека[20].

19 Ratzinger, 1984: 5.

20 Веома занимљива мисао за православно богословље данас, може бити покрет хришћанске теологије на Западу, назван Теопоетика (Theopoethics). Иако своје изворе црпи у другим областима људског стваралаштва, нпр. поезија, филм, музика, књижевност, сликарство, идр. она остаје изворно светописамска, црквена, хришћанска, јер представља покушај оног истог неизрецивог исказа и описа сусрета Свете Тројице и Човека, али у оквирима свима-разумљивог и саопштивог језика свакодневног и свеопштег људског живота и искуства. Теопоетика је и нама данас позив на једно такво саопштавање себе свету, и ми православни не смемо хладно заобићи постојање једне такве занимљиве и оригиналне мисли. О Теопоетици више видети на интернет презентацији: http://theopoetics.net/; С друге стране, не смемо заборавити ни колосалну мисао римокатоличког теолога Ханс Урс вон

На место „мртвог језика“ треба доћи „језик сусрета“, *језик који не постоји ван Другог*, које Ја има тек са Ти... Ја Цркве је потпуно „безјезично“ без Ти Другог, тј. Христа.

Његова права употреба живи једино у том догађају, у том дешавању, он се гради, он не постоји пре сусрета, он настаје у ослушкивању Духа који долази, Који доносећи конституише за могућност разговора. Тај језик мора изнова да *најављује*, а не заокружује истину.

Језик богословља је језик дијалога; *монолог богословског језика је смрт истог*. Богословље је једно језичко поунутрење описа сусрета између Оног сасвим Другог, тј. Свете Тројице и оног *без – онтолошког – темеља – тренутно – овде – присутног*, тј. Човека.

3.Криза црквеног живота

(кратак преглед)

У покушају да одговоримо на тешко питање *шта би све богословље могло да буде (*у светлу аутентичног црквеног, евхаристијског и љубавно – слободног хришћанског живота који „заступа“ персоналистичка онтологија), и покушаја да даље разрадимо проблеме које смо горе навели, долазимо до неизбежне чињенице и питања шта све од тога богословље није, или у шта све богословље може да се претвори, тј. *у шта све може да мутира и псеудоморфира (*када оно није обасјано светлом аутентичности поменутог), и самим тим доведе до једног дискутабилног начина живота у савременој црквености, тј. да га одведе у *кризу*?

Ослањајући се, с једне стране, на мисао савремених богослова Цркве, попут Александра Шмемана (делимично се

Baltazara (Hans Urs von Balthasar) и његов пројекат Теологике (*Theologik*), Теодраме (*Theodramatik*) i Теолошке estetike (Theologische Ästhetik).

користећи његовом разрадом проблема у оквирима шеме Литургија – Богословље – Побожност), Георгорија Флоровског, Христоса Јанараса, а с друге на само лично искуство нашег парохијског црквеног живота, и др., покушаћемо да дијагностицирамо *где, када, како, и ко* је узрочник кризе; наравно не претендујући да заокружимо систем и закључимо проблем, већ да га уз помоћ поменуте „отворености Долазећег Царства Божијег“ још више проширимо, растегнемо, промислимо, изнутра доживимо и схватимо.

а) Богословље – Литургија – Побожност

На предходним странама смо поушали да осветлимо проблем онога што смо назвали „шта би све богословље могло да буде“. Из тог угла можемо и уочити његове данашње недостатке. Пре свега, једна од најтрагичнијих последица кризе јесте органско раздвајање богословља од евхаристије и побожности, тј. од Цркве као „заједнице светих и заједнице у светињи“[21]. Али, о томе је већ много тога речено, написано, разматрано и може се наћи у многобројној литератури која је свима доступна[22]. Ми желимо да проширимо видик овог проблема, и то највише из личног искуства, притом чврсто се држећи смерница и путева што су их савремени православни богослови (а посебно овде актуелна „персоналистичка онтологија“ митрополита Зизјуласа) одредили и дијагностицирали, избегавајући претерану самодопадност и критику.

Пре свега, нама је интересантан проблем „*неактуелности богословља за савремени свет*“. Рекли смо већ да заробљено у свој архаични језик, богословље данас тешко допире до ушију света, Човека, савременог друштва. И не само то. Још трагичније и парадоксалније је што оно не допире ни до ушију самих „богослова“ и хришћана. Овде ћемо поставити

21 Шмеман, 2008: 21.

22 Радови савремених нам богослова: Г. Флоровског, Н. Афанасјева, А. Шмемана, Ј. Мајендорфа, Х. Јанараса, идр.

једну „опасну“ тезу о *испражњењу појмова* и садржаја богословља, а о којој скоро да нема помена у савременој православној богословској мисли.

Одвојено од својих извора, посебно од евхаристије као „главног извора“[23], одвојено од живота (као можда и „најглавнијег извора“[24]) богословље се полако празни од својих садржаја који почивају у његовим појмовима. Да погледамо мало ближе овај проблем. Већ смо се питали шта данас савременом човеку и хришћанину значе традиционални темељни појмови богословља, као: спасење, духовност, васкрсење, молитва, пост, Христос, Црква, Бог, Света Тројица, православље, смирење, аскеза, љубав, слобода, личност, онтологија, вера, нада, итд., шта они говоре, шта са собом данас носе? Да ли и даље имају своју саморазумљиву, свимапознату, конвенционалну, истинску пуноћу, сврху, смисао? Наш одговор је: не, немају! *И то не само у својој рецепираности од стране оних који примају и прихватају те појмове, већ су они постали испражњени у себи самима, све захваљујући томе што не постоји*

23 Исто, 2008: 511 – 519.

24 Чудна је чињеница, чак и на страни „евхаристијско - есхатолошких“ богослова, о занемаривању САМОГ ЖИВОТА ХРИШЋАНИНА као главном извору за богословље. Питамо се: има ли значајнијег, истинитијег и већег извора богословствовања од самог живота неке личности и саме Цркве и проблема које живот доноси пред живот сваке личности посебно, постајући главна „инспирација“ за сусрет са Светом Тројицом. И још: колико можемо сусрести Свету Тројицу у књигама, иконама, списима, текстовима, „тумачењима“, предањима, а колико у живом сустрету, еросном, љубавном, „стварном“, крајњем! Изузетак, пак, представља лаичко - богословска личност и мисао познатог Христоса Јанараса, богослова и песника живота и ероса према Светој Тројици и монашко – аскетска фигура оца Василија Гондикакиса, игумана манастира Ивирон, на Светој Гори Атонској!

нека засебна „онтологија појмова“[25] *независно од личности и заједнице које их разумеју и дају им смисао и семантичко значење, у овом случају савремених људи и хришћана.* Несхватањем и неживљењем истинског смисла коју појмови имају у себи[26], они се претварају у знакове – трагове иза којих зјапи празнина од испражњености смисла и назначења. Тако, они не само да постају неактуелни, нереципирани и неразумљиви, већ постају мртви! Долазимо до увида да, дакле, није само „свет“ онај који, услед своје „грешности и секуларизованости“ неће да чује за хришћанство, већ да су сами хришћани „убили“ своје сопствене знакове споразумевања, разумевања, одношења ка свету и ка себи самима. С друге стране, једино исти ти хришћани могу поново оживети своје појмове и учинити их разумљивим и спасавајућим. Мада, признајемо са жаљењем, чак и они „ван Цркве“ могу нас много научити томе.

Није довољно рећи само: „Бог“ и очекивати сагласност свих око овог „термина“, јер, наравно, постоји мноштво религија које се позивају на правоверно тумачење истог. Али, ствари су још теже са класично хришћанским појмовима. Тако, данас реч „Црква“ већини звучи или као друштвено – хуманитарно - бизнис институција, или као национал – институција – чувар, или у најбољем случају као још једна група која се „бави духовношћу“.

Шта тек рећи за појмове: спасење, духовност, дарови! Одвојени од Спаситеља, од Духа и од Дародавца истих, они су данас постали аутономни и самодовољни памфлети којима хришћани неуспешно покушавају да представе свој идентитет и

25 Пападопулос, 1998: 53.

26 Као они који иако једном дефинисани никада нису зацементирани, већ увек отворени за „догађај доласка Другог“ у нашу актуелност и савременост, у овај наш живот, такав какав је и ниједан други; али Који потребује наш призив, наше живљење, наш двиг ка Њему...

своју посебност у односу на друге[27]. За просечног хришћанина, „спасити се“ најчешће са собом има друштвено – економску или „спасити – се - од – мучења – у – паклу“ конотацију.

С тим повезан и условљен јесте проблем литургије, тј. богослужења уопште као „дела народа“. Наравно, то све дотиче и црквену побожност као израз богословља и богослужења. Имајући пред собом „кризирајуће“ богословље, или бивајући извор истог, богослужење се претвара у појаву коју овако дефинишемо: сентиментално сећање на давне догађаје из живота Христовог, или нешто тако слично. У суштини, богослужење и побожност су одвојени од богословља и обрнуто, а сви заједно одвојени од живота. Проблеми који се јављају у „начинима“ служења, „праксама“, „аскезама“, „обичајима“, „старинама“, последица су ове раздвојености. Проблем језика богослужења немамо храбрости ни да започенемо. Ипак, не можемо пренебрегнути проблем својеврсне „побожности“ која се рађа у тренуцима када неевхаристијско богословље преокупира нашу пажњу и наше побожне поступке.

Као и *мртвом богословљу*, тако и *мртвој побожности* прете исте непогоде. Неактуелност, безидентитетност, наивност, театралност, глума, маске, уздаси, мараме и шамије, тј. имитација живог живота Цркве. Али о томе је још давно много речено. Ми упућујемо на још шире посматрање проблема. Проблема који се јављају у обзорју смрти човечије и његове пролазности, покушавајући с тим да повежемо проблем богословља, литургије, побожности.

Какву реч, какву стварност, какву аутентичност, какав живот свету и човеку може понудити једно *разцрквљено* богословље, једна безбогословска литургија и једна неевхаристијска побожност (с тим да су међусобне варијанте истих безбројне)? Лажну реч, мртву стварност, хиперреално постојање, *мртвило мртвости*. То су плодови ове кризе савременог црквеног живота. Живота који је одвојен од „догађаја доласка Другог и Другачијег“, самим тим и затворен. Живота који је смрт од почетка до краја.

Ко ће нас избавити од смрти ове?

Даље нећемо ићи. Одвојено од свог природног Места, тј. Евхаристије, као Места на коме Један постаје многи и многи постају Један[28] и Цркве као заједнице „долазећег - Другог“тј. Христа и заједнице „призивајућих – Другог“ тј. хришћана, богословље, литургија и побожност умиру и постају само једни од фосила у музејској збирци интересантних, али мртвих експоната. Само Ту, на том Месту, може бити говора о говору долазећег, само Ту може бити језика о језику актуелности, само Ту може бити појмова о појмовима истинског. Извор таквог живог богословља, литургије и побожности јесте сам живот Цркве, *сам обичан живот свакодневнице Цркве,* са свим својим сивилом свакодневнице трагедија, умирања, мржња, трвења, искушења, несхватања благе вести Јеванђеља; тј. оних људи и хришћана који одричући се сваког олаког дефинисања, знања, језичких обликовања, прежвакавања старих флоскула, ушивањем у мртве калупе живота, правила, закона, обичаја, „православних етика“, остварује себе и свој живот као живот Цркве за *догађај неочекиваног – смисла – и - живота – Доноситеља*, тј. за догађај љубави између Христа и Његове Цркве, за догађај вечног живота. Тако и само тако, они постају изнова актуелни, живи, искуствени, саборни; евхаристијско богословље, евхаристијска литургија, евхаристијска побожност, итд. које ће имати стварну везу са нашим животима.

б) Осврт на остале проблеме

Наравно, поред реченог, могли бисмо се дотаћи још мноштва великих и малих проблема који узнемиравају савремени црквени живот, али то и није тема овог рада.

27 За ову тврдњу намерно не наводимо никакву референцу, јер нам је она најочигледнија у актуелном животу наше помесне Цркве и њених парохија.

28 Зизјулас, 2004: 34.

Споменимо само то да црквено и хришћанско богословље стоји пред тешким, крстоносним и мучним изазовом проблема који се налазе унутар Цркве, али и унутар света.

Како просудити сва извитоперења која се јављају у ономе што ми зовемо „православље“? Православље, шта је то? Али, ко то сме данас да пита? Данас када се чини да ништа није јасније од тога. *Нама није јасно*. У ствари, много је нејасно. Многе се појаве проглашавају православним, а притом немају никаквих суштинских веза са православљем као „искуством сусрета Свете Тројице и Човека“. Национализам, да ли је то православље? А експанзионистички шовинизам? Хомофобија, можда? Мржња? А остало? Јел' то православље? За многе, на жалост, јесте. Ипак, то је само још један последица оне болести напред формулисане, болести одвајања и раздвајања богословља – литургије – побожности, болести у којој вирус „нечежње за Другим Долазећим“ уништава све.

Такође, пред нама стоје проблеми клира, лаика, монаха и њихове својеврсне теоретске и стварне раздвојености. Проблеми идентитета истих. Релевантности. Путева којима се они крећу. Осмишљавају живот свој, који је један те исти живот Цркве.

Посебан проблем представља појава оног што смо напред назвали „евхаристијско – есхатолошки утопизам“, тј. инсистирање на крајњостима што могу да настану из неадекватног схватања шта значе речи „евхаристијски“ и „есхатолошки“. Занемаривање Светог Писма Цркве, посебно Новог Завета, као једног од темеља богословља и искуства Цркве, постаје данас не мали проблем, нарочито код епигона једног таквог утопизма. Бринући се само за „онтологије“, „будућности“, „есхатологије“, а такође и за литургијске ситнице око питања покрета, израза и извођења богослужења, ови епигони занемарују проблеме Цркве који су проблеми овог – овде свакодневног живота, који је најчешће далеко од таквих „измишљених проблема“ које утопијски богослови хоће да наметну. Њихови, пак, антагонисти с друге стране, занемаривањем онога што Црква „као заједница будућности“ јесте, истичу недостатак активизма, борбе за место у друштву, итд., али опет промашујући истински смисао Цркве, као „знака Царства Божијег“. Али, то је превелика тема за овај премали простор.

Проблем екуменизма. Проблем катихезе, тј. веронауке у школама[29]. Проблем Цркве и политике. Биоетички проблеми и искушења технологије и кибернетике. Проблеми дехуманизације. Проблеми, проблеми, проблеми.

Остаје још гомила проблема пред којим Црква стоји. Стрепи. Чека. Очекује. Нада се. Тражи. Вапи за Оним који једини може „донети“ проблемима отварање, размекшавање, осољавање, осмишљавање. Светло „персоналистичке онтологије“ митрополита Зизјуласа може засветлити, макар мало, и то ће, за почетак, бити довољно. Али само ако буде даљи подстрек за још јаче тражење, ишчекивање, отварање, до изнемоглости, док Долазећи не дође.

29 Потребно је изнова, са трезвеношћу, промислити место веронауке као још једног од „предмета“ у систему државног образовања (дедуктивно – рационалистичког, тј. неискуственог), тј. о опасности њене отргнутости од смисла праве црквене катихезе, која је увек саборна, увек заједничка, увек литургијска, тј. евхаристијска и *на-заједницу-долазећеī-Царст̄ва-уū̄уујућа.*

БИБЛИОГРАФИЈА

Зизјулас, Јован
2004. Евхаристија и Царство Божије, Нови Сад: Беседа.

Копић, Марио
2008. Изазови пост – метафизике, Сремски Карловци: Књижарница Зорана Стојановића.

Лествичник, Јован
1998. Света Гора Атонска: Хиландар.

Шмеман, Александар
2008. Наш живот у Христу, Христов живот у нама, Београд: Образ светачки.

Пападопулос, Стилијан
1998. Теологија и језик, Београд: Хришћанска мисао.

Ratzinger, Joseph
1984. Uvod u kršćanstvo, Zagreb: Kršćanska misao.

Derrida, Jaques
2004. Pisanje i razlika, Sarajevo: Šahin – Pašić.

Moltmann, Jurgen
2008. Raspeti Bog, Rijeka: Ex Libris.

Caputo, John
2008. The Weakness of God - The Theology of Event, Chicago: Indiana University Press.

др Виолета Цветковска Оцокољић
Факултет за културу и медије,
Мегатренд универзитет
Гоце Делчева 8, 11 070 Нови Београд
vcvetkovska-ocokoljic@megatrend.edu.rs

UDK 291.36
Primljeno: 21.01.2010
Prihvaćeno: 18.02.2010
Originalni naučni rad

Симболизам празника педесетница: писани и сликани извори

Резиме

У овом раду ће се говорити о симболици хришћанског празника Педесетница, кроз писане и сликане изворе. На дан Педесетнице, Свети Дух силази на апостоле и обнавља јединство Бога и људи кроз духовну изградњу Цркве. Такође, овај празник је посебно важан јер Свети Дух силази на сваког члана Цркве, понаособ, и свакоме даје посебне дарове. Нарочито је важан догађај у коме апостоли говоре различитим језицима и разумеју се међусобно. Тај нарочити дар, који се јавља кроз деловање Светог Духа, описан је на иконама празника Педесетница. С обзиром на то да је кроз историју хришћанства слика имала, колебљиву али веома важну улогу у преношењу Предања, у овом раду је наглasак на истраживању симболизма појединачних ликовних елемената (боје, геометрије, перспективе), њиховом пореклу и њиховој улози у преношењу невидљивог света материјалним средствима изражавања на икони Педесетница.

Кључне речи: Педесетница, икона, симболизам, Свети Дух.

Увод

Савремено друштво испуњено је бројним сликама, те је стога одређено као цивилизација слике. Човекова потреба да невидљиво представи материјалним, опипљивим средствима изражавања вековима је била у служби религије. Жеља човека да досегне духовне висине и данас је подједнако актуелна а цивилизацијски развој није успео да задовољи његов унутрашњи свет.

Улога иконе – као религијске слике била је колебљива у хришћанској историји, међутим њен опстанак говори о томе да посредством ње, човек може созерцати невидљивог Бога и угледати се на светитеље и мученике. Икона Педесетнице стога има подједнаку важност али и додатну вредност јер се на дан Силаска Светог Духа на апостоле испунило обећање Христа, обожење апостола и почетак духовног пута. Свети Дух је излио своје бројне дарове на присутне и омогућио почетак стварања земаљске Цркве по узору на небеску.

Порекло празника педесетница

Силазак Светог Духа на апостоле спада у Велике празнике а познат је под именима: Духови, Тројице и Тројичин дан. Овим празником прославља се „завршни чин оснивања Христове Цркве на земљи, када су створени услови за њен пун живот, а дванаесторица апостола удостојени да сведоче о Христу, проповедају и чине чуда“[1]. Према речима Успенског с обзиром на то да се у православној Цркви празник Свете Тројице слави на први дан Педесетнице (у недељу) и да се на тај дан кроз богослужење изражава догматско учење о Светој Тројици, а следећи дан (Духовски понедељак) је посвећен Светом Духу, ове две иконе, које изражавају различита значења

1 Јовановић, 2005: 387.

и смисао, одговарају празнику Педесетница[2]. Посебан значај ова два празника обједињује се у видљивом силаску Светог Духа на апостоле, у крштењу Цркве огњем и Светим Духом, у складу са речима светог Јована Претече (Мат. 3,11), педесет дана након Христовог васкрсења и десет дана након његовог вазнесења. Тако се кроз икону Свете Тројице даје наговештај тајновитости Божанског постојања, док Силазак Светог Духа на апостоле открива промисао деловања Свете Тројице у односу између Цркве и света[3]. Верници доживљавају Божију стварност као и први хришћани, у троструком обличју: „у Творцу и Господу историје спасења, у васкрслом Господу Исусу Христу, узвишеном у Бога и у Светом Духу који се различитим даровима Духа моћно појављивао међу њима“[4]. Тако Свети Дух испуњава општу вољу три Лица, будући да га шаље Отац и да га предаје Син[5]. Силазак Светог Духа представља друго деловање Оца јер Отац најпре шаље Сина а затим и Светог Духа. „Када је његово послање окончано, Син се вратио Оцу, а Свети Дух је сишао као Личност“[6].

Порекло празника Педесетница потиче из *Старог Завета*. Слављен по истеку седам недеља, на педесети дан после Пасхе, као сећање на унутрашње јединство, стварање савеза између Бога и изабраног народа, када је Мојсије примио Закон на Синају, овај празник је имао и друго значење. Он је прослављан и као захвалност за прве плодове на земљи, будућу жетву и као дан (дар) Господа: „И празник жетве првина од труда твојега што посијеш у пољу својем; и празник бербе на свршетку сваке године, кад сабереш труд свој са њиве“ (2 Мој. 23,16). О дану одмора, у знак захвалности према Богу, Празник

2 Успенски, Лоски 2008: 202.

3 Исто, 2008: 208.

4 Benc, 2006: 520.

5 Лоски, 2003: 120.

6 Евдокимов: 2009: 230.

Недеља се као сећање на дан откривења закона уобличио као духовни и материјални дар од Бога: „И на дан првина кад приносите нов дар Господу послије својих недеља, да имате сабор свети, ниједнога посла ропскога не радите“ (4 Мој. 28,26). У складу са старозаветним савезом који је начинио Бог између себе и људи, јавља се новозаветни Савез, кроз силазак Светог Духа на апостоле. „Тако благодат закона дата Светим Духом преузима место закона са Синаја“[7].

Посебна вредност иконе Педесетница је у томе што „изражава најпотпунију догму празника повезаног са основном догмом хришћанства – Тројединим Богом. Живот Цркве, повезан је суштински с овим учењем, јер је Тројичност, која је издвојена природом и мноштвом личности, начело у складу са којим Црква живи и гради Божије краљевство на земљи“[8]. Тако је Педесетница, заправо последица Оваплоћења, јер је творевина постала способна да прими Свети Дух, и тиме је остварен коначни циљ Божанственог домостроја на земљи[9]. Икона Педесетнице „обједињује све текстове Светог Писма, следи Литургију и ствара једну огромну перспективу која превазилази оквире историјског фрагмента да би изразила ‘унутрашњу реч’ догађаја“ [10].

Основне композиционе елементе иконе Педесетница, како се уобичајено приказује, чине апостоли који седе полукружно постављени и пламени језици који са неба силазе на њихове главе: „И показаше им се раздијељени језици као огњени, и сиђе по један на свакога од њих“ (Дап. 2,3). Апостоли су представљени потпуно смирено, држећи свитке или књиге у рукама, или у живом међусобном заједничарењу. Књиге и свитци указују на будућу мисију апостола, на њихово проповедање а гестикулација и разговор указују на силазак Светог Духа „и испунише се сви Духа Светога и стадоше говорити другим језицима“ (Дап. 2,4). Нарочито интересантан је средишњи део иконе, који дели апостоле, који седе у *горници* (која симболизује наставак проповеди јер је у горници, на Тајној вечери успостављена Евхаристија – хлеб и вино), у две групе. У том средишњем делу је понекад приказана Богородица (као символ Цркве), али је најчешће простор остављен празан, као невидљиво присуство Христа – Главе Цркве. Временом ће се усталити изображавање најпре празног, тамног, полукружног простора испод апостола, а потом унутар тог простора, приказ старца-краља (космос) а повремено и људских фигура које симболизују представнике различитих народа, који су били присутни у тренутку овог великог догађаја (Дап 2,59).

7 Успенски, Лоски 2008: 202.

8 Исто, 2008: 209.

9 Лоски, 2003: 122.

10 Евдокимов: 2009: 232.

Рани прикази празника педесетница

Најстарија позната икона на којој се појављује силазак Светог Духа на апостоле – Педесетница (Πεντηκοστη) потиче из 7. века[11] и налази се у манастиру *Света Катарина*, на Синају. На њој су приказане четири сцене у три реда: На врху иконе приказана је сцена Рођење Исуса Христа а одмах поред ње, у истом нивоу сцена Представљање у храму, у средини је сцена Вазнесења а у доњем делу, приказана је сцена Силазак Светог Духа на апостоле, где јарко црвени зраци који се спуштају на апостоле, извиру из кружне мандорле (медаљона) у којој је Христос. Ова икона представља једну од најстаријих групних икона која показује издвојене теме, избор најважнијих

11 Озољин икону датира у 7. век. Вајцман ову икону датира у 10. век. Види у Weitzmann, ?. *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai*, Princeton University Press, (1976: 73-76). Такође, Њеитзманн, К. у монографији *Синаи: Треасурес оф тхе Монастерй*, икона је датирана у другу половину 9. века или почетак 10. века (Манафис ат ал. 1990: 98), слика 7, стр. 140.

композиционих елемената, симетрију и друге уобичајене елементе путем којих описани догађај открива свето пројављивање и славу[12]. Интересантно је приметити да се у средини, између апостола, који су представљени у седећем положају, а испод Христа у мандорли, налази једва приметан голуб насликан с лица (исцртан на златној позадини). Свети Дух у облику голуба се појављује претходно на крштењу Исуса Христа, а оправдање на сцени Педесетница (где ће се и касније појављивати повремено) може се пронаћи у речима Евдокимова[13] да као што се Свети Дух на дан крштења Господњег надноси над људску природу Христову и усиновљује је, тако се и на дан Педесетнице, у покрету огњених језика Отац, посредством Светог Духа, надноси над људе и усиновљује их. Ипак, Озољин целокупну иконографију назива старохришћанском, јер сва каснија изображења, која ће се убрзо уобличити у приказ Педесетнице, потичу из периода након иконоборства, а њена иконографија се мења „одвајањем празника Вазнесења, у четрдесети дан после Васкрса и Силаска Светог Духа, у педесети дан – значи већ крајем 4. века“[14]. Међутим, његов истраживачки рад указује на то да је првобитна иконографија празника Педесетница била повезана са празником Вазнесење и да су пре његовог „осамостаљења“ рани хришћани празновали „осми дан“ (Господњи дан) а „Дан пасхе“ је слављен као тајна жртве, у складу са Првом посланицом Коринћанима „Одбаците, дакле, стари квасац, да буде ново тијесто, као што сте бесквасни. Јер и Пасха наша Христос, жртвова се за нас“ (1 Кор. 5,7), приносећи човека као дар Богу. Тако се она не сматра само као последњи дан пасхалног периода, већ као тајна избављења јер у педесети дан после васкрсења Христа, Свети Дух силази на апостоле у складу са обећањем Спаситеља: „А Утјешитељ Дух Свети, кога ће отац послати у име

12 Манафис, 1990, 98-99.

13 Евдокимов, 2009: 230.

14 Озољин, 2007: 28.

моје, Он ће вас научити свему и подсјетиће вас на све што вам рекох“ (Јован 14,26). „Последњи дан педесетнице, недеља сажима унутар себе у један дан „тајинско значење педесет дана“[15].

Међутим, могуће представљање Силаска Светог Духа у облику пламених зрака, проналази се још на ампули из 6. века (*Боббио*, бр. 20[16]) у сцени Вазнесење. На њој проналазимо, у горњем делу, Христа на престолу са књигом у руци, који благосиља, ношен, у мандорли, анђелима. У доњем делу налази се Богородица Оранта. Једно од утемељења њеног присуства на овој сцени проналазимо у помену заједничке молитве: „Ови сви бијаху истрајно и једнодушно на молитви и мољењу, са женама и са Маријом матером Исусовом и са браћом његовом“ (Дап. 1,14). Изнад њене главе, а испод Христа у мандорли, постављена је „звезда праћена персонификацијама сунца и месеца, који носе упаљене бакље“. Са десне стране Богородице налази се свети Јован Крститељ у ставу проповедања, праћен анђелом, а са леве стране је старозаветни свештеник са кадионицом у руци[17], такође праћен анђелом: „И док нетремице гледаху за њим како иде на небо, гле, два човјека у хаљинама бијелим стадоше поред њих“ (Дап. 1, 10). На леву и десну групу од Богородице, спушта се по пет зрака из Христове мандорле, са претпоставком да се односе на огњене језике силаска Светог Духа[18]. Слична представа Вазнесење-Педесетница појављује се и на ампули из 10. века (Монза, бр. 10[19]). Горњи део сцене прати исте елементе

15 Исто, 2007: 39.

16 Види: Слика 3 (Озољин, 2007: 33). Ову сцену Озољин назива Вазнесење-Педесетница (2007: 40).

17 С обзиром на то да на икони не постоји хронолошко време, ликови имају дубље, симболичко значење у односу на реално присуство у тренутку неког догађаја.

18 Види: Озољин, 2007: 32-36.

19 Види: Слика 8 (Озољин, 2007: 46).

представљања док је на доњем делу приказана Богородица Оранта, окружена апостолима. Испод мандорле са Христом, налази се отворена (*десница*[20]) рука Господња јер „Десницом, дакле, Божијом вазнесе се“ (Дап. 2,33), која је испустила голуба – Светог Духа а са обе њене стране извиру кратки светлосни зраци из мандорле, усмерени ка апостолима, „јер је све то рука моја створила, то је постало све, вели Господ“ (Ис. 66,2).

Озољин[21] сматра да је ово прво (познато) представљање Силаска Светог Духа на апостоле и да је услед непостојања посебне иконографије везане за овај догађај, сцена прикључена Вазнесењу. Међутим, дубља симболика проналази се у блиској вези између ова два догађаја јер Христос обећава Силазак Светог Духа на апостоле („него ћете примити силу када сиђе Свети Дух“ Дап. 1,8) непосредно пре Вазнесења („И ово рекавши док они нетремице гледаху, подиже се и узе га облак испред очију њихових“, Дап. 1,9).

Такође се сматра да ампуле[22] нису биле уникатан производ, већ да су се производиле у великој количини, по типском обрасцу сребрних плочица, и да су представљале нешто налик данашњем индустријском, серијском производу, намењеног за продају ходочасницима. Тако оне нису биле усамљени производи раних хришћанских уметника већ типски,

20 Ликовни символ божанског деловања и спасења, познат у антици и јудаистичком сликарству, а у хришћанском сликарству се јавља од 4. века (Јовановић, 2005: 374).

21 Види: Озољин, 2007: 45-47.

22 Грнчарија је била јефтина и масовно се производила. У једном египатском папирусу из 3. века помиње се да је постојала грнчарска радионица која је производила 15 000 крчага за вино, годишње. Бројне ампуле (или чутурице) биле су често украшаване сценом светог Мине у молитви, са две камиле које клече. Види: Скалова, Габра (2001, 23). Такође, држач за лампу од теракоте (3. век) на коме је приказан Данило са лавовима, прати исти композициони образац као ампула са светим Мином (Темпл, 2009: 126), слика 20.

утврђени обрасци изображавања сцена и светитеља. У прилог томе да су оне највероватније биле реплике сцена са илуминираних рукописа, икона или фресака, може сведочити следећа описана илуминација.

Временом ће се сцене Вазнесење и Педесетница раздвојити[23] али ће Богородица још дуго чинити саставни део бројних икона Педесетнице. Тако се она појављује у сачуваном рукопису (*Јеванђеље из Равуле*) крајем 6. века[24]. Богородица је приказана у средини, окружена апостолима на чијим ореолима се налазе пламени језичци а изнад њих је тамни свод који се налази изнад целокупне групе. Постављање пламених језика на ореоле, одмах изнад глава апостола, према речима светог Григорија Богослова указује на то да је Свети Дух сишао у облику језика „који су спуштени на главе апостола, као знак просветљења основног човоље тела и садржаних мисли (...) показујући да Свети Дух пребива у светима“[25]. Временом ће се лучни (архитектонски) свод изображавати као алузија на место догађаја, то јест горницу, у којој су апостоли били окупљени у тренутку силаска Светог Духа[26]. На ореолу Богородице (који је једини позлаћен) је такође пламени језик али је он повезан са голубом који се налази изнад ње и спушта се из небеског свода, и из чијег кљуна излази поменути пламен. Богородица као мајка Цркве, задржава средишње место у представи „а Господ сваки дан додаваше Цркви оне који се спасаваху“ (Дап. 2,47). Може се

23 Појединачни случајеви оваквих сцена јављаће се повремено и касније. Тако се сцена Вазнесење-Педесетница појављује у два сиријска рукописа (14-16. век) са новином увођења елемента ентеријера који указује на одвијање догађаја у затвореном простору, то јест у горници. Детаљније (Озољин, 2007: 60-65).

24 Рукопис се налази у *Лаврентинској библиотеци* у Фиренци. Види: Слика 12 (Озољин, 2007: 53).

25 Успенски, Лоски 2008: 209.

26 Јовановић, 2005: 388.

претпоставити да је небески свод представљен исечком изнад Богородице и апостола претеча успостављања полукружног простора који ће се касније јавити, изнад апостола, симболизујући приказ узлазног пута на икони, док ће се упоредо са њим развити полукружни простор испод апостола са симболизацијом мрака - незнабожачког света, који остаје иза њих.

Образац дванаесторице апостола (без присуства Богородице али са приказом златног голуба) који примају Свети Дух, а који се први пут појављује још на поменутој икони, унутар троделне композиције, у манастиру *Света Катарина*, из 7. века, ће се временом усталити. Такође, појава празног простора може се пратити још од бурног иконоборачког периода 9. века, на илуминацијама из *Хлудовскої Псалтира*. У средини, између апостола, налази се празан простор, одређен празним троном (уготовљеним престолом). „Сви апостоли гледају ка средини где се налази симболичка представа Свете Тројице, трон, симбол Оца, отворена књига Јеванђеља, симбол Сина, и један голуб на Књизи, симбол Светог Духа“[27]. Тако је описана симболичка представа неописиве Свете Тројице. Ова сцена у складу је са речима светог Григорија Богослова да је на дан силаска Светог Духа на апостоле пројављено коначно деловање Треће личности Свете Тројице као силе освећења, односно коначно испуњење обећања. Силазак Светог Духа који происходи из Оца и излива се кроз Бога Сина (Дап. 2,33) открива свету благодарност богопознања тајанства Свете Тројице, једносуштне и нераздељиве, а ипак различите“[28]. Тако долази до испуњења откривења једног Бога у три Ипостаси. Међутим, као и бројни други композицијски елементи и символи, ни уготовљени престо, празна столица није изворно хришћанског порекла. Овај приказ присутан је у антици а још раније у сценама древног Египта као симбол присуства невидљивог Бога. Према речима Успенског

27 Озољин, 2007: 74.

28 Успенски, Лоски, 2008: 202.

хришћанство је у многобожачком свету изабрало све оно што је његово и назвало га „хришћанством пре Христа“ [29].

Од 12. века све чешће се јављају иконе Педесетнице без присуства Богородице. На њеном месту постављен је празан простор који одваја две групе апостола, постављених у полукругу. Апостоли су приказани, најчешће у живој гестикулацији док се на њихове ореоле из небеског свода спуштају зраци Духа Светог. Они се налазе унутар ентеријера, дакле у горници. Тако се успоставља образац дванаесторице апостола (Лк. 6,13; Откр. 20,14) као дванаест племена Израиља, чија тела чине Цркву, и примају Свети Дух. Ова сцена композицијски веома подсећа на икону Подучавање у храму. Као што „изиђе Исус и учаше“ (велико вечерње, стихира гласа 2) обраћајући се старешинама народа тако су се и апостоли окупили у недоумици око начина проповедања и ишчекивању да постану достојни да шире Христову науку. Моћ проповедања (као један од дарова) се са Христа (богочовека), кроз силазак Светог Духа, преноси на човека (апостоле). Тако су „дванаест апостола који образују један коначан облик (полукруг) предиван израз јединства тела Цркве са разноврсношћу њених чланова“ а њихово груписање је довршено празнином – непопуњеним местом – местом невидљиве главе Цркве, односно Христом“[30]. Христос није видљиво присутан али је Он „Глава која је увек присутна“[31]. Упоредо са извијањем полукружне клупе на којој седе апостоли, извија се и њен доњи део образујући полукружни тамни простор. У њему се јављају два приказа: људи и/или краљ. Људи на сцени симболизују „људе побожне из сваког народа који је под небом“ (Дап. 2, 5) јер Господ каже: „Сабраћу све народе“ (Јоил. 3,2). Тако и упутство за изображавање Силаска Светог Духа на апостоле (познатом и као Духови) у *Књизи йоūа*

29 Успенски, 2000: 50.

30 Успенски, Лоски, 2008: 208.

31 Евдокимов, 2009: 232.

Данила[32] (1674) садржи текст према Исаији: „Господ ово каже: Узећу вас из свих народа и окупити вас из свих племена“[33].

У приручнику за иконописце под називом *Ерминија йородице Зоїрафски*[34] (1728) проналазимо следеће упутство за сликање сцене Силазак Светог Духа: „Дом и дванаесторица апостола седе у полукругу, и испод њих мала просторија, и у њој стар човек држи пред собом убрус обема рукама, и на убрусу дванаест свитака, на глави има круну и над њим ова слова (КОЗМОС?) а славенски (М?Р?), и над домом, горе, Свети Дух као голуб, и око њега јако светло а дванаест огњених језика излази од њега и спушта се на сваког појединог од тих апостола“[35].

Новоградска икона педесетнице – силазак светог духа на апостоле

Улога иконе је да проповеда подједнако као и реч. Према апокифном јеванђељу икона (сликана руком човека) је настала непосредно после Јеванђеља: „ (...) И ту узеше хартију и писаху, слушајући глас са небеса. Када прострешe и прочиташе, тада принесе свако своје написано. Глас са небеса престаде. И саставише свето Јеванђеље. И утврдише га у Велики Четвртак. Ту узе свети Лука и наслика четири иконе гледајући на лице Богородице. Лука се тако назва први зограф на земљи“[36]. Свети

32 Познатој и под називом *Друїи јерусалимски рукоūис.*

33 Медић, 2002: 319.

34 Најранији познати превод *Ерминије Дионисија из Фурне* на словенски језик.

35 Медић, 2002: 615-616.

36 Јовановић, 2005: 367.

Григорије Палама каже да „човек не може видети Бога другачије осим посредством симвoла и телесних праобраза“[37].

На икони као и на фресци, сваки детаљ, целина и целокупна сцена имају свој нарочит, есхатолошки смисао. Композиција, боја, перспектива, геометријске фигуре и линија потпуно су подређени преношењу есхатолошке поруке, то јест приказивању вишег, божанског света материјалним, видљивим и препознатљивим средствима комуникације. Иако се већ од 13. и 14. века појављује маниризам у иконопису, увођењем димензије стварног простора и времена (приказивање с леђа, из профила, из различитих углова) икона о којој се овде говори успела је да сачува везу са предањем у свом најчистијем духовном смислу. *Сто̄ав* који је доминирао на икони ранијих векова замењује се гестикулацијом, а њен однос који је увек био „споља“ према ономе који се моли, постепено се окреће ка унутра, ка сопственом свету, уводећи посматрача у другу, безвремену раван.

Икона Педесетница – Силазак Светог Духа на апостоле припада Новгородској школи из 15. века (Русија). На икони су приказани апостоли који седе на полукружно постављеној клупи (екседри), у затвореној просторији (горници). У повијеном луку испод њих, у мраку, постављен је краљ у црвеној одежди и са белим убрусом на коме се налази дванаест свитака. Изнад, на врху сцене приказан је у полукругу небески свод, из којег се спушта дванаест огњених зрака или ватрених језика (овде приказаних у тамно плавој боји) на апостоле, као знак крштења Духом и ватром јер по речима Јоила Господ каже: „Излићу од Духа мојега на свако тијело“ (Дап. 2, 17; Јоил. 2, 28-29). Тако се Свети Дух излива на апостоле али и на све присутне „једнодушно“ (Дап. 2,1). Стога су на икони присутни сви апостоли. Тело Цркве и склад саборности приказан на овој икони изображаваће се временом на свим приказима васељенских сабора. Она симболизује јединство у мноштву, духовну

37 Успенски, 2000: 161.

заједницу у којој личност узраста[38]. Сваки апостол је у посебном и другачијем ставу и положају од осталих у складу са примањем разноврсних дарова (1 Кор. 8,10). Заједно, они чине целину са јединственим складом и ритмом. Тако се потврђује јединство у мноштву јер „различити су дарови али је Дух исти“ (1 Кор. 12,4). Њихова гестикулација испуњена је смирењем и складним поретком. Апостоли су изображени у одећи философа – учитеља. Они седе на ситрону (антички обичај седења на полукружној клупи по важности) а први међу једнакима су апостол Петар и Павле[39]. Окренути једни према другима они изгледају као да разговарају, јер „стадоше говорити другим језицима, као што им Дух даваше да казују“ (Дап. 2,4). Међутим, целина коју образују указује на њихово међусобно разумевање, јер су појединци људи који су их посматрали говорили „накитили су се“ или „напили су се слатког вина“ (Дап. 2,13). Тако ће се чудо изливања Светог Духа у виду дара језика временом у црквама подражавати на служби кроз појаву познату као гласолалија. Богослужење на дан Силаска Светог Духа, насупрот пометњи језика у Вавилону, објављује њихово хармонично заједништво, управо према речима кондака: „Када је Господ сишавши помешао језике, делио је народе, а када је делио огњене језике, све је позвао у јединство да сложно славимо Најсветијег Духа“ (Педесетница, кондак гласа 8).

На ранијим приказима, многољудност[40] која се помиње у *Делима апостолским*, приказивана је у дну иконе (више

38 Евдокимов, 2009: 232.

39 Види: Оцокољић, 2004: 75.

40 Један од упечатљивих примера приказивања многољудности је илуминирани приказ Педесетнице у Беседама светог Григорија Богослова (*Национална библиотека*, Париз, Парис Граец. 510, фолио 301), крај 9. века према Озољину, ова икона је додатно необична јер представља једину познату икону на којој нема празног простора између апостола, које се на свим иконама Педесетнице појављује (Озољин, 2007: 6).

људских фигура) али ће временом бити замењена симболичним приказом краља као персонификације човека или људи, уопште. Изнад његове главе најчешће стоје инскрипције *Космос*, *Свет* или *Кнез Мира*[41]. Старац обитава „у тамном простору јер је цео свет раније био без вере, он је погнут годинама, јер га грех Адама чини старцем, његова црвена одора симболизује жртвовање ђаволове крви, краљевска круна симболизује грех, који влада у свету и бело платно у његовим рукама са дванаест свитака означава дванаест апостола, који су донели светлост читавом свету својим поучавањем“[42]. Стога се тама у којој живе неверни може протумачити кроз речи Господа: „Ја у свијет дођох као свјетлост, да свако ко вјерује у мене не остане у тами“ (Јов. 12,46). Евдокимов о овој необичној личности говори као о заробљенику који је окружен свеопштим паклом у коме се налази некрштени свет, а он сам је Космос – „природа коју је заробио кнез овога света“. Међутим, он говори о томе како старац и сам жели да се просветли, он „пружа руке како би примио, и он, благодат а дванаест свитака које са поштовањем држи на покрову, симболизује проповед дванаест апостола, апостолску мисију Цркве и обећање спасења“ [43].

На икони доминирају златне површине. Још од антике природна светлост се истиче као услов видљиве лепоте, јер би облици без светлости били невидљиви. Међутим, улога злата је дубља јер све боје потпадају под закон природне светлости а на небесима је Божанска светлост која све прожима. Међутим, у писаним изворима, приметно је поистовећивање злата и беле боје, то јест светлости јер „засја се лице његово као свијетлост“ и хаљине његове „постадоше бијеле као снег“ (Мат. 17, 2-5). Међутим, светлост о којој се овде говори није природна већ Божанска светлост пред којом се светлост сунца замрачује. С обзиром на то да су апостоли у горници, дакле у затвореној

41 Оцокољић, 2004: 75.

42 Успенски, Лоски 2008: 209.

43 Евдокимов, 2009: 233.

просторији, тмина на прозорима симболизује замрачену природну светлост услед пројављивања Светог Духа. Са друге стране, апостоли су извор светлости која се излила на њих, они исијавају светлост тако да на њима нема сенки. На икони је архитектура (која увек има улогу да прикаже да се догађај одвија у засебном простору) особена и по томе што истовремено видимо и спољашње и унутрашње видове куће. Грађевина на икони представља затварање од спољашњег (појавног) света и отварање ка духовном свету унутар човека. „Унутрашњи или духовни свет је једино стварно место у нама у коме духовни догађаји не подлежу законима времена и тродимензионалног простора“[44]. Непропорционалност апостола у односу на грађевину потврђује ово одређење.

Композиција иконе грађена је тако да се отвара према небу, дакле прати узлазну линију човека у созерцању „тројичне енергије усредсређене у Светом Духу“[45]. Истовремено са успињањем дешава се и силазак у таму. „Контраст између ова два сапостојећа света веома је оштар; горе је већ „нова земља“ визија идеалног Космоса обасјана божанственим огњем, ка којој тежи стари краљ. Енергије Светог Духа дејствују у циљу ослобођења и преображења заробљеног космоса“[46]. Икона прати начело обрнуте перспективе у складу са постављањем ликова по тематском значају. Тако апостоли Петар и Павле, први међу једнакима, преовладавају над осталим апостолима, својом величином. На тај начин је иконописац успео да избегне замку илузије простора и обмане људског ока. Постављањем два апостола на врху успостављена је законитост обрнуте перспективе и изједначена важност апостола (први међу једнакима). Сви заједно, као једно тело Цркве они духовно узрастају у Христу и успињу се у созерцању Бога, подједнако примајући Светог Духа.

44 Темпл, 2009: 148.

45 Евдокимов, 2009: 328.

46 Исто, 2009: 328.

Зраци који се појављују, и спуштају на земљу (тј. људе), воде порекло још из древног Египта, где су симболизовали оживљавајућу светлост сунца, уздигнутог на ниво божанства – бога Атона. Међутим, зраци светлости се појављују и у другим културама, где извиру из кружног облика сунца. „Древни Исток је космос представљао у облику круга или клипеуса и стављао „Космократора“, бога или цара, у његово средиште“[47]. У хришћанском контексту сунчеви зраци се проналазе још у Хришћанској топографији Космe Индикоплеста (6. век) чији дијаграм објашњава начин на који се зраци сунца спуштају на земљу. Ајналов (1901) је први изнео претпоставку о сличности његовог изображења са византијском педесетницом[48]. На његовом дијаграму спушта се десет сунчевих зрака који обасјавају земљу, у односу на јачину светлости (краћи и дужи зраци). Сунце је персонификовано на антички начин, као медаљон унутар којег је попрсје младића. На основу ове схеме Темпл (2009) је успоставио појам „васељенске топографије“ која се јавља на свим иконама. Према његовим речима „пећина наглашава најниже место у васељени“ али и „светлост и тама или највише и најниже повезани су са начелима Божанског зрака (огња)“[49].

Новгородска икона Педесетнице структурно је организована тако да подсећа на стену са пећином. У складу са описаном симболиком она прати образац који је успоставио Темпл (2009), на основу Индикоплестусове топографије, и може се тумачити и са тог симболичког нивоа. У складу са Плотиновим учењем „целокупна васељена може бити успостављена као октава или осмостепена лествица до Бога или Апсолутног бића са Васељенском Тамом или нивоом Апсолутног Небића“[50]. На

47 Озољин, 2007: 141.

48 Исто, 2007: 142.

49 Темпл, 2009: 140.

50 Исто, 2009: 114.

нивоу Царства Таме и Земље, Материје паралела се може пронаћи са краљем који пребива у тами, на икони Педесетнице. Геометријски приказ подједнако садржи паралеле између схеме васељене и иконе Педесетница. Паралела се може пронаћи и у Темпловом полукружном приказу небеса са полукружном грађевином на икони, која се завршава плавим луком (већ помињаном на илуминацији у Јеванђељу из Равуле). На врху иконе, у највишем и најсветијем делу, проналазимо десницу Бога, белог голуба и/или пламене зраке који се спуштају на апостоле и све присутне. Врхови грађевине образују обрнут троугао као симбол Светог Духа, воде и „ријеку воде живота“ (Откр. 22,1) јер из утробе верујућих „потећи ће ријеке воде живе“ (Јн. 7,38).

Тако апостоли представљају земљу, тј. земаљску Цркву сачињену од људи, на које се из небеса излива благодат Светог Духа дарујући им разне дарове. У тами, бди старац, кнез овога света. Када се људи „обуку у беле хаљине“ биће попут Христа и живеће у созерцању Његовог лика „у души насликана“[51].

На икони су према Темпловом тумачењу „личности и догађаји у потпуности представљени у васељенском складу а не на земљи“[52]. Тако се потврђује изливање Светог Духа и узлазни пут на Господу.

51 Види: Теодосије Хиландарац, *Житије светог Симеона и Саве*, Богдановић, 1963: 80.

52 Темпл, 2009: 116.

Закључак

Живот Цркве је суштински повезан са догмом Тројединог Бога. У складу са издвојеном природом и личностима Свете Тројице, Црква гради одраз небеског царства на земљи. Тако је Црква „пунота будући да је Дух Свети оживотворава и испуњава Божанством. У њој Божанство обитава телесно као што је обитавало у обоженом Христовом човештву“[53].

Догађајем силаска Светог Духа на апостоле испуњено је обећање Спаситеља и крштење Цркве огњем јер када је Христос прослављен (Јн. 7,39) деловање Светог Духа је добило нову димензију у односу на претходно деловање када је „говорио кроз пророке“. „Он силази у свет и Цркву (која је искупљена, омивена и прочишћена крвљу Христовом)“ јер „Христос узлази да би сишао Дух Свети“[54]. Тако се открива и потврђује промисао деловања Свете Тројице у односу између Цркве и света. Тако су „структура канона и начело целокупне хришћанске структуре (црквене заједнице, манастири, и тако даље) заједно одраз на земаљском плану Божанског Тројединог живота“[55]. Тако апостоли чине једно тело, једну Цркву, испуњену благодаћу Светог Духа. Јер како каже свети Григорије Палама, ово јављање не дешава се по суштини већ благодати и сили и енергији која је заједничка Оцу, Сину и Духу, и по свему ономе са чиме Бог заједничари и по благодати се сједињује са светим анђелима и људима. Стога се „поклањамо икони описаног, за нас оваплоћеног, Сина Божијег, поносно преносећи поклоњење на прволик“, „примамо сва црквена предања писана и неписана, и пре свих најтајанственију и свештену Службу и Причешће и Сабрање (литургијско)“, верујући у Једно Божанство, Триипостасно и Свемоћно, које

53 Лоски, 2003: 119.

54 Лоски, 2003: 120-122.

55 Успенски, Лоски, 2008: 208.

никако не губи јединственост и простоту због сила и Ипостаси (својих)“[56].

На икони, сваки композицијски елемент има свој нарочит, есхатолошки смисао. Композиција, боја, перспектива, геометријске фигуре и линија потпуно су подређени преношењу есхатолошке поруке, то јест приказивању вишег, божанског света видљивим средствима комуникације. Тако се елементи композиције поистовећују са речима из светих списа а гледање иконе постаје читање које води ка созерцању Лика Господњег.

56 Свети Григорије Палама. Исповедање православне вере. (1978: 473-477).

Библиографија

Богдановић, Димитрије
1963. *Старе српске биографије.* Београд: Просвета.

Benc, Ernst
2006. *Vizije u hrišćanstvu*. Beograd: Čigoja.

Weitzmann, Kurt
1976. *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai*. Princeton: Princeton University.

Даничић, Ђуро
1998. *Библија или Свето Писмо Старога и Новога Завјета*. Београд: Југословенско библијско друштво.

Евдокимов, Павле
2009. *Уметност иконе: теологија лепоте*. Београд: Факултет за културу и медије, Мегатренд Универзитета и Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и консервацију.

Јовановић, Томислав
2005. *Апокрифи новозаветни*. Српска књижевна задруга и Просвета, Београд.

Јовановић, Зоран
2005. *Азбучник православне иконографије и градитељства*. Београд: Музеј СПЦ.

Лоски, Владимир
2003. *Огled o мистичком богословљу Источне Цркве*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Медић, Милорад
2002. *Стари сликарски приручници*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе и Друштво пријатеља Свете Горе Атонске.

Нанић, Мирко
2005. *Тропари и кондаци за све дане у години*. Шид: Српска православна заједница Шид.

Озољин, Николај
2007. *Православна икона Педесетнице: порекло и развој њених конститутивних тема у Византијској епохи*. Беград-Шибеник: Истина, издавачка установа Епархије далматинске.

Оцокољић, Југослав
2004. *Икона: читање, писање и созерцање са теологијом иконе*. Београд: Југослав Оцокољић.

Палама, Григорије
1978. „Исповедање православне вере". прев. Атанасије Јевтић. Београд: *Теолошки погледи* 4.

Skalova, Zuzana, Gawdat Gabra
2006. *Icons of the Nile Waley*. Egypt: Egyptian International Pub lishing Company – Longman.

Темпл, Ричард
2009. *Иконе и тајновити извори хришћанства*. Крагујевац: Каленић.

Tomadakis, Nikolaos B., Konstantinos A. Manafis, Grossmann Peter, at al.
1990. *Sinai: Treasures of the Monastery*. ed. Manafis A. Konstantinos. Athens: George A. Christopoulos, John. C. Bastias.

Успенски, Леонид
2000. *Теологија иконе*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Успенски, Леонид, Владимир Лоски
2008. *Смисао иконе*. Јасен: Никшић.

Symbolism of the Feast of Pentecost: Written and Painted Sources

Resume

This paper will discuss the symbolism of the Christian feast of Pentecost, through the written and painted sources. On the day of Pentecost, the Holy Spirit descends on the apostles and restores the unity of God and people through the spiritual building of the Church. Also, this holiday is especially important because the Holy Spirit descends on each member of the Church and to everyone gives special gifts. The event in which the apostles speak different languages and understand each other is especially important. The particular gift, that occurs through the descend of the Holy Spirit is described in the feast's icons of Pentecost. In accordance with fact that the picture through the history of Christianity had halting, but a very important role, in transmission of Tradition, emphasis of this work is on research of symbolism of single art elements (color, geometry, perspective), their origin and their role in transmitting of the invisible world by material means on the icon of Pentecost.

Keywords*: the Pentecost, icons, symbolism, the Holy Spirit.*

Mr Nikola Knežević
Protestantski teološki fakultet
u Novom Sadu
nikola.knezevic@nsts-online.org

UDK 233.14
Primljeno: 01.04.2010
Prihvaćeno: 05.04.2010
Originalni naučni rad

KOMPARATIVNI PRISTUP: PECCATUM ORIGINALE

Rezime

Postoje različita stanovišta po pitanju poimanja termina prvorodnog greha (lat. peccatum originale) pre svega, u odnosu na poimanje slike Božije (lat. Imago Dei) u čoveku, odnosno, u odnosu na ono što ona predstavlja posle pada, ili, tačnije, u odnosu na ono što je od od te slike ostalo. Stanovišta se razlikuju u sve tri provenijencije: Pravoslavnoj, Rimokatoličkoj i Protestanskoj. Pravoslavna antropologija smatra da čovek svojim padom nije u potpunosti izgubio sposobnost duhovnog poimanja. Rimokatolička tradicija insistira na tome da ljudska narav nije potpuno iskvarena, da je čovekova sloboda da čini dobro duboko oslabljena, ali da nije i izgubljena. Iako je na prvi pogled slična pravoslavnoj, rimokatolička antropologija se od nje bitno razlikuje po pitanju poimanja ljudske prirode, čijoj razlici doprinosi i uvođenje pojma donum superadditum. Nasuprot tome, u protestantskoj provenijenciji preovladava stanovište o potpunoj iskvarenosti ljudske naravi koja podrazumeva da je čovek u potpunosti izgubio slobodu i moć upravljanja prema dobru i ispunjavanja Božijih zapovesti iz ljubavi prema Bogu.

Ključne reči: praroditeljski greh, *imago Dei*, *peccatum originale originans*, *donum superadditum*

Posedovanjem lika Božijeg, čovek je postavljen iznad prirode i predodređen je da bude posrednik između Tvorca i beslovesnih bića. Stvoren po liku Božijem, čovek je izašao iz ruke Božije neporočan, bestrasan, bezazlen, bezgrešan.[1] Stvoren radi visokog i uzvišenog cilja, čovek je od Boga primio fizičku i duhovnu snagu neophodnu za njegovo ostvarenje. Čovekov zadatak nam je nagovešten u činjenici da je stvoren po obličju Božijem - da bi vladao zemljom i svim što je na zemlji.[2] Imajući u vidu svojstva kojima je čovek bio obdaren, njegov odnos sa Bogom i uslove u kojima je živeo, prvobitno stanje je obeleženo savršenim skladom samoga čoveka, čovekovog odnosa sa Bogom i čovekovog odnosa sa beslovesnom prirodom.[3]

Ipak, čovekovo savršenstvo je bilo relativno, prema tome, nameće ideju da su njegove duhovne sile, budući neokrnjene grehom, bile određene za slobodno razvijanje u smeru savršenstva. Takođe, i telesno savršenstvo prvozdanog čoveka jeste bilo samo relativno. Netruležnost i besmrtnost telesna ne znači nužno da je, po prirodi, telo bilo besmrtno, bez mogućnosti da umre [4] već da je imalo mogućnost da ne umre [5] - čovek nije sagrešio. Stalna komunikacija sa Bogom bi omogućila stvarnu besmrtnost - dar Božije blagodati. Pad bi bio neobjašnjiv da smo zadržali to stanje moralnog savršenstva.[6] Naši praroditelji nisu ostali u stanju prvobitne pravednosti, bezgrešnosti, svetosti i blaženstva, nego su prestupivši zapovest Božiju, otpali od Boga, svetlosti života, i pali u greh, tamu i smrt. Ova obmana je izvedena spretno, zaslađena prividnom naivnošću. Sablažnjivi zmijin predlog izaziva u Evinoj duši osećaj gordosti koji brzo prerasta u bogoboračko raspoloženje kojem se Eva radoznalo podaje i

1 Vidi: Popović: 1980: 260.

2 Tudoran, 2003: 2.

3 Isto, 5.

4 *non posse mori*

5 *posse non mori*

6 Isto, 6

svesno krši Božiju zapovest. Žena navodi muža da je u tome sledi i on dobrovoljno jede zabranjeni rod.[7]

Ovom svetopisamskom istinom o poreklu i uzroku greha i zla u svetu prožeta je srž Svetog predanja. Kao što je zavist đavola prema Bogu bila uzrok njegovom padu na nebu, tako je zavist njegova prema čoveku, kao bogolikom sazdanju Božijem, bila povod pogubnog pada prvih ljudi.[8]

Postoje različita stanovišta po pitanju čovekovog pada, pre svega, u odnosu na poimanje slike Božije u čoveku, odnosno, u odnosu na ono što ona predstavlja posle pada, ili, tačnije, u odnosu na ono što je od nje ostalo. Stanovišta se razlikuju u sve tri provenijencije: Pravoslavnoj, Rimokatoličkoj i Protestanskoj.

Pravoslavna antropologija smatra da čovek svojim padom nije u potpunosti izgubio sposobnost duhovnog poimanja. Prvorodni greh nije u potpunosti uništio slobodu čoveka te u njemu i dalje postoji određeno dobro kao i sposobnost upravljanja prema dobrom. Obraz Božiji u čoveku nije u potpunosti izgubljen, već „zatamnjen, jer prirodna težnja razuma i volje prema istini i dobru nije u potpunosti iščezla.“[9]

Katolička crkva insistira na tome da ljudska narav nije potpuno iskvarena, da je čovekova sloboda da čini dobro duboko oslabljena, ali da nije i izgubljena.[10] Iako je na prvi pogled slična pravoslavnoj, rimokatolička antropologija se od nje bitno razlikuje po pitanju ljudske prirode. Prvorodni greh je oduzeo Adamu prvobitnu pravednost (*lat. justitia originalis*), ali nije naudio njegovoj prirodi. Prvobitna pravednost nije bila organski, odnosno sastavni deo čovekove duhovne i moralne prirode, već spoljašni dar blagodati, poseban dodatak čovekovim prirodnim silama (*lat. donum superadditum*).[11]

7 Vidi: Popović, 272.

8 Vidi: Isto, 273.

9 Vidi: Tudoran, 14.

10 Vidi: Franc Courth, 1998: 138.

11 Vidi: Justin Popović, 302.

Nasuprot tome, u protestantskoj provenijenciji preovladava stanovište o potpunoj iskvarenosti ljudske naravi koje prvobitno potiče od blaženog Avgustina[12] i podrazumeva da je čovek u potpunosti izgubio slobodu i moć upravljanja prema dobru i ispunjavanja Božijih zapovesti iz ljubavi prema Bogu.[13] Luter je smatrao da je čoveku, pošto je greh zaposeo sve pore njegovog bića, nemoguće da se okrene Bogu svojom voljom.[14] Augzburško veroispovedanje, sledeći blaženog Avgustina kaže „da je čoveku bez Božije pomoći nemoguće čak i početi svoj put ka Bogu...“[15] Reformisano veroispovedanje iz 17. veka, sa više optimizma, tvrdi sledeće: „U čoveku je preživelo neko prirodno svetlo koje u njemu čuva neke određene spoznaje o Bogu i prirodnim stvarima, međutim, nije sigurno da se ovim prirodnim svetlom može doći do spasonosne spoznaje Boga, niti je njime moguće obratiti mu se.“[16] Ipak, pogrešno je reći da je iz čoveka u potpunosti iščezla prirodna dobrota ili sloboda. *Imago Dei* je potamnela, ali nije uništena, slava Božija je okrnjena, ali nije nestala.[17]

Svetopisamsko poimanje praroditeljskog greha

U *Starom zavetu* ne postoji eksplicitno definisan praroditeljski greh, iako tekst implicira njegovu pojavu i posledice, odnosno, kasniji uticaj greha na celo stvorenje. Već se na početku starozavetne poruke nazire dinamika razvoja „grehovne sile“ koja pri padu prvosazdanih ljudi dobija svoj zamajac, širi se, i poprima sve veće dimenzije ostavljajući posledice zbog kojih trpi sav ljudski rod.

12 Vidi: Augustine, 1948: 644.

13 Vidi: Franc Courth, 138.

14 Vidi: Bloesch, 1989: 90.

15 F. Bente: 1921: XVIII poglavlje.

16 Kanoni sa sinode u Dortrehtu 1618-1619: 2007: 51.

17 Vidi: Bloesch, 1989: 90.

Uporedimo reči Stvoritelja na vrhuncu šestodneva: „*Tada pogleda Bog sve što je stvorio, i gle, dobro beše veoma,*“ [18] sa kasnijom konstatacijom: „I Gospod videći da je nevaljalstvo ljudsko veliko na zemlji, i da su sve misli srca njihovog svagda samo zle, pokaja se Gospod što je stvorio čoveka na zemlji, i bi mu žao u srcu.“ [19]

Postoje mnoga mesta u *Starom zavetu* koja direktno svedoče o tome da su svi ljudi, bez izuzetaka, sagrešili (1Moj 6, 5 i 8, 21; 1Car 8, 46; Ps 13, 2-3; Jer 13, 23). U proročkoj i mudrosnoj literaturi *Starog zaveta* se postepeno razvija individualističko shvatanje greha i njegovih posledica. Starozavetna poruka jasno naglašava dvojnost greha, odnosno, društvene posledice greha i ličnu odgovornost počinioca – svaki greh je greh protiv Saveza i lični greh protiv Boga.[20]

Tridentski sabor je tekstovima iz 1Moj 3 i Ps 51, 5 (7) definisao dogmu o praroditeljskom grehu. Stihovima iz 1Moj 3 se dokazivao „uzročni greh“ kojim je greh ušao u svet (lat. *peccatum originale originans*), dok se stihom iz Psalma dokazivalo grešno stanje sveta i čoveka (lat. *peccatum originale originatum*). Savremena egzegeza ovakvo tumačenje smatra spornim zbog nedostatka konteksta.[21]

Pojam praroditeljskog greha je nešto određeniji u *Novom zavetu*. Po apostolu Pavlu, Adam predstavlja jedinstvo ljudskog roda, a Adamova greška ukazuje na to da kada je greh u pitanju, među ljudima nema razlike: „Kao što je napisano: Nema ni jednog pravednog.“[22] Apostol Pavle se ovde bavi Adamom jer mu on otvara mogućnost da govori o uticaju Hrista koji je sveopšti, kao i greh.[23] Misao o univerzalnosti istorije spasenja u Hristu i o nesretnom događaju sa Adamom izrazio je idejom korporativne specifičnosti.

18 1 Moj 1, 31.

19 1 Moj 6, 5-6.

20 Vidi: Nemet, 2003: 166.

21 Vidi: Isto, 167.

22 Rim 3, 9-10.

23 Uporedi: Rim 5, 15.

Adam je predak apostola naroda i tip grešnog čovečanstva, kao što je Hrist predvodnik izbavljenih.[24]

Istočna tradicija

Pravoslavno učenje stanje prvosazdanog čoveka objašnjava na ovaj način: „Stanje nevinosti ili odsustva greha … nepoznavanje greha ili nedostatak želje za ogrehovljenjem… Pre no što je sagrešio Adam je bio u stanju harmonije, ujedinjenog savršenstva i pravde, kako uma, tako i volje. Njegov um je posedovao brojna znanja; njegova volja savršenu pravednost i dobrotu.“[25] Stvorio ga je Bog, dakle, bez sklonosti ka grehu, ali sa mogućnošću da sagreši, a samim tim slobodnim kada je u pitanju volja.[26] Takvo stanje savršentsva podrazumeva i činjenicu da je čovek sazdan kao biće kojem su bile strane bolesti, bol, patnje, koje su postale delom čovekove prirode nakon njegovog pada u greh i koje su posledica ogrehovljenja same čovekove prirode. Prvi čovek je bio savršen u tom smislu što je i njegovo duhovno i fizičko bilo na najvišem stepenu i omogućavalo mu je da ispuni svoj zadatak. Prevashodno, Adam nije imao apsolutno spoznajno i moralno savršenstvo, on još uvek nije bio moralno dovršena ličnost.[27] Na kraju, čovek je stvoren kao slovesno, slobodno biće sa mogućnošću da odlučuje, kao biće koje je posedovalo slobodnu volju. U ovome se najbolje očitava veličina Božije intervencije i veličina Stvoritelja samog, kada najvišem činu svoga stvaranja daje mogućnost da se okrene od njega.

Nažalost, slobodna volja ljudskog bića postaje oruđe njegovog ropstva. Zavist jednog od nekada najvećih među heruvimima, „izumitelja zla“ kako ga još naziva Sv. Grigorije Niski, svojom

24 Vidi: Courth, 1998:108.

25 Vidi: Tudoran, 4.

26 Sv. Grigorije Niski, 2001: 208 (poglavlje 26).

27 Vidi: Isto, 6.

rušilačkom tendencijom uspeva da zavede ljudsko biće i tako dovede do promene njegove same prirode - njenog ograničenja, osiromašenja i smrtnosti.

Najzad, đavolje iskušenje je uspelo zbog toga što je on znao (ili je pretpostavljao) šta se nalazi u srcu samoga čoveka. Sveti Jefrem Sirijski kaže da je Adam u sebi posedovao potencijal za ovakav ishod: „Reč iskušenja ne bi odvela u greh one što su iskušavani da kušača nije rukovodila njihova sopstvena želja. Čak i da kušač nije došao, drvo bi svojom lepotom uvelo njihova srca u rat. Iako su praroditelji tražili opravdanje za sebe u nagovoru zmije, mnogo više im je naškodila njihova vlastita želja nego nagovor zmije."[28] Tako nastaje prvi greh, greh koji je učinio otac ljudskog roda. Ovakav prestup Božije zapovesti posledično postaje grehom celog ljudskog roda. Budući da je Adam bio otac celog čovečanstva, preneo je svoju palu prirodu na svoje potomstvo, samim tim i greh sa svim svojim posledicama i kaznama - otuda i naziv prvorodni ili praroditeljski greh. Naslednost prvorodnog greha sveopšta je, jer niko od ljudi nije izuzet od toga osim Bogočoveka, Gospoda Isusa Hrista.[29] Grešnost ljudske prirode, potičući od Adama, projavljuje se u svima bez izuzetka kao neko živo grešno načelo, kao kategorija i zakon greha koji živi u čoveku i dejstvuje u njemu i kroz njega.[30] Na ceo ljudski rod kao deo izmenjene čovekove prirode prenose se i sve posledice pada: unakaženost lica Božijeg, pomračenje razuma, iskvarenost volje, oskrnavljenost srca, bolesti, stradanja i smrt.[31] Važno je reći da u pravoslavnoj antropologiji nasledni greh nema Avgustinske implikacije, to jest, on ne podrazumeva apriori i „nasleđenu krivicu“, već podrazumeva osobinu svakog pojedinca da se lakše upravlja prema zlu nego prema dobru. Jasno je, dakle, da prvosazdani ljudi snose krivicu za grehopad, ali se ta krivica ne prenosi na potomke.

28 Serafim Rouz, *Čovekov Pad*: 3.

29 Vidi: Popović, 287.

30 Vidi: Isto, 290.

31 Vidi: Isto, 295.

Prestupanjem zapovesti prvosazdani ljudi podlegli su Sataninoj obmani i promašili svoje prvobitno naznačenje. Umesto da igra ulogu posrednika i ujedinitelja, on je prouzrokovao podelu, podelu unutar samoga sebe i drugih ljudi, podelu između sebe i prirodnog sveta.[32] Umesto do savršentstva i obоženja, krenuli su putem otuđenosti od Boga i sopstvene prirode. Greh narušava harmoniju čoveka sa samim sobom, sa Bogom i sa prirodom: telo se više ne pokorava duši, već teži da je zavede. Lišen zajednice sa Bogom, čovek postaje rob greha, priroda više ne služi čoveku, a kada mu služi, čini to sa naporom.[33] Pad ljudskog bića ontološki menja celokupno stvorenje, „pad nije ograničen samo na ljudski rod, već se prostire i na beslovesne životinje i na beslovesnu prirodu.“[34]

Posledice pada ljudskog roda bile su fizičkog i moralnog karaktera, tvrdi pravoslavni bogoslov Kalistos Ver. U fizičkom smislu, ljudska bića su postala podložna bolesti, bolu, starosti i na kraju smrti. U moralnom smislu, frustracije, taština i depresija su postale svakodnevnica ljudskog roda. Čovek je postao predmet unutrašnjeg otuđenja, otuđen tako od samoga sebe i oslabljene volje, postao je neprijatelj samome sebi. [35] Kako je to svojevremeno govorio Sv. Grigorije Niski, kod ljudskog bića je došlo do izopačenja i gubitka dostojanstva koje je bilo ravno anđeoskom, i do oblačenja u smrtnost.[36] „Tako je čovek, veliko i dragoceno stvorenje, lišio sebe svog dostojanstva upavši u blato greha, izgubio je lik netruležnog Boga i kroz greh se obukao u lik truleži i prašine, slično onima koji su iz nesmotrenosti upali u blato i ukaljali lice svoje, te ih čak ni poznanici ne mogu raspoznati.“ [37]

32 Ware, 1979: 59.

33 Vidi: Tudoran, 8.

34 Romanidis, 2001: 121.

35 Vidi: Ware, 1979: 60.

36 Vidi: Sv. Grigorije Niski, 2001: 40. (17:2)

37 Popović, 1980: 282.

Pošto se priroda ljudskog bića ontološki promenila, i ljudski rod je doživeo fizičku smrt. Sveti Jovan Zlatousti govori, pre svega, o duhovnoj smrti kada kaže za prvosazdane ljude da su „u trenutku kad su čuli reči: prah si i u prah ćeš se vratiti, primili smrtnu presudu, postali smrtni i možemo reći, umrli.“[38] Posledica toga je i fizička smrt. U odnosu na poreklo smrti, kada je u pitanju pravoslavna antropologija, vrlo je važno reći da nije Bog tvorac smrti već đavo. Naglašavajući ovo, Romanidis kaže sledeće:

> „Ako se jednom prihvati da propadljivost i smrt predstavljaju kaznu od Boga za sve ljude, tada se stvara bezizlaz u vezi sa prenošenjem smrti i propadljivosti na potomke Adamove. Da bi se, pod tim predpostavkama, sačuvala dobrota Božija, čovečanstvo po svaku cenu mora biti krivac za pad, ali, Bog je dopustio smrt ne zbog nekakvog kažnjeničkog raspoloženja božanske pravednosti, već naprotiv, zbog božanske ljubavi prema čoveku.“[39]

Ono što pravoslavnu antropologiju čini autentičnom i najoptimističnijom jeste upravo njeno poimanje lika Božijeg u čoveku nakon grehopada. Za razliku od rimokatoličke antropologije koja unakaženje lika vidi kao gubitak čovekove „prvobitne pravednosti“, natprirodnog i inputiranog dara koji na taj način i nije činio deo ogranske prirode čoveka, i manje optimističnih tumačenja protestanskog stanovišta „potpune iskvarenosti“, u pravoslavnoj antropologiji, lik Božiji u čoveku nije uništen, već, kako je to rekao ava Justin: „duboko povređen, pomračen i unakažen.“[40] Ljudsko biće je i dalje sposobno da se opredeljuje prema dobru, ipak, posle pada, to je protivno ljudskoj prirodi kojoj je mnogo lakše da se rukovodi upravo suprotnim. Čovekova volja ostaje samo uslovno, odnosno, delimično slobodna. Na osnovu ljudske istorije, zaklju-

38 Serafim Rouz, *Čovekov Pad*: 8.

39 Romanidis, 2001: 234.

40 Popović, 1980: 282.

čujemo da je čoveku data mogućnost bogopoznanja kako o tome svedoči i Sv. Apostol Pavle. [41]

Sumirajući stanovište pravoslavne tradicije po ovom pitanju, Kalistos Ver kaže da ona (pravoslavna tradicija) bez umanivanja samih posledica pada ne smatra da je pad rezultirao „totalnom iskvarenošću", kako to tvrde neka pesimističnija kalvinistička stanovišta. Božanski lik u čoveku, uključujući i slobodu izbora koju on ima, ali u manjoj meri, ostao je zamućen ali ne i uništen. Čak i u palom svetu, čovek je još uvek sposoban za požrtvovanje i samilost, čime se podrazumeva da on i dalje poseduje određeno bogopoznanje, te mu je, prema tome, po milosti Božijoj, omogućeno da stupi u zajedništvo sa Bogom.[42]

Zapadna tradicija

U prethodnim poglavljima je već bilo reči o rimokatoličkom, odnosno, protestantskom pogledu na *imago Dei*. Kada se razmatra problematika pada ljudskog bića, povratak na poimanje lika Božijeg u čoveku je neizbežan i prvenstveno, neophodan. Razmatrajući čovekov pad i posledice pada iz perspektive zapadne hrišćanske tradicije i poredeći ga sa stanovištem pravoslavne antropologije, na prvi pogled, nailazimo na manje ili više oprečna stanovišta. Pravoslavna i rimokatolička antropologija se podudaraju u tvrdnji da je lik Božiji u čoveku posle grehopada osiromašen, međutim, na različite načine gledaju na prirodu ljudskog bića. Protestanska antropologija je slična pravoslavnoj u odnosu na prirodu čoveka, a razlikuje se od nje u odnosu na posledice pada i dalje soteriološke implikacije. Sagledaćemo poimanje pada ljudskog bića u greh i njegove posledice sa stanovišta rimokatoličke i protestanske antropologije.

41 Rim 1, 19 - 20.

42 Vidi: Ware, 62.

Crkvena tradicija

Još krajem drugog veka, boreći se protiv markionizma i gnosticizma, Meliton Sardski govori o grehu koji je ljudski rod nasledio od Adama. Meliton pod nasledstvom podrazumeva nesretno stanje čoveka koje ga podjarmljuje i zavodi na greh.[43] Već u prvim vekovima, shvatanje spasenja i praksa krštenja su bili uobičajeno povezani s priznavanjem određenog grešnog stanja u kojem se čovek nalazi. Ovom temom su se bavili još i Sv. Irinej Lionski i Tertulian: polazili su od istine da je otkupljenje potrebno svima, jer ako je Hrist umro za sve, onda su svi grešni i svi imaju potrebu za otkupljenjem i spasenjem.[44]

U jeku rasprave blaženog Avgustina sa Pelagijem,[45] Avgustin produbljuje teološki smisao pokvarenosti čoveka, dovodeći ga, kako jedni smatraju, do tačke kristalizacije,[46] a kako drugi smatraju, do suprotne krajnosti, do potpune pokvarenosti čoveka.[47] Avgustin polazi od razmišljanja o crkvenoj praksi krštenja dece koja podrazumeva da su deca grešnici, jer iako moralno nevina, imaju nasledni greh od kojeg se oslobađaju krštenjem. Bit praroditeljskog greha, prema Avgustinu je u poremećenom odnosu prema Bogu, to jest, u

43 Vidi: Isto, 108.

44 Vidi: Nemet: 2003: 173.

45 Pelagije je engleski monah iz četvrtog veka čije je učenje proglašeno jeretičkim. Razvio je teoriju o poreklu i naslednosti greha. Po Pelagiju, greh nije nešto supstancijalno i ne pripada prirodi čoveka; greh je potpuno slučajna trenutna pojava koja niče jedino u oblasti slobodne volje i to pošto se u njoj razvije sloboda koja ga jedina može proizvesti. Greh je ono što se može izbeći, te, prema tome, čovek može biti bez greha, s obzirom da greh zavisi isključivo od slobodne volje. Štaviše, po učenju Pelagija, čovek je i dalje u mogućnosti da bira između dobra i zla, bez uticaja Božanskog. Vidi: Justin, 1980: 300, Nemet, 2003: 174.

46 Vidi: Courth, 110.

47 O ovome vidi više u Justin: 1980: 301-307.

oholosti i samoljublju.[48] Hiponski biskup, na osnovu uverenja o grešnom stanju u kojem se nalazi svaki Adamov potomak, govori o požudi koja se smatra nasledstvom od prvosazdanog čoveka i samim tim i izvorom ličnih greha.[49]

Avgustinova nauka o praroditeljskom grehu suštinski se svodi na činjenicu da čovek „dolazi na svet obeležen, ne samo nekom opštom pokvarenošću koja mu prethodi, i za koju ga, premda ga ona uslovljava, ne možemo pozvati na odgovornost, već i realno grešnim bićem koje u njemu postoji i kojim se unapred određuje za večnu osudu.“ [50] Kao takav, praroditeljski greh podrazumeva, kako „razjedninjenje čoveka, povezano s duševnom smrću,“ tako i kaznu koju je Stvoritelj, zbog Adamove neposlušnosti, nametnuo svim ljudima.[51]

Sabori u Kartagini i Oranžu

Teološka rasprava sa Pelagijem i njegovim učenjem dovela je do sazivanja crkvenog sabora afričkih crkava 418. godine u Kartagini. Na crkvenom saboru je bilo prihvaćeno nekoliko kanona i odluka koje su se odnosile na pojam i shvatanje praroditeljskog greha. Sabor na kojem se dalje razvijalo stanovište zapadne crkve o praroditeljskom grehu bio je sabor u Oranžu 529. godine na koji će se skoro hiljadu godina kasnije pozivati na Tridentskom saboru. Sabor je pre svega posmatrao odnos ranjene prirode ljudskog bića i milosti spasenja.[52] Nesumnjivo je da je na oba sabora Avgustinovo shvatanje praroditeljskog greha, koje je na ovim saborima i zvanično prihvaćeno, imalo presudan značaj i veliki uticaj.

48 Vidi: Courth, 1998: 111.

49 Vidi: Scola, Marengo, Prades, 2003: 206.

50 Isto, 207.

51 Vidi: Courth, 114.

52 Vidi: Isto, 116.

Nakon sabora u Oranžu vekovima nije postojalo veće interesovanje za problematiku praroditeljskog greha ali je izvesno interesovanje u srednjem veku formiralo stav da se prisutnost slučajne pokvarenosti ljudske naravi, počevši od Adama, prepoznaje u prisutnosti požude. Takođe, na stvarnost praroditeljskog greha se gleda i kao na moralnu solidarnost ljudskog roda sa Adamom, koja, pošto je Adam uzor čovekovog morala i predstavnika celog čovečantsva, sve ljude stavlja u položaj neprijateljstva prema Bogu. [53]

Toma Akvinski

U 13. veku jedan on najvećih teologa katoličke crkve, Toma Akvinski, sledeći Anselma iz Aoste i koristeći se skolastičkom terminologijom, definisao je praroditeljski greh kao sintezu dva elementa: potpunog gubitka[54] izvorne ili prvobitne pravednosti[55] kao formalnoga elementa i požude kao materijalnog elementa. Praroditeljski greh predstavlja, kako ga još Akvinski naziva, umrtvljenost ljudske prirode.[56]

Formalna priroda praroditeljskog greha je određena njegovim uzrokom koji je suprotan prvobitnoj milosti koja se sastoji iz poslušnosti ljudskog bića Božijoj volji. Gubitak prvobitne milosti predstavlja formalnu prirodu praroditeljskog greha. Svaka požuda, kao materijalni element, predstavlja gubitak sklada duševnih elemenata - Akvinski razum i intelekt smatra duševnim elementima koji su usmereni prema dobru dok je „niži“ deo duše usmeren ka zlu. [57]

Važno je spomenuti i ulogu „prvobitne“ pravednosti u čoveku. Toma Akvinski ulogu prvobitne milosti vidi kao ravnotežu

53 Vidi: Scola, Marengo, Prades, 208.

54 Vidi: Fairweather, 1954: 124.

55 Vidi: Isto, 121.

56 Vidi, Isto, 120.

57 Vidi: Isto, 124.

između duševnih elemenata (razum, intelekt i niži delovi duše). Da li bi bilo potrebno stavljati elemente u ravnotežu da „niži“ deo duše nije i pre Adamovog pada bio usmeren ka zlu? Da li je *doctor Angelicus* ukazao na manihejski dualizam ljudske prirode i pre njegovog pada.

Nije jasno da li je priroda čoveka, po Akvinskom, nakon grehopada povređena, ili je samo izmenjena njena mogućnost da se usmerava ka dobrom.[58] Imajući ovo u vidu, zaključujemo da *justitia originalis* po Akvinskom nije bila organski deo ljudske prirode, jer ako jeste, kako bi onda priroda nakon grehopada mogla da ostane u neizmenjenom stanju? Da li to znači da se ljudsko biće nakon grehopada vraća u svoje prirodno stanje, stanje bez blagodati?[59] Tomističko viđenje praroditeljskog greha je nesumljivo ostavilo traga na veliki Sabor koji će uslediti nekoliko vekova kasnije, i na hamartiologiju Katoličke crkve upšte.

Reformacija

U 16. veku, u jeku reformacije, problematika praroditeljskog greha dobija drugačiji naglasak. Sledeći blaženog Avgustina, pioniri reformacije, Luter i Kalvin gledali su na stvarnost praroditeljskog greha kao na silu koja je u potpunosti ovladala ljudskim bićem, njegovim umom, srcem, i svim njegovim delima.[60] Luter je opisao čoveka zarobljenog grehom kao *incurvatus-a* (savijen prema sebi),[61] a njegovu pokvarenost kao „duboku i zlu“.[62] Ljudsko biće se rađa pokvareno. Greh zahvata sve pore ljudskog bića i onemogućava mu da se okrene Bogu sopstvenom voljom, odnosno, bez Božije intervencije. Treći član trećeg poglavlja kanona sa sabora u Dortu glasi ovako:

58 Vidi: Isto, 126.

59 Vidi: Popović, 302.

60 Vidi: Calvin, 1957: 261.

61 Vidi: Bloesh, 1989: 91.

62 Isto: 96.

> „Svi ljudi su začeti u grehu i rađaju se kao sinovi gneva, nesposobni za svako spasonosno delo, skloni zlu, umrli u grehu i robovi greha. Bez milosti Duha Svetoga koji preporađa, ne žele, niti se mogu vratiti Bogu, niti mogu ispraviti izopačenu narav i tu doneti poboljšanje.“[63]

Luter je definisao značenje reči *concupiscentia* nešto drugačije, kao izopačenje ljudske prirode i kao samu suštinu ljudskog greha, dodavši pritom, suprotno katoličkom učenju, da krštenje ne poništava krivicu praroditeljskog greha, već poništava njegovo pripisivanje čoveku, i time otklanja prokletstvo greha sa ljudskog bića.[64]

Reči osmog poglavlja Drugog Helvetskog veropispovedanja imaju radikalniji prizvuk: „Puni zloće (=ljudi), nepoverenja, osude i mržnje prema Bogu, nismo u mogućnosti sami od sebe da činimo, čak ni da mislimo ni o čemu dobrom.“[65] Bruner smatra da je greh promenio i izopačio celokupnu ljudsku prirodu, a ne samo jedan njen deo[66] - deo slike Božije je ostao u ljudskoj prirodi. Karl Bart opisuje čoveka kao „korenito i potpuno pokvarenog“,[67] a ipak smatra da slika Božija nije nestala iz čoveka, već je samo potamnela.[68] Takođe, i volja ljudskog bića nije u potpunosti zarobljena, već je u nemogućnosti da usmerava čoveka da išta uradi u pogledu svog spasenja bez uticaja Božanske spasonosne milosti. Čovek i dalje poseduje takozvanu građansku pravednost (*lat. civilis justitia*), odnosno, mogućnost da i dalje razumom u svakodnevnom životu

63 Kanoni sa sinoda u Dordrechtu, 2007: 50.

64 Vidi: Catholic Encyclopedia, *Concupiscense.*

65 Drugo Helvetsko veroispovedanje, *http://www.sacred-texts.com/chr/2helvcnf.htm*

66 Brunner, 1953, 137.

67 Barth, 1959: 500.

68 Bloesh, 94.

delimično razlikuje dobro i zlo, kako o tome svedoči 11. član Augzburškog veroispovedanja.

Stanovište protestanske provenijencije, a posebno Kalvinizma, po pitanju praroditeljskog greha se najčešće povezuje sa pojmom potpune pokvarenosti. Šta je tačno obuhvaćeno ovim pojmom? Potrebno je pojašnjenje ovog pojma da bismo izbegli njegovo radikalno razumevanje. Suština razumevanja pojma je u razlikovanju *potpunog* od *apsolutnog*. [69] Potpuna pokvarenost predstavlja rezultat pada ljudskog bića u greh. Ona podrazumeva da je svaki deo ljudskog bića oštećen grehom, ali istovremeno naglašava da ljudsko biće nije pokvareno u celosti.[70] Nasuprot tome, apsolutna pokvarenost implicira iskvarenost ljudskog bića u celini (u njemu ne ostaje ni trunke dobra) i nemogućnost razlikovanja dobra od zla. Ovakvo tumačenje radikalizuje pojam potpune pokvarenosti i ne predstavlja suštinu poruke koju su Kalvin i kasnije sabor u Dortu ispovedali. Dakle, *imago Dei* u čoveku jeste oštećena ali ona još uvek postoji, okrnjena je ali nije uništena.[71] U ljudskom biću je preživelo neko prirodno svetlo: „Zahvaljujući tome, ono čuva neke određene spoznaje o Bogu i prirodnim stvarima, te razlikuje između onoga što je časno i nečasno, i pokazuje neko nastojanje oko kreposti i discipline.“[72]

Opšta Božija milost, kao i *imago Dei*, doprinose tome da ljudsko biće, iako je mogućnost ove spoznaje svedena na minimum, još uvek poseduje sposobnost za spoznaju pravednosti. Opšta milost omogućava određene spoznaje o Bogu, što pruža objašnjenje za delimično Bogopoznanje, odnosno, za delove mudrosti i istina koje su prisutne u nehrićanskim religijama, kao i za moralna načela koja se

69 Hanko, Herman, Van Baren, 1976.

70 Isto.

71 Vidi: Bloesh: 90.

72 Kanoni sa sinode u Dordrechtu, 50.

mogu videti u kulturama najstarijih civilizacija.[73] Ovo svetlo ipak nije dovoljno za dolaženje do Bogopoznanja koje vodi ka spasenju:

> „Ali nije sigurno da se s ovim prirodnim svetlom može doći do spasonosne spoznaje Boga niti je moguće njemu se obratiti, jer se čovek ne koristi ispravno prirodnim i građanskim stvarima, i naprotiv, pokušava na različite načine ugasiti ovo svetlo, i zadržati ga u nepravdi, i tako dok nešto čini, biti bez isprike pred Bogom“[74]

Budući da je ljudsko biće delimično u mogućnosti da čini dela pravednosti i da dođe do određenog stepena moralnih vrlina, sva njegova dobra dela zaražena su grešnom motivacijom ili namisli, pa samim tim, iz Božijeg ugla, ona neprihvatljiva. Ljudskom pravednošću se može steći poštovanje i divljenje ljudi, ali ne i Boga, govorio je Luter.[75]

Postoji izvesna polarizovanost stanovišta protestantskih teologa po pitanju shvatanja ljudske prirode posle grehopada. Govoriti o apsolutnoj iskvarenosti kao opštem stanovištu unutar protestantizma bilo bi suviše jednostrano. Donald Bloš, savremeni protestanski teolog, odlično je defisao složenu postavku kompleskne teološke postavke:

> „*Imago Dei*, odraz Božijeg bića u čoveku, narušen je, ali nije uništen. Čovek je i dalje odgovoran pred Bogom, iako je njegova sloboda značajno oslabljena i oštećena... Čitav čovek je biser, jer celo njegovo biće odražava slavu njegovog Stvoritelja, ipak, čovek je žalosno okrnjen biser, jer se okrenuo od Boga da bi postigao vlastite ciljeve.“[76]

73 Vidi: Bloesh: 91.

74 Kanoni sa sinode u Dordrechtu, 50.

75 Bloesh, 91.

76 Bloesh, 95.

Tridentski Sabor

Kao odgovor na teološke i eklesiološke izazove Reformacije, sredinom 16. veka, između 1545-1563. godine, održan je Tridentski[77] sabor. Na saboru je 17. juna 1546. godine proglašeno 6 kanona o praroditeljskom grehu.[78] U 1. kanonu dekreta sabor se određuje prema tradiciji anselmovsko – tomističkog poimanja praroditeljskog greha kao gubitka iskonske svetosti i pravednosti.[79] U 2. kanonu crkveni oci, sledeći Sv. Apostola Pavla, naglašavaju da se praroditeljski greh prenosi i odnosi na celo čovečanstvo.[80] U 3. kanonu ispoveda se da se praroditeljski greh ne prenosi oponašanjem, već potomstvom i poreklom. U 4. kanonu se ističe važnost krštenja dece. U 5. kanonu se razmatra Luterovo poimanje krštenja [81] i nasuprot Luteru, sabor naglašava kako ova sveta tajna u potpunosti i u njegovoj biti briše praroditeljski greh.[82] Krštenje, prema tome, vraća čoveka u odnos prijateljstva sa Bogom.[83] U 6. kanonu se ističe neutralan stav u odnosu na bezgrešno začeće Majke Božije.[84]

Tridentski sabor je bio od velikog značaja za poimanje praroditeljskog greha i za razvoj života unutar Katoličke crkve - dobar deo Sabora je bio posvećen raspravama o crkvenim tajnama. Ni na jednom drugom saboru do tada nije bilo potrebe za odlučivanjem o tako važnim pitanjima pod tako teškim okolnostima. Tridentski sabor je naglasio načelnu neophodnost spasenja svih ljudi

77 Današnji Trento, Italija.

78 Nemet, 2003: 180.

79 J. Waterworth: 1848, 21.

80 Isto, 21.

81 Luter je smatrao da krštenje ne briše u potpunosti praroditeljski greh, nego da je za to potrebna i vera pojedinca.

82 Vidi: Courth, 140.

83 Vidi: Nemet, 184.

84 Vidi: Courth, 141.

i značaj krštenja kao svete tajne koja briše praroditeljski greh (sa ostatkom požude kao posledice praroditeljskog greha). Takođe, donekle je smanjio teološke tenzije između Katoličke crkve i Protestantizma.[85]

Savremena shvatanja praroditeljskog greha

Krajem 19. i početkom 20. veka, zbog novih erminevtičkih pristupa, novih filosofskih tendencija i poimanja sveta, razvoja prirodnih nauka, naučnog objašnjenja porekla života na zemlji i stvaranja sveta uopšte, kao i zbog mnogih arheoloških otkrića, ponovo se budi interesovanje za pojmom praroditeljskog greha. Spremao se novi izazov za teologiju: na koji način odgovoriti na savremena naučna pitanja i da li je moguće pomiriti ove dve, naizgled suprostavljene strane. U ovakvom društvenom stanju svesti mnogi bogoslovi su tražili put ka sintezi verskih istina i dostignuća savremene nauke.[86]

Još 1950. godine, papa Pije XII u svojoj enciklici pod nazivom „*Humani generis*“, poziva bogoslove da pokušaju da pomire naučno i versko shvatanje porekla života. Tako se, primera radi, u 36. članu enciklike ističe da je moguće da ljudsko telo ima svoj evolutivni poredak, ali da je za stvaranje čovekove duše zaslužan samo Bog.[87] U 37. članu je potvrđen monogenizam i činjenica da Adam nije metaforički prikaz više parova i snažno je naglašena činjenica da je greh počinio pojedinac, odnosno Adam, i da se taj greh preneo na celo njegovo potomstvo.[88]

85 Vidi: Isto, 143.

86 Vidi: Nemet, 2003, 185.

87 Vidi: *Humani Generis*, član 36.

88 Vidi: Isto, član 37.

Drugi vatikanski sabor[89] se nije posebno osvrtao na pitanje praroditeljskog greha, već je njegovu formulaciju ostavio u okvirima koji su utvđeni na Tridentskom saboru. Formulacija Sabora o praroditeljskom grehu je kratka i jasna i još jednom naglašava podeljenost čovekove prirode, bića u kome se vodi „dramatična borba između dobra i zla, između svetlosti i tame.“[90] Takođe, još jednom naglašava nemogućnost čoveka da se bori protiv zla u sebi bez Božije pomoći.

Važno je spomenuti i mišljenje Karla Ranera, velikog bogoslova Katoličke crkve iz prošloga veka, koji je još jednom naglasio važnost činjenice da Adamov greh ne može biti inputiran u nas, pa se ni lična Adamova krivica ne može na nas preneti, jer ona predstavlja delo lične slobode pojedinca (=Adama) u kojoj je osoba jedinstvena i niko ne može da zauzme njeno mesto.[91]

Veliki značaj pojmu praroditeljskog greha nesumnjivo daje i *Katehizam Katoličke Crkve*, važan dokument sa kraja prošlog veka koji je okupio najvažnije bogoslove Katoličke crkve. Katehizam definiše sadržaj praroditeljskog greha kao gubitak poverenja u Stvoritelja, zloupotrebu date slobode i neposlušnost prema Božijoj zapovesti.[92] Čovek je pao u okrilje greha vođen željom „da bude kao Bog, ali bez Boga, da bude pred Bogom, ali ne i u saglasnosti sa njim.“[93] Posledice pada su gubitak prvobitne pravednosti i iskvarenost slike Božije u čoveku.[94] Posledice pada i iskvarenosti ljudske prirode prenose se na celokupno stvorenje[95] kao i na sve

89 Održan između 1962 - 1965. godine, otvorio ga je Papa Jovan XXIII, zatvorio Papa Pavle VI.

90 *Gaudium et Spes*, član 13.

91 Rahner, 1982: 111.

92 Vidi: Cathehism of Catholic Church, 1993: član 397.

93 Isto, član 398.

94 Vidi: Isto, član 399.

95 Vidi: Isto, član 400.

Adamove potomke.[96] Iako se greh prenosi na sve potomke, on ne nosi i ličnu krivicu za Adamov greh, ljudska priroda nije u potpunosti iskvarena, iako je oštećena, ranjena i teži[97] ka grehu.[98] Drugim rečima, greh je nasleđen ali ne i počinjen.[99]

Izazovi u vidu najnovijih naučnih dostignuća i savremene kulture koja teži ka tome da trivijalizuje i relazivizuje pojam greha uopšte, prihvatajući stanovišta oprečna crkvenom učenju kao opšte prihvaćene normative, stavljaju današnje bogoslove pred novi i nimalo lak zadatak. Nema sumnje da savremena sekularizacija društva i devijacija moralno – kulturnih normi i obrazaca, izazovi egzistencijalističkih, nihilističkih i naturalističkih svetonazora zahtevaju ozbiljan pristup i odgovor od strane hrišćanskih provenijencija. Približavanje bogoslovskih stavova Pravoslavne i Rimokatoličke crkve, kao i njihov zajednički dijalog sa protestanskim denominacijama, može, u budućnosti, da doprinese i novim pogledima na shvatanje praroditeljskog greha, kao i generalizovanju jednog svehrišćanskog stanovišta, odnosno, odgovora na izazove koje pruža postmodernističko društvo.

96 Vidi: Isto, član 402.

97 Latinska reč *concupiscentia* označa unutrašnju težnju i sklonost ljudskog bića da čini greh. Niske pobude suprotne razumu. Vidi o tome više: Concupiscense, Catholic Encyclopedia, http://www.newadvent.org/cathen/04208a.htm

98 Vidi: Isto, član 405.

99 Nemet, 2003: 189.

CITIRANA DELA

Bloesh, G. Donald
1989. Osnove evanđeoske teologije 1, Novi Sad: Dobra Vest.

Bloesh, G. Donald
1989. Osnove evanđeoske teologije 2, Novi Sad: Dobra Vest.

Brunner, Emil
1953. The Christian Doctrine of Creation and Redemption, Philadelphia:The Westminster Press.

Barth, Karl
1959. The Humanity of God Richmond,VA: John Knox Press.

Courth, Franc
1998. Kršćanska antropologija, Đakovo: Forum bogoslova.

Calvin, John
1957. The Institutes of the Christian Religion, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI.

F. Bente and W. H. T. Dau
1921. Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Ev. Lutheran Church St. Louis, Concordia Publishing House.

Fairweather, A. M
1954. Nature and grace: Selections from the Summa Theologica of Thomas Aquinas Philadephia, The Westiminster Press.

Grigorije Niski, Sveti
2001. O stvaranju čoveka, Beograd: Biblioteka Obraz Svetački.

Hanko, Herman, Van Baren
1976. Five Points of Calvinism Michigan, Reformed Free Publishing Association.

Popović, Justin
1980. Dogmatika Pravoslavne Crkve 1. Beograd, Manastir Kelije.

Popović, Justin
1980. Dogmatika Pravoslavne Crkve 2. Beograd, Manastir Kelije.

Rouz, Serafim
nd. Čovekov Pad, Članak u elektronskom formatu, adresa: *www.verujem.org*

Romanidis, Jovan
2001. Praroditeljski greh, Novi Sad: Beseda.

Rahner, Karl
1982. Fundations of Christian Faith, Herder & Herder; New Ed.

Scola, Marengo, Prades
2003. Čovjek kao osoba, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost.

Milić, Jasmin, Popadić, Dimitrije
2007. Kanoni sa sinode u Dorthrehtu 1618 – 1619, Osijek, Novi Sad: Kršćanski centar „Dobroga Pastira“ i Teološki fakultet – Novi Sad.

Tudoran, Isidor
2003. Stanje čoveka pre i posle pada, Članak u elektronskom formatu, *www.verujem.org*

Nemet, Ladislav
2003. Teologija stvaranja, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost.

Ware, Kallistos
1979. The Orthodox Way New York, St Vladimirs Seminary Press.

Pope, Hugh T.
1910. The Catholic Encyclopedia, Volume VII. New York, Robert Appleton Company. Nihil Obstat.

Palmieri A.
1911. The Catholic Encyclopedia, Volume XI, New York: Robert Appleton Company. Nihil Obstat.

Pope Pius XII
1950. Humani Generis: Encyclical of Popr Pius XII, Vatican, *http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html*

Pope Poul VI
1965. Gaudium et Spes: Pastoral constitution n the church in the modern world, Vatican, *http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html*

Waterworth, J.
1848. The Council of Trent: The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent, London, Dolman.

PECCATUM ORIGINALE – COMPARATIVE PERSPECTIVE

Resume:

There are considerable differencies related to understanding of the original sin in three major christian traditions: Eastern Orthodox, Romancatholic and Protestant. Eastern orthodox anthropology presumes that man did not lost ability of spiritual understanding after the fall, but Gods image (icon) still resides, although corrupted. Roman Catholic tradition insists that human nature is not totally corrupted although ability to do good is deeply weakened, but not completely lost. Although at first glance similar to the Orthodox, Roman Catholic anthropology differs significantly in terms of understanding human nature, mainly because of introduction of the concept donum superadditum. In contrast, prevailing Protestant view stands on pesimistic Augustiniane viewpoint of total depravity.

Key words: original sin, *imago Dei*, *peccatum originale originans*, *donum superadditum*

Sergej Beuk
Protestantski teološki fakultet

UDK 22.08:230.11
Primljeno: 5.03.2010
Prihvaćeno 10.5.2010
Originalni naučni rad

OSNOVNE BIBLIJSKE VERE

U radu na temu povezanosti biblijske vere i života, autor pruža moguće odgovore na pitanja: šta je religijska vera i koji su elementi biblijskog verskog koncepta? Promišljajući o savremenosti kao o krizi verskog identiteta, rad nam donosi osnovne teološke premise hrišćanskog koncepta Božije egzistencije u svetu kroz pojmove kao što su "opšta vera" i "dar vere", bez kojih nije moguće prepoznati Božiju prisutnost u i među ljudima. Takođe, analizom teksta iz tradicionalnog reformisanog (kalvinističkog) dokumenta "Belgijskog veroispovedanja"autor iznosi tezu da hristologija protestantsko – evanđeoskog tipa ima korene u teologiji Žana Kalvina i ostalih reformisanih mislilaca.

Ključne reči: Religija, Biblija, vera, Bog, Hristos, Sveti Duh, teologija darova, dar vere**.**

Uvod

Od kada postoji, ljudsko biće stoji pred jednim od temeljnih pitanja egzistencije koje glasi: ko je Bog i šta je religijska vera? Da li je to samo verovanje u natprirodno, nevidljivo i samodovoljno biće ili se religijsko, kao specifično versko iskustvo, može konkretizovati? Zašto postoje različiti religijski sistemi i da li svi svedoče o istom fenomenu? Po čemu je Biblija drugačija od drugih religijskih spisa?

U XIX, a naročito u XX veku možemo primetiti intelektualnu težnju za sintetizacijom (ili, bolje reći, sinkretizacijom) različitih i često nespojivih religiskih sistema: od pojave teozofskog pokreta (kao formalne preteče Nju Ejdža), preko antropozofije, spiritizma i različitih tantričkih kultova, pa do pokušaja hinduizacije Zapada, kroz vaišnizam – krišnaizam, meditativne tehnike i jogu, različita panteistička i/ili pananteistička učenja i intenzive prosvetljenja, savremeni čovek pokušava da se izbavi iz krletke besmisla, alijenacije i smrti. Međutim, da li smo posle svega na pragu odgovora? Da li smo srećniji i bliži istini? Da li je svet postao bolje mesto za život?

Već dvadeset vekova Hristos poziva ljude na veru pokajanja i preumljenja; na promenu svesti srca i ljubav prema bližnjima rečima: "Evo stojim na vratima i kucam: ako ko čuje glas moj i otvori vrata, ući ću k njemu i večeraću s njime, i on sa mnom." (Otk. 3, 20) On čeka da mu otvorimo vrata i pozovemo na agape – gozbu, u sigurnosti iskrene i istinske biblijske vere.

Definicije religijske vere

Ako pođemo od najopštije definicije da je religija "...odnos između nas i Bića izvan nas" (Everett, 2009: 10), onda religijska vera predstavlja specifičan oblik poverenja/pouzdanja u Vrhovnu Realnost – u Boga ili bogove.[1] U tom pravcu idu i sledeće definicije religijske vere: ona je "...verovanje, razumevanje i obožavanje Vrhovnog Uma i Volje koja usmerava Vaseljenu i održava moralni odnos sa ljudima." (Marlineau, 1888: 15). Možemo primetiti da autor smatra da je religijska vera nemoguća bez kognitivnog i etičkog aspekta, kojima se odgoneta Volja Tvorca i ostvaruje neraskidiv odnos sa tvorevinom. Ona je i voljno istraživanje Istine,[2] unutrašnji

1 Vidi: Schaff, Philip, New Schaff – Hercog Encycopledia of Religious Knowledge, Baker Book House, Grand Rapids, 1954.

2 Vidi: Hexham, Irving, Concise Dictionary of Religion, Regent College Press, Vancouver, 1999.

stav i posebno uverenje[3] koje podrazumeva transpersonalni odnos čiji je izvor u Bogu.[4] Zaključujemo da religijska vera: " ...obuhvata celokupan život koji je u odgovarajućoj vezi sa Bogom, sa drugim ljudima i celom planetom." (Nickoloff, Espin, 2007: 445) I pored iznetog, uviđamo teškoću definisanja vere: ona, s jedne strane, mora obuhvatiti različitost religijskih iskustava, osećanja i fenomena – od afričkog fetišizma, preko lamaističkog budizma, do islama, dok bi sa druge, trebalo da se uhvati u koštac sa postmodernim shvatanjem Svetog, ne zanemarujući istoriju religija, niti različite kontekstualizacijske religijske forme verovanja, pogotovu u smislu opšte sekularizacije kakva je danas na delu. Ako tu dodamo i savremene komunikološke standarde i medije, naročito internet, uviđamo koliko je naš zadatak težak. Na ovom mestu preneo bih misao Čarlsa Buka iz 1851. godine, koja veoma specifično opisuje problem definisanja religijske vere: "Vera je ona saglasnost koju dajemo nečijem predlogu, istini koju ne sagledavamo sopstvenim razumom i iskustvom; to je stav čije prihvatanje nije motivisano bilo kakvim unutrasnjim dokazom, vec autoritetom ili svedočenjem nekog drugog koji je otkriva ili se na nju poziva" (Buck, 1851: 180). Za autora je vera svedočanstvo drugog u kome se ona iznenada otvara za nas, bez posebnog zahteva za razumskim i kritičkim delovanjem. Iako u mnogo čemu prevaziđena, definicija religijske vere, ovako izneta, predstavlja temelj za mišljenje mnogih da je religioznost *a priori* iracionalna i samo mistička delatnost duha, bez stvarnog učešća misaonog. U "Enciklopoediji religije i društva" možemo pročitati da je religijska vera sistem verovanja, prakse i kontinuiranog samoposmatranja koje se reflektuje na ponašanje i stavove,[5] dok Hil, Kniter i Madžets zaključuju da religijska vera:"...nalazi svoju istinitost u ultimativnoj stvarnosti, razvija odnos sa tom stvarnošću i

3 Vidi: Encyclopedia Britannica, Encyclopedia Britannica Inc., 2007.

4 Vidi: Leeming, David; Madden, Kathryn and Marlan, Stanton, Encyclopedia of Psychology and Religion, Springer, New York, 2009.

5 Vidi: Swatos, William, Encyclopedia of Religion and Society, AltaMira Press, Lanham, 1998.

pokreće ljude da prihvate način života koji proishodi iz takvog odnosa" (Hill, Knitter, Madges, 1997: 3). Ne smemo, u ovom trenutku, zaobići ni problem slobodne volje koja nalazi svoje mesto u verskom, što podvlače Flinova i Tomasova: " Religijska vera je *jedinstven izbor* verovanja u Boga i življenja u odnosu sa Njim" (Flynn, Thomas, 1995: 34), odnosto, vera podrazumeva slobodu mišljenja i izbor životnog stava.[6]

Iako neiscrpna kao tema, religijska vera je neophodni i početni činilac razumevanja fenomena religijskog (Svetog) u čoveku, društvu i istoriji. Pateći, na žalost, od uopštavanja, daćemo i svoju definiciju religijske vere: ona je specifičan oblik svesnosti koji podrazumeva veru u Boga, kao Tvorca ljudi i Univerzuma. Takav Bog – milosrdan i svemoguć – jeste početna tačka u razumevanju religijske vere Starog i Novog zaveta.

Definicije biblijske vere

Biblijska vera je izraz koji se koristi za definisanje Svetopisamskog učenja, a posebno onih koje iznose Isus Hristos i Njegovi apostoli. Biblijski oblik religijske vere jeste spiritualna manifestacija Njegove Svevolje koja poseduje dve komponente: veru u Boga i veru u Njegovu Reč. Gospod je, tako, apsolutni Kreator neba i zemlje i Održavalac kreacije, kao stalno aktuelan i aktivan princip, koji se otkrio ljudskom rodu svojom logosnom prirodom kroz Sveto pismo. Biblija, time, postaje Božija jedinstvena objava, a ne delo ljudske mudrosti, kojom se Bog otkriva, obznanjuje i poziva: "Ne sme biti zaboravljeno da je za bibijsku veru krucijalno ne ono što o Bogu čovek govori...već ono što Bog o sebi objavljuje" (Lewis, 1953: 113). Bogonadahnuti tekst Biblije započinje život u okviru civilizacije s jednom jasnom namerom – ocrtavanjem ljudskom rodu Božijeg plana spasenja koje se ostvaruje verom: "U Novom zavetu vera, po sebi, je predstavljena kao dar Svetog Duha, plod izabranja i posebnog

6 Vidi: Jordan, Jeff, Howard – Snyder, Daniel, Faith, Freedom and Rationality, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1996.

otkrivenja koje ljudsko srce nije samo osmislilo'' (Berkhof, 1979: 1). Kao što možemo razumeti, biblijska vera nije samo postignuće ljudskog bića koje traga za Bogom, već primarno Božiji neposredovani akt u bogotragaocu koji je spreman za primanje takvog milosrdnog poklona. Ona je i početak biblijski usmerenog života, potvrda Božije promisli i način soteriološkog ostvarivanja, kojeg ne može biti bez jasnog sagledavanja Njegove volje kroz Reč i zato Hodžson naglašava: ''...vera je vrsta mišljenja, znanja i razumevanja'' (Hodgson, 2001: 19). Biblijska vera, kako vidimo, podrazumeva shvatanje poruke Pisma, ali da li je to dovoljno? Grudem i Parsvel odgovaraju: ''Prava spasavajuća vera uključuje znanje, odobravanje i lično poverenje'' (Grudem, Purswell, 1999: 307). Jasno je da bez izražene emotivističke crte, vera nije moguća i da znanje mora pratiti određeno *osećanje*, koje se sastoji od pouzdanja, posvećenja i ljubavi.

Vrste biblijske vere

Iako postoji mnogo različitih podela, mi ćemo se u tekstu ograničiti na osnovne vrste vere koje možemo naći u Svetom pismu: *1. doktrinarna vera; 2. spasavajuća vera; 3. opravdavajuća vera; 4. posrednička vera; 5. dnevna vera* i *6 dar vere.*

Doktrinarna ili opšta vera se odnosi na osnovna učenja Svetog pisma i predstavlja polazište svih daljih versko – teoloških razmatranja. Istine o Svetoj Trojici, usinovljenju, spasenju, crkvi i sl. jesu elementi doktrinarne vere bez kojih hrišćanstvo uopšte ne bi bilo moguće (Jd. 1,3).

Spasavajuća vera usmerena je na iskupljujuću žrtvu Isusa Hrista kao Gospoda i Spasitelja. Ona je uvek individualno fokusirana na Svetog Sina i Njegovo Božansko delo na zemlji (Dl. 1, 29).

Opravdavajuća vera počiva na uverenju da je Bog pravedan, ali i da je vernik opravdan pred Njim i Njegovom svetom voljom. Pravednost Božija se odnosi na sve izabrane vernike i ne zavisi od ljudskih želja ili htenja (Post. 15, 6).

Posrednička vera podrazumeva sposobnost razumevanja Božanskog delovanja u nama. Ona je potpuno poverenje u

izbavljajuću snagu Gospoda, tako da mu se ličnost u potpunosti predaje u poverenju i ljubavi (Gal. 2, 20).

Dnevna vera ukazuje na neophodnost permanentnog verovanja u Boga i Njegovu Silu. Ona obuhvata svakodnevno usmerenje na razvijanje nove hristocentrične svesti koja nam ukazuje na dnevnu Božiju prisutnost (II Kor. 5, 7).

Dar vere možemo razumeti samo kroz teologiju darova Svetog Duha, što znači da je to jedan od osnovnih darova koje Bog daje crkvi na proslavljenje, što je krucijalno, ne samo za pojedince koji svedoče o svom daru, već i za širenje same crkve kroz evangelizaciju i misiologiju (Jev. 11, 1 – 3).

Jasno je da biblijska vera sadrži dva elementarna principa: a) veru u Njegovu volju i b) veru u Njegova obećanja, iz kojih proishode svi ostali elementi vere i potpunog poverenja, kao i zaključci koje možemo izvesti[7]:

1. Znanje o Bogu utvrđuje veru

Naša spoznaja Istine, kroz Reč, dovodi nas do Boga, kao izvora Pravde. Proučavajući Sveto pismo, mi otkrivamo sve što je Bog o sebi *dozvolio* da se spozna. Iako Božija suština ostaje skrivena, On je, kroz Logos – Sina, otkrio Sebe svetu, dopustivši mu da se obrati i iskupi (Rim. 10, 11).

2. Vera u Boga utvrđuje pouzdanje

Vera je uvek odnos – od Boga, ka ljudskom biću, ali i to biće odgovara ličnom verom svom Tvorcu. Bez pouzdanja u Njegovu promisao, milost i žrtvu nije moguće razumeti biblijski oblik vere. Ta vera je jasna, stalna pouzdanost u Božiju prisutnost i vođstvo, kroz ceo život i u svakom trenutku (Jev. 10, 23).

7 Vidi: http://www.greatbiblestudy.com/biblical_faith.php

3. *Pouzdanje u Boga utvrđuje ljubav*

Sveto pismo na mnogo mesta ponavlja da vera pokazuje svoj efekat samo ako je bazirana na ljubavi. Ta se ljubav uvek odnosi na Boga i Isusa Hrista, dok kroz odnos sa bližnjima pokazujemo pozitivan stav prema celokupnoj tvorevini. Ljubav, po Pismu, nije samo osećanje, već način egzistencije iz svesti novog duha i očišćenog srca (I Kor. 13).

Iz svega iznetog uviđamo teškoću precizne analize vrsta biblijske vere; ona je i poverenje, i nada, i život, i ljubav, ali i velika misterija pred svakim bićem koje teži odgonetanju osnovnih istina života i smrti: ''Prava vera je vera u jednoga Boga u Trojici, Tvorca neba i zemlje i svega vidljivog i nevidljivog. Bog je Biće bez početka i bez kraja. On je Duh koji se ne vidi, ali je svuda prisutan, sve vidi, sve zna, sve može, o svemu brine. Bog je pun ljubavi prema svim ljudima i svima stvorenjima'' (Episkop Danilo, episkop Amfilohije, 1996: 3).

Dar vere

Ako pokušamo da versko odgonetnemo kroz teologiju darova Svetog Duha, onda je upravo dar vere jedan od osnovnih aktualizacija Trećeg Lica Trojice u biću verujućih. Stot daje opštu definiciju darova Duha: ''Duhovni darovi su određeni kapaciteti dodeljeni po blagodati Božijoj i kroz Njegovu snagu, a koji odgovaraju određenim ljudima i njihovim službama'' (Stott, 1964: 87). Autor koristi termin ''kapaciteti'' da bi naglasio pouzdanost i volumen određenog dara, koji je usklađen sa tipom ličnosti, ali i odgovornošću koja svaka služba u crkvi sa sobom nosi. Snajder se nadovezuje: ''Duhovni darovi su dati ne samo za lično uživanje, čak, primarno, ne ni za lični duhovni razvoj, što je, naravno, važno, već zbog opšteg dobra...'' (Snyder, 1976: 132), što znači da Duhovne darove, u celini možemo nazvati ''darovima službe'' ili još preciznije ''darovima služenja'' svima kojima je to služenje potrebno. Flin potvrđuje: ''Dar bih opisao kao posebnu kvalifikaciju odobrenu od strane [Svetog] Duha svakom verniku za osposobljavanje služenja u okviru Tela Hristovog'' (Flynn, 1974: 20), iz čega sledi da svi verujući mogu biti nosioci darova (čime ne postaju, automatski, i izabrani) i

svi mogu doprinositi razvoju crkve. Možemo zaključiti da su darovi Svetog Duha kompleks različitih sposobnosti koji služe razvoju crkve i svih njenih vernika.

Ako bismo svoju pažnju okrenuli ka daru vere, još na početku moramo napraviti jasnu distinkciju između hrišćanske vere, po sebi, i dara vere, kao instrumentalizacije Božije promisli[8]: hrišćansku ili opštu veru možemo razumeti kao izraz Božije ljubavi i prisutnosti u životu ljudi, dok je dar vere specifičan, ali i bazičan dar Svetog Duha koji deluje na opštem, socijalno – eklisijalnom planu. Dar vere, takođe, možemo posmatrati i kroz tri aspekta, koji su jednako važni, a koje možemo označiti kao *instrumentalni, vizionarski i interventni.*

Instrumentalni aspekt dara vere odnosi se, prvenstveno, na veru kao instrument služenja, a elementi su: Biblija, propoved, molitve, slavljenje i sl. Navedeni aspekt dara Duha uvek je okrenut ka spolja – ka zajednici, ka prisutnim vernicima i podrazumeva se u pastoralnoj službi.

Vizionarski aspekt usmeren je na osobe koje imaju mogućnost da sagledaju buduće potrebe crkve, koristeći svaki resurs radi ostvarivanja određenog plana. Vizionarski aspekt je intrističan, okrenut ka unutra – ka pojedincu sa posebnom idejom i doživljajem i neophodan je, kako za pastoralnu, tako i za dijakonijsku službu.

Interventni aspekt podrazumeva specifičan oblik uvida i snage da se preduprede ili suzbiju krize u crkvi. Navedeni aspekt se pojavljuje samo u situacijama kada postoji konkretna pretnja po zajednicu i on je neophodan element svih službi u crkvi.

Uzimajući rečeno u obzir, dar vere možemo razumeti kao natprirodnu sposobnost čiji je izvor u Svetom Duhu i služi samoizgradnji verujućih, rastu i utvrđivanju crkve i evangelizaciji sveta. Pored mnogih faktora po kojima se Dar prepoznaje, naveli bismo samo tri: a) *usmerenost*; b) *pouzdanost* i c) *izvesnost*. Bez njih, dar vere ne bi bio prepoznat ni blagosloven, niti bi takav dar bio platforma za razumevanje ostalih darova Svetog Duha. Dar vere,

8 Vidi: Horton, Harold, The Gifts of the Spirit, Assembly of God Publishing House, Nottingham, 1934.

tako, možemo razumeti kao natprirodnu intervenciju u sistemu Božijeg plana, koja za cilj ima stvaranje spiritualnih potencija za razvoj naroda Božijeg.

Pravednost vere u ''Confessio Belgica'' (1561.)

Doktrinarni dokument ''Belgijsko veroispovedanje'' predstavlja najstariji i najznačajniji izraz teološke misli Reformisanih crkava Evrope i sveta.[9] U svom 22. članu koji nosi naslov ''Pravednost vere'' možemo pročitati[10]: ''Verujemo kako na sledeći način spoznajemo ove velike tajne: Sveti Duh nam u srcu pali plamen istinske vere koja prihvata Isusa Hrista sa svim Njegovim zaslugama, čineći da naše srce postaje Njegovo, te da ne traži ništa što je izvan Njega. Zato, neizostavno sledi – ili u Hristu ne nalazimo sve što nam je potrebno za spasenje ili je sve potrebno u Njemu. U slučaju poslednjeg, onaj koji ima Hrista po veri, u potpunosti je spasen. Dakle, reći da Hristos nije dovoljan, već da je i nešto drugo potrebno za spasenje je najveće bogohuljenje, jer bi to značilo da je Isus Hrist samo napola Spasitelj. Stoga, s pravom, s Pavlom, možemo reći da smo opravdani samo 'verom' ili verom 'bez vršenja Zakona' (Rim. 3, 28). Ali, pošteno govoreći, ne mislimo da je samo vera ta koja nas opravdava, već je ona samo sredstvo kojim prigrljujemo Hrista, našu pravednost. A Isus Hristos je naša pravednost, jer nam prepušta sve zasluge i sva sveta dela koja je učinio za nas i umesto nas, a vera je sredstvo koje nas drži u zajednici s Njim i svim Njegovim dobročinstvima. Kada ta

9 Za više informacija vidi Predgovor dr Jasmina Milića u ''Belgijsko vjeroispovijedanje'', Kršćanski centar ''Dobroga Pastira'', Osijek i Reformirani teološki institut ''Mihael Starin'', Tordinci, 2008.

10 Prevedeno i priređeno prema: ''Belgijsko vjeroispovijedanje'', Kršćanski centar ''Dobroga Pastira'', Osijek i Reformirani teološki institut ''Mihael Starin'', Tordinci, 2008. i Baynard, Chuck, Commentary of the Belgic Confession of Faith, Chuck Baynard, 2008.

dobročinstva postanu naša, ona su više nego dovoljna da nas razreše našeg greha.''

Jasno je da reformisana (kalvinistička) teologija svoje korene vidi isključivo u Pismu koje potvrđuje nebesku ulogu Isusa Hrista kao Gospoda. Posredstvom Svetog Duha, a po volji Svetog Oca, pali se žar predanosti čiji je nedvosmislen izraz vera u Mesiju kao Spasitelja ljudi. Vera u iskupiteljsku žrtvu na krstu dovoljna je za večni život, i svaka sumnja u tu istinu isključuje nas iz kruga izabranih. Hristos ili jeste, ili nije i tu ne može biti sredine! Tako, postajemo opravdani verom, ali tako što prihvatamo i uranjamo u Hrista, čime soteriološki put biva osiguran, ali i tek započet. Dakle, vera je sredstvo koje nas održava u zajednici sa Gospodom, a svoje svedočanstvo nalazi kroz dobročinstvo, pravednost i ljubav.

Istaknimo još nešto: sve tradicionalne protestantske i evanđeoske crkve prate izneti teološki *credo*, naglašavajući hristocentrično versko usmerenje, tako da slobodno možemo govoriti o korenima razumevanja uloge i značaja Isusa Hrista upravo kroz dela Žana Kalvina i dokumente reformisanih/prezviterijanskih crkava.

Zaključak

Nezahvalno je iznositi zaključak na temu biblijske vere; ona zauzima sve mentalne kapacitete i podrazumeva ceo život – od svakodnevnih misli i odluka, do potpune predanosti Bogu. Vera je pozvanost i povezanost, istrajnost i trpeljivost, a možda, iznad svega, poverenje u ljubav koju gaji Otac prema svojoj deci. Hristos nas je pozvao da ga sledimo i tome ne možemo ništa dodati, niti oduzeti – On je put, a vera u Njega putovanje do u izvesnost spasenja. Ta izvesnost je konkretna, živa realnost koju je moguće ostvariti i koja se dostiže u srcu i umu bogotražitelja. Možemo napisati tomove knjiga o biblijskoj veri, ali možemo se i prepustiti rečima apostola Pavla: ''Vera je, pak, tvrdo čekanje onog čemu se nadamo, i dokazivanje onog što ne vidimo. (Jev. 11, 1). Zato, zatvorimo oči i zakoračimo... verom. ''

Summary

In this paper, which basis is connection between biblical faith and life, author is providing possible answers on the following questions: what is religious faith and which are the elements of biblical belief concept? Considering actuality as a form of crisis of religious identity, the work brings us the basic premise of the Christian theological concept of Gods existence in the world through terms such as ”general faith” and the ”gift of faith”, without which it is not possible to recognize Gods presence in and among people. Also, by analyzing the text from the traditional reformed (Calvinist) document ”Belgian confession” author introduces the thesis that Christology of protestant-evangelical type has roots in the theology of Jean Calvin and other reformed thinkers.

Key words: Religion, Bible, belief, God, Christ, Holy Spirit, theology of gifts, gift of faith.

CITIRANA DELA:

Baynard, Chuck,
2008. Commentary of the Belgic Confession of Faith, Chuck Baynard.

Belgijsko vjeroispovijedanje,
2008. Kršćanski centar ”Dobroga Pastira”, Osijek i Reformirani teološki institut ”Mihael Starin”, Tordinci.

Berkhof, Hendrikus,
1979. Christian Faith, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids.

Buck, Charles,
1851. A Theological Dictionary, Crissy & Markley, Philadelphia.

Encyclopedia Britannica,
2007. Encyclopedia Britannica Inc.

Episkop Danilo, episkop Amfilohije,
1996. Nema lepše vere od hrišćanske, Srpska pravoslavna Eparhija sremska, Sremski Karlovci.

Everett, Carroll, Charles,
2009. The psychological elements of religious faith, Biblio Life, Charleston.

Flynn, Eileen, Thomas,
1995. Gloria, Living Faith, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.

Flynn, Leslie,
1974. 19 Gifts of the Spirit, Victor Books, Wheaton.

Grudem, Wayne,
1999. Purswell, Jeff, Bible Doctrine, Zondervan, Grand Rapids.

Hexham, Irving,
1999. Concise Dictionary of Religion, Regent College Press, Vanc couver.

Hill, Brennan,
1997. Knitter, Paul and Madges, William, Faith, Religion and Theology, Twenty – Third Publications, Mystic.

Hodgson, Peter,
2001. Christian Faith, Westminster John Knox Press, Louisville.

Horton, Harold,
1934. The Gifts of the Spirit, Assembly of God Publishing House, Nottingham.

Leeming, David;
2009. Madden, Kathryn and Marlan, Stanton, Encyclopedia of Psychology and Religion, Springer, New York.

Lewis, Edwin,
1953. The Biblical Faith and Christian Freedom, Westminster Press, Philadelphia.

Marlineau, James,
1888. A Study of Religion, izdavač nepoznat, London.

Nickoloff, James,
2007. Espin, Orlando, An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies, Liturgical Press, Collegeville.

Schaff, Philip,
1954. New Schaff – Hercog Encycopledia of Religious Knowledge, Baker Book House, Grand Rapids.

Snyder, Howard,
1976. The Problem of Wine Skins, Inter – Varsity Press, Downers Grove.

Stott, John,
1964. Baptism and Fullness, Inter – Varsity Press, Downers Grove.

Swatos, William,
1998. Encyclopedia of Religion and Society, AltaMira Press, Lanham.

By Csongor –Szabolcs Bene

UDK 211:215
Primljeno: 01.04.2010
Prihvaćeno: 05.04.2010
Originalni naučni rad

Speaking of God

Key words: theology, religious studies, revelation, rationality, theology of God, philosophy of science, God talk, biblical theology, the identity of God.

In this article the author explores the differences between theology and religious studies by focusing on the theology of God. The main argument is that theology is in essence God talk and specifically talk about the identity of God in contrast to religious studies where God is talked about in terms of a human projection. God talk when compared to the demands of modern scientific theory it seems that it is impossible. But we see this as no reason to abandon theology as God talk, rather by focusing on a biblical theological understanding of the identity of God, theology is not only possible as God talk but also justified.

Under the Line

It was during my studies that I first became acquainted with what is known as 'the religious scientific critique of God and theology', a popular approach to religious studies today. The confrontation with this critical approach to theology eventually culminated in an intellectual and personal crisis. The crisis is best described in terms of a challenge. I was faced with the challenge to rethink and to reevaluate the theological assumptions that I had become accustomed to and that I had, to a certain degree, taken for granted.

The argumentation in class went like this: on a white-board, a line was drawn; above the line the word God was posited; under the line, at the bottom of the board, a couple of matchstick figures were drawn. The line on the white board indicated the divide between the natural and the supernatural, in philosophical terms the physical and the metaphysical. God was thus part of all that is metaphysical, and humans of all that is physical. The matchstick figures symbolized the major religions in the world today: Christianity, Judaism, Islam, Buddhism and Hinduism. Above these figures, on a second row, books were drawn. These indicated that all religions have a certain 'holy book' that contains their teachings. Above the books, closest to the all-dividing line between humanity and God, the name was written of a key figure, from the respective religion, as the one who provides access to God.

The drawing is based on certain assumptions about the reality of the religious experience and the consequent scientific analysis of it. The first assumption is that this image of religions today is the most scientifically responsible, since its analysis is objective. The one engaged in the study of religions must not be biased by any of the religions under consideration. In the scientific community the researcher of religion must take the position of methodical atheism, which guarantees scientific objectivity. The second assumption is related to the first: because religion is objectively analyzed, the scientific approach presupposes certain similarities between human religious experiences. From an objective and uninvolved perspective all religious experiences seem quite similar; after all, they all have a holy book, an exceptional figure and a God. The third assumption has to do with what is above the line: God. God is posited above the all-dividing line between the physical and the metaphysical. Above the line, God exists as an undefined, unidentified and, by consequence unhistorical entity. The fourth assumption is that the religious experience is a one-sided affair. The arrow, which indicates the dynamics of the religious experience, points only in one direction, from bottom up. This ultimately means that all that there is above the line is out of reach. All that there is under the line is what matters. On a fundamental level this means that the line cannot be crossed either way. The ultimate assumption is that the Divine is not an entity on its own, but it is intrinsically bound to the projections of the human mind.

As a Christian theologian, taking into account the above criticism, I am challenged to consider the possibility of theology as talk about God. What I am about to challenge in this article is the religious scientific approach to theology specifically its 'generic conception of God' in terms of 'the highest divine being'. It is evident that from a Christian theological perspective there are some problems with the above-mentioned critical approach.

The heart of the problem is that a nonspecific conception of God, in terms of divinity, does not do justice to the Christian theological talk of God. The reason is that, from a religious-scientific (Religionswissenschaftlich) perspective, God is defined as a distant, faceless, mute being who is decorated with superlatives. It is a God with no history, no people and no places. God is a generic term, which stands for 'a being up there'. The irony is that this divine being is on the one hand unidentified, and on the other well described by abstract definitions like all-powerful, all-knowing, ever-present etc. But ultimately this God has its home in the human consciousness and ability to project a superior higher being. It is no longer a talk about God as such, i.e. theology, but talk of the religious feelings of human beings. In post-Kantian terminology, God is a projection of the human mind. Since human consciousness is bound to all that is under the line, everything beyond that line is a projection and in the final analysis non-existent. This implies the obvious conclusion: God is not an entity on its own but just another faculty of the human imagination. This is precisely the underlying principle, which is at the heart of the modern criticism of theology as a discipline.

In the face of this criticism I, as a theologian, have been asking the following question: what about the identity of God? From a Christian theological perspective, I was familiar with the fact that theologians talk about God as a well-identified entity. God is not just a general concept, but has a Name, can be identified, can be called upon and thus, has a history. In history, God has acted at given times and in certain places to a specific group of people. So God is well identified through the stories told by his people through the ages. God is

talked about in terms of appearing, meeting people, speaking to them and acting in their lives. The consequent stories, songs, laws, wisdom sayings and testimonies document Gods history with these people. God has an identity. It is this theological understanding of God that does not match the modern scientific perspective of the divine. Here the identity of God has to do with a biblical theological understanding of who God is and how that understanding helps us to address the problems of a religious-scientific approach to theology in general and to the theology of God.

What is Theology?

Beyond a personal motivation lies also a certain understanding of what the discipline of theology is. By making explicit what I understand theology to be, consequently the identity of God, will also become more evident. In order to understand what Christian theology is, it is wise to first look at some well-known definitions by representative theologians through the various ages of Christian theology. We will present our definition of theology alongside these definitions, as a way of showing our specific take on the matter. Definitions often carry within them the unspoken presuppositions which lie at the heart of one's theological work.

Anselm of Canterbury's classic formulation, fides quaerens intellectum, "faith seeking understanding"[1] is one of the most well known definitions of theology. It is a classic definition, which is still popular and much appreciated by theologians. According to the anselmian formula, theology is a discipline by which the believers seek to express their beliefs in a reasonable and ordered way. Theology then is a process of rationalization of the believer's faith experiences. These experiences are related to a certain tradition, to a certain

1 St. Anselm, *Proslogion: with a reply on behalf of the fool by Gaunilo and the author's reply to Gaunilo*, translated with an introduction and philosophical commentary by M.J. Charlesworth, (Oxford: Clarendon Press, 1965).

community and to the individual person. Rationality, faith, experience, community and talk, are all important aspects in one's definition of what the discipline of theology entails.

The early church fathers focused, in their theology, mainly on talking about God's being in light of the challenges presented by the critics of the Christian faith. This faith was hallmarked by the scandalous claim that God had become a human being in the person of Jesus Christ. Most theological works were dealing with the problems related Christology, and specifically with the God-human relationship. Theology during this early period was fully a church discipline that belonged to the community of faith. Theology was a multifaceted discipline that gave a rational synthesis of the Church's Credos,[2] and also elucidated the content of faith with regard to beliefs that were contrary to the Credo. In the Middle Ages a certain shift took place in the way theology was understood. With the emergence of scholasticism came also the uprooting of theology as a Church discipline. Theology became more of a system of thought, a subject taught in the academia, and by consequence, a scientific discipline. Theology moved, as it were, from the Church into the university. This break is significant for the way theology is understood today.[3]

In modernity, the character of theology has been mostly shaped by its position within the gap between church and university. Questions are often raised as one inquires about modern theology: is theology a discipline restricted to the life of the Church or is it a public discipline (meaning apart from the Church), which ought to be taught in an academic setting? If theology is strictly related to the Church, then what is its public relevance? If theology is a matter of public interest, then what defines its content and aims and what is its relevance to the life of the Church? Thus far, one could talk about a separate development in modernity, with a strict demarcation be-

2 By *Credo* we mean the theological and confessional achievements of the various Councils of the Church roughly before 400 AD.

3 See. Wright, D.F., "Theology," in NDT, 680.

tween church theology and academic theology. Modern theologians often seek to bridge this gap. On the one hand, theologians try to show the relevance of theology for public matters; while on the other hand, they also have to deal with the relevance of academic theology for the life and practice of the Church.

The definitions of the modern period are marked by the struggle to precisely define theology as a discipline. The following classic definitions are reminiscent of this very ambiguity.

> "Theology: is the systematic reflection on the content of the relationship, which God in Jesus Christ has established, between us and Him."[4]
>
> "Basically, systematic theology is the reflection on and the ordered articulation of faith."[5]
>
> "…theology is the thinking internal task of speaking the gospel, whether to humankind as message or to God in praise and petition – for of course the church speaks the gospel also to God, pleading it before him and praising him for it. The church's specific enterprise of thought is devoted to the question, How shall we get it across, in a language, with signs other than linguistic – in the church called "sacrament" and "sacrifice" – or by other behavior of our community, that Jesus is risen and what that means?"[6]
>
> "Theology is reflection upon God whom Christians worship and adore."[7]

4 Berkhof, H., *Christelijk Geloof,* 8 druk (Kampen: Kok, 2002), 32.

5 Grenz, S. J., *Theology for the Community of God*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1.

6 Jenson, R.W., *Systematic Theology*, vol. 1, *The Triune God*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 5.

7 McGrath, A.E., *Christian Theology*, *An Introduction*, 2 Ed., (Oxford: Blackwell, 1997), 141.

> "Now the matter, theology, is critical and systematic reflection of the presupposition of the Church's ministry of witness."[8]
>
> "…Theology is about the knowledge of God. However it is not only about the human ideas about God or the human religious feelings of human beings, but also about God himself."[9]

Beyond the ambiguity of these definitions, there are some common features that unite them: first, theology is understood and defined as an intellectual discipline. The theologian's task is to reflect on and to speak about the content of faith. Second, the content of faith, and, by implication, the content of theology, is God Himself in his dealings with the world and the ensuing good message of His works. Third, theology happens in relationship with a faith community. But the context in which theological reflection and speaking happens may vary. It may be in the church, in the academy or in the public square. Theology is ultimately related to the church in an essential way, for it finds its roots and ends in her. In short, theology is broadly defined in modernity as a discipline, related in its aims and tasks to the theologian who reflects on the content of his faith, i.e. God, in community with others, i.e. the Church.

The basic premise of our definition is that the task of theology is to talk about God. This is not a mere translation of the Greek rendering of theos – logos;[10] rather, it is the classic understanding of what the exercise of theological work entails. To talk about God does

8 Barth, K., *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, New Edition, (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2002), 2.

9 Van de Beek, A., *God kennen – met God leven. Een pleidooi voor een bevindelijk-pneumatologische fundering van kerk en theologie. Rede uitgesproken bij aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk bij de Rijksuniverstieit te Leiden op 18 juni 1982.* (Nijkerk: Callenbach, 1982).

10 The word theology is the convergence the two Greek words '*theos*'- God and '*logos*' - word *of* or *about God*. Theology in other words is *talk about God*. The ancient Greek philosophers used this

not only refer to the act of utterance itself, but also to the broader meaning of what talk means, i.e. a discourse in verbal and nonverbal forms. Theology is an articulated exteriorization of the theologian's experiences related to God. This is not only an individualistic endeavor, but also a communal act that takes place in the context of a certain faith community, i.e. the Church through the ages. The above definition of theology might be considered a narrow representation of what the task of theology might entail in its totality. This critical note implies that theology is more than just talk about God. It is right, because in a certain sense, theology is also talk about the world and humanity. Here we focus on this one aspect of theology, namely talk about God. Therefore the understanding that theology is talk about God is central and directive here.

To talk about God is to talk about the identity of God. To formulate this in a question: who is this God, about whom we as theologians talk? Initially the answer to the question might seem obvious, but the contrary is true. It implies a certain way of talking about God. To talk about the identity of God is to talk about a God who is identified by specific events in time and space. The identity of God implies the actual presence of God in history. God is not a general term for some abstract 'high being'. The identity of God also implies that God is identified by a Name, and can also be addressed. To talk about God and the identity of God is to talk about the God who is identified in and through the Biblical narratives.

On a fundamental level, our question about the identity of God is a departure from the kind of theological prolegomena developed during the eighteenth and nineteenth century. In the standard post-enlightenment theologies, the most fundamental question the theologian had to answer was an epistemological question. This can be traced to the all-defining question of the Enlightenment: how do you know what you know? Most modern theologians struggled to

definition for all teachings about metaphysics. Later, in Christian thinking, it became related specifically to the sum of the teachings about God in the Christian tradition.

justify their theologies concerning this very question. What essentially happened was that the epistemological question became the fundamental question for theology. Theology in the post-enlightenment era was no longer about God as such but much more about whether or not it is possible for humans to understand anything about God.

Our critical observation considering this shift is this: the kind of question one asks influences the kind of answer one receives. The question we want to ask here is this: is it possible, in theology, to replace the epistemological question how do you know? with the question who is God? Is it fundamentally possible to ask a different question and receive a different answer? In actuality this is a turn from an epistemological towards a theological foundation and understanding of theology. To ask the question who is God? is to ask about the identity of God. In a way this is a different starting point than that of the classic post-Enlightenment prolegomena marked by epistemology.

Epistemological Criticism of Theology

At the tail-end of the twentieth century the general feel in the field of theology was that the talk of God was not only problematic but also impossible. Part of understanding the problem of modern theology is to define as clearly as possible what the problem actually is. To avoid the risk of entering into a meta discussion of the subject, we have identified the work of the Dutch theologian H.J. Adriaanse.[11] His over-all work is an outstanding exposition concerning the problems of twentieth century theology. Thus Adriaanse's

11 He has been the professor of Philosophy of Religion, Ethics and Encyclopedia of Theology at the University of Leiden, from 1979 until his retirement in 2001.

work provides the vocabulary and the conceptual framework for our analysis of modern theology.[12]

The Established Order of Knowing

One of Adriaanse's main arguments is that there is a certain order by which it can be established how and what one knows. We will approach Adriaanse's argument from three different perspectives: historical, formal and systematic. The order of knowledge is subject to historical processes. What today is accepted as valid knowledge can be traced in the history of philosophy of science. The historical overview provides us with a broader perspective on the issues Adriaanse raises and also clearly defines his position in the field. After the historical considerations we will look at some of the formal aspects of the established order of knowing. In it we will be able to formally analyze Adriaanse's conception of experience, knowledge and rationality. From a systematic perspective we will see Adriaanse's definition of what constitutes a valid theory of knowledge in its relationship to modern scientific method.

The work of Adriaanse is intrinsically connected to the developments of the philosophy of science in general. Therefore it is important to shortly trace these developments. Karl Popper's Conjectures and Refutations [13] is an excellent introduction to the history of the philosophy of science. Conjectures is the guide by which

12 For clarity' sake, the word modern in this context is not used in the sense of contemporary or today; rather we use it to refer to the theological era which spans from the beginning of the eighteenth century up to the end of the twentieth century. Modern: in the sense that it deals with the core of Enlightenment ideology.

13 K.R. Popper, *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, (London: Routledge, 1963). See O'Hear's assessment of Poppers importance in the field of the philosophy of science: "Large claims are made for Popper by his admirers. He is frequently compared with Kant, and is seen by some as the bearer in the twentieth century of the Kanitan torch; that is, he is a believer in reason and in the power of reason to solve our problems." His main contribution has been to the philosophy of science. "Popper's philosophy of science is marked by a deep hostility to any profession of certainty or attempt to claim justification for one's theories." "Popper's philosophy of science involves putting falsification center stage, and abandoning any futile at verification or justification. As falsifying our theories is the one thing we can do effectively in science, that is what we should do: test our theories empirically against the predications which follow from them, and see if they survive. If they do not, we should abandon them, and devise a new theory to account for the data – and it is worth underlining here that Popper sees the forming of theories as a matter of imaginative conjecture." A. O'Hear (ed.) *Karl Popper, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol.1, (London: Routledge, 2004), 3-6.

we trace the main tendencies of two major periods in the philosophy of science, the Middle Ages and the Enlightenment.[14] Throughout history, what was considered science, meaning: how do we know what we know? has gone through a series of changes. Not only what constitutes knowledge has gone through changes, but also the method of acquiring knowledge. Both the content and the method of knowledge are of interest here. Adriaanse often notes that changes in scientific theory have had great influence on theology, as a discipline, on the whole and that theology has struggled to define itself in accor-

14 Popper, in *Conjectures*, traces the history and development of the theory of science from an epistemological perspective. Popper presents the fifteenth and sixteenth century tendencies through the juxtaposition of two representative philosophers: Bacon and Descartes. After that he continues with the eighteenth century Enlightenment and the impact Kant had on the philosophy of science. Popper's treatment of Kant offers us keen insights into the shape of the scientific theory during the eighteenth century. In it we find a certain correlation between, Kant's *Critique,* and its ensuing age of rationalism, and the shape of theology in the twentieth century. Modern theology is mainly characterized by the influence of Enlightenment rationality.

dance with the ever-developing findings of science. Adriaanse's work is part of this wider framework and his critique of classic theology is embedded in this kind of rationalism.

The Reformation and Renaissance in the fifteenth and sixteenth century brought about a certain "epistemological optimism, by the most optimistic view of man's power to discern truth and to acquire knowledge".[15] At the heart of this optimism is the presupposition that truth is manifest, in other words it may reveal itself; if not it may be uncovered by human beings. This very thought contributed to the birth of modern science. Popper follows two streams in the development of the English and the European theories of knowledge and science. By following and contrasting these two, Popper leads us to the fundamental understanding of modern theories of science.

The first stream of thought is classical empiricism (Bacon), in which the ultimate source of knowledge is observation. Bacon's doctrine "might be described as the doctrine of the veritas Naturae, the truthfulness of Nature. Nature is an open book. He who reads it with a pure mind cannot misread it. Only if his mind is poisoned by prejudice can he fall into error".[16] Bacon further distinguishes between true and false Method. True method is none other than the true reading or interpretation of Nature that leads to true knowledge, episteme. False method, on the other hand, is the anticipation of the mind, or prejudice, or superstition, which leads to doxa, or conjecture or hypothesis.

The second stream is classical rationalism (Descartes), in which the ultimate source of knowledge is the intellectual intuition of clear and distinct ideas. "Descartes based his optimistic epistemology on the important theory of the veritas Dei. What we clearly and distinctly see to be true must indeed be true; for otherwise God would be deceiving us. Thus the truthfulness of God must make truth manifest".[17] Both Bacon and Descartes agree that there is no need to appeal to a higher authority; all humans have the source of knowledge in them. Popper's critical analysis shows that "Descartes' method of systematic doubt is also fundamentally the same (as that of Bacon): it is a method of destroying all false prejudices of the mind, in order to arrive at the unshakable basis of self-evident truth".[18]

It may be somewhat strong to suggest, but it seems like the efforts of both Bacon and Descartes are an attack on prejudice and naiveté, i.e. anti-authoritarianism. However, Popper raises the critical question of whether they truly managed to rid themselves of their dependency on authority for their optimistic epistemologies. Popper critically concludes: "We can see more clearly why this epistemology, not only in Descartes but also in Bacon's form, remains essentially a religious doctrine in which the source of knowledge is divine authority". [19]

New authorities have been erected: instead of Aristotle and the Bible, the senses and the intellect were the authorities, which seemed to function, in Popper's opinion, as divine authorities. "Bacon and Descartes set up observation and reason as new authorities, and they set them up within each individual man. But in doing so they split man into two parts…. Thus we are split into a human part, we ourselves, the part which is the source of our fallible opinions (doxa), of our errors and of our ignorance; and a super-human part, such as the senses or the intellect, the part which is the source of real knowledge (episteme), and which has an almost divine authority over us".[20] At stake here is the freedom of man to think. Most historians of philosophy agree that humanity has gone from the 'darkness' of the Middle Ages to the 'light' of the Enlightenment and Modernity.

15 Popper, *Conjectures and Refutations,* 5.

16 Popper, *Conjectures and Refutations,* 7.

17 Popper, *Conjectures and Refutations,* 7.

18 Popper, *Conjectures and Refutations,* 15.

19 Popper, *Conjectures and Refutations,* 15.

20 Popper, *Conjectures and Refutations,*17. Popper elsewhere points out that this is none other than Kant's *principle of autonomy*.

We understand this as humanity's struggle for independent thinking. It is thinking without being conditioned by outside authorities, Nature or God. The contribution of this 'rebellion' was and still is the affirmation of the autonomous human being as the ultimate and true agent of knowledge.

A step beyond classical empiricism and rationalism is Popper's treatment of the Enlightenment. Kant, as the most prolific figure of this period, is the one who systematized the achievements of classical empiricism by declaring the independence of 'pure reason' in his major work, the Critique of Pure Reason. Kant's work provided the intellectual backbone for the new era on the European continent. Popper places the significance of Kant's oeuvre alongside the American and French revolutions.[21] The student of theology who wants to understand the shape of modern theology has to take into consideration the impact Kant's thinking has had. The kind of rationalism that has been defining the European mind-set, the last couple of centuries, has had a major influence on contemporary theology.

Popper's analysis of Kant starts with a quote from Kant on the definition of Enlightenment: "[it is] the emancipation of man from a state of self-imposed tutelage… of the incapacity to use his own intelligence without external guidance. Such a state of tutelage I call 'self-imposed' if it is due, not to lack of intelligence, but to lack of courage or determination to use one's own intelligence without the help of a leader. Sapere aude! Dare to use your own intelligence. This is the battle-cry of the Enlightenment."[22] Kant's definition clearly summarizes the basic program of the Enlightenment: the freedom of the individual human beings to think and to define reality for themselves. Where Bacon and Descartes were cautious, Kant made the next step, a step towards the liberation of the human intellect from any outside agency.

Popper outlines two basic steps in the work of Kant. The first step is the clear definition of the limits of knowledge. If it is a knowledge freed from 'authorities', then the critical question is how far can that kind of knowledge or intellect reach? To answer the question one must look into Kant's relevant ideas on time and space. He asserted that "our ideas of space and time are inapplicable to the universe as a whole"[23]. They can, however, be applied to ordinary physical things and events. Human knowledge thus cannot reach beyond what is given in the world. Popper explains "Kant wrote his Critique in order to establish that the limits of sense experience are the limits of all sound reasoning about the world". The limits of the human intellect are determined by time and space. Beyond that, there is no certain knowledge only speculation. Popper also notes that "in Kant's own striking formulation of this view 'our intellect does not draw its laws from nature, but imposes its laws upon nature'".[24] In other words, Kant turns the whole Cartesian understanding of the method of knowledge on its head. It is not a deductive knowledge anymore, but an inductive knowledge, i.e. projection.

Kant's second step, in Popper's analysis, is the humanization of knowledge. Since knowledge is not found 'out there', but only in the human intellect, the human being becomes a free agent. The theory of the free thinking human being crystallizes most evidently in Kant's ethics. Popper observes the following, "Kant humanized ethics, as he had humanized science. …The doctrine of autonomy - the doctrine that we cannot accept the command of an authority, however exalted, as the ultimate basis of ethics".[25] Within the parameters of the Kantian understanding of Ethics, this means that there is no outside authority, but that the human being himself is the one who is the judge of the truth of an ethical demand.

Popper's survey of Kant and the two steps are important, because they precede Kant's critique of religion. In Kant's critique of religion, we see even more clearly the relevance of the above overview. Since the Middle Age there has been a gradual move towards the in-

21 Popper, *Conjectures and Refutations,* 175.

22 Popper, *Conjectures and Refutations,* 178.

23 Popper, *Conjectures and Refutations,* 179.

24 Popper, *Conjectures and Refutations,* 180.

25 Popper, *Conjectures and Refutations,* 181.

dependence of human consciousness and reason. Adriaanse's critique of classic theology in rooted in this rationality. Popper highlights the following words from Kant: "much as my words may startle you, you must not condemn me for saying: every man created his God. From the moral point of view… you even have to create your God, in order to worship him as your creator. For in whatever way the Deity should be made known to you, and even… if He should reveal Himself to you, it is you… who must judge whether you are permitted [by your conscience] to believe in Him, and to worship Him".[26] The freed human being has reached his/her own maturity by becoming the subject of his or her own history. This self-actualization is one of the main factors which determine the context of twentieth century theology. The free human being, who does not accept any 'higher' authority anymore, but projects his or her own God, is at the heart of modern theology. Through Popper's review of the main tendencies in the philosophy of science we come to clearly understand the ideological context in which Adriaanse poses his critique of classic theology.

Experience, Knowledge and Rationality

The nineteenth and twentieth century theology is dominated by Descartes's epistemological dictum ego cogito ergo sum. It is formulated more often as a question: how do you know what you know? In other words the certainty of knowledge had to be established in a rational way. Kant provides the systematic basis on which this epistemological rationality rests. The Enlightenment is the main paradigm which to a large extent defines contemporary scientific rationality. We turn our attention now to Adriaanse's conception of experience, knowledge and rationality. In our view, these are the key loci that hold Adriaanse's argument together. They are foundational to his critique of classic theology and his theory of religious education.

26 Popper, *Conjectures and Refutations,* 182.

We have already noted that theology did not develop in a vacuum, but struggled to adapt itself to the demands of science, specifically to the various theories of knowledge. In what follows, we will trace in Adriaanse's work what he sees as the dominant factors on the field of experience, knowledge and rationality. Theologically speaking we are dealing with Adriaanse's theory of revelation. Revelation as a theological locus is foundational for all systematic theologies. It is the place where theologians have to come to terms with the presuppositions of their theology in relation to the demands of the scientific theory. Rationality, for Adriaanse, is not only about the "how", or the methodology of knowledge. He takes one step further and explores the possibilities and the validity of knowledge.[27] The usual theological locus where the issues related to experience, knowledge and rationality are discussed is the prolegomena of a theological work.

In the problematisation of revelation, it becomes clear how Adriaanse thinks about the issues related to theological method and theological rationality. But before we engage with Adriaanse's problematisation of revelation, we want to present a common understanding of revelation in its formal and theological definitions.[28] The formal structure of revelation may be approached from on the one hand from the perspective of the author and on the other from the perspective of the recipient of revelation. From the perspective of: the author (A), who reveals himself in situation (B) in its Gehalt (C) (content) for the recipient (D) with the effect (E). From the perspective of the receiver: in the act of revelation, the recipient (D) gains an insight (E), of a certain Gehalt (C) (content), in the revelatory situation (B), from the author of revelation (A).

The predominant discussions in theology related to revelation are focused on the possibilities (or impossibilities) of what may

27 Adriaanse, H.J., *Theologie en Rationaliteit: Godsdienstwijsgerige bijdragen*, (Kampen: Kok, 1988) 7.

28 Schwöbel, C., "Offenbarung, *II Religionphilosophisch*" (RGG /VI) 464-467.

or may not happen between the author and the recipient of the revelation.

In theological terms, this is how the formal structure translates:

Israel's God, the almighty Creator (A), reveals Himself, in the apostle's life situation marked by the apparent failure of the mission of Jesus (B), however through the raising of the Crucified One his will for communion with, (in Christ-atoned), His creatures, manifests His character as Truthful Love (C), through which he gives certainty about the truth to those who listen to this message (D), and through which he enables life in faith as life in the certainty of truth (E).

It is apparent from this definition that God is the author (A) of the revelatory act, and at the same time, His will and His character, is the content of revelation (C), makes the truth of the message certain, and enables its execution (E). The recipient of the revelation (D) understands his life situation (B) as brought to light by this act of revelation.

At stake here is the following critical question: what happens between the sender and the receiver in the act of revelation? What does the receiver 'get' or what does he come to know from or about the sender? Or to ask the same question differently: what is the difference, if there is any, between reason and 'otherworldly' or 'received' knowledge? It is often assumed that the kind of knowledge that revelation provides and the nature of human reason are mutually exclusive. In the Middle Age, the presuppositions were more optimistic about the relationship between revelation and reason. There was an obvious correlation between human intellect and divinely revealed knowledge. However, since the Reformation the focus has shifted mainly towards reason as the place of revelation. The dawn of the Enlightenment went beyond this and brought this traditional relationship of revelation and reason into a problematic relationship.

In a nutshell, this is the main challenge: can there be any genuine correlation between humans and God? The answer to this challenging question is twofold. Firstly, yes there is correlation between God and humans in the act of revelation. Theologically revelation implies the disclosure of God to humans. Thus God is not the projection of the human mind but the subject of revelation. Secondly, when

human faculty that receives this act? In other words: when God reveals himself where does revelation land in the human consciousness? These critical questions shed light on the problems of human rationality and the knowledge of God.

One of the most significant examples of these issues is the discussions about the theologies of Schleiermacher and Barth. Both theologians answered these questions in their own way. Schleiermacher sought to define revelation in terms of the human consciousness as "the feeling of absolute dependence",[29] thus identifying the human intellect and emotion as place where the revelation of God landed. By consequence the line blurred between God and humans. There was no distinct subject and object relationship, but only the thinking and feeling of human beings. Barth on the other hand sought to reaffirm the otherness of God and thus distinguished the subjectivity of human consciousness from the objectivity of God.[30] Barth in a certain sense refused to locate the act of revelation in the human. He rather focused on the true subject of revelation, God. As the recipient of revelation humans are unable to think of or know God. Barth's conclusion was then that without revelation there is no correlation possible whatsoever between God and humans.

These theological and philosophical considerations are at the basis of Adriaanse's rejection of the classic understanding of revelation. His assumption is that there is no correlation between God and human beings. Finite humans are confined to time and space (classic Kantianism) and therefore they cannot reach beyond what is given in time and space. 'God' is a product of human consciousness and it is ultimately bound to it. Furthermore this means that the possibility of conceiving God as an entity on its own is impossible. So talk of the 'beyond' does not have the character of time and space, and therefore

29 Schleiermacher, F.D.E., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt,* [reprint of the 1831 ed.], (Berlin: De Gruyter, 2003).

30 Barth, K, *Die Kirchliche Dogmatik,* vol I., (Zürich: EVZ-Verlag, 1932-1938).

one cannot rationally justify God talk. This is precisely the core of Adriaanse's argument for the impossibility of the rationality of classic theology.

The heart of the problem is not so much the initial experience of God, i.e. reception of the revelation, but the more significant issue of the talk about God or the act of rationalization and coherent speaking about what one has experienced and what has been revealed. The question which Adriaanse seems to be positing is this: regardless of whether revelation is possible or not, can one still rationally justify, or even talk about what has happened and what has been experienced? The problem of rational justification is the main point of criticism Adriaanse poses to theology.

So far our study has introduced the rationale of Adriaanse's arguments. We will continue with the systematic formulation of Adriaanse's theory of knowledge and scientific method, according to which he proposes that all theological work and talk of God ought to be measured by.

A Theory of Scientific Method

Now we have arrived at the point where we can look in more detail at Adriaanse's systematic formulation of the theory of scientific knowledge. Here we have to make an important remark: he often defines science as an openbare[31] discipline, meaning that science in its entirety is an open matter and accessible for everyone who engages in it. It is not a private matter, because it ought to be present on the public square, as widely accessible as possible. This will help us to understand Adriaanse's objections against classic theology.

We have to examine at this point the two aspects of the scientific method Adriaanse proposes. First, we have to see how Adriaanse defines a scientific theory. So what is a scientific theory? Adriaanse uses the following definition to identify a scientific theory: it is a system of thoughts and definitions, and particularly not contradictory statements, about a concrete part of reality that is formulated in such a way that it is possible to deduce examinable theories from it.[32] It is a rational system of thought and definitions, as accurate as possible, and preferably non-contradictory in nature. These definitions have to refer to a concrete part of reality; scientific theories cannot be about the whole of reality; rather, they must be a well defined part of it. Science is not supposed to concern itself with the totality of all there is, only with a part of it. Finally, scientific theories must be verifiable.

Second, there is also the how of scientific theories. What are the right steps towards developing a scientific theory? Or what are the right conditions that make scientific theories possible? Adriaanse lists five conditions that determine how a scientific theory must work:

a) Precision – It has to be clearly stated which part of reality one is attempting to describe. Scientific theories cannot refer to reality as a whole; they have to demark the specific area which they are about to address.

b) Consistency – there should not be any contradiction within the whole of the argument, in other words, logical consistency is required in the formulation of a coherent theory.

c) Empirical adequacy – There must be sensory experiences which can be correlated with a specific theory. Since theories are claims about reality, one should be able to see, touch, taste, measure and so on.

d) Accuracy – The hypotheses which come from a certain theory must be confirmed by facts. This point strongly connects to point 'c'.

31 Trans. *public*.

32 Adriaanse, H.J., Krop, H.A., Leertouwer, L., *Het verschijnsel theologie, Over de wetenschapelijke status van de theologie,* (Amsterdam/Meppel: Boom, 1987) 54-56.

e) General acceptance of presuppositions – every scientific theory works with a certain accepted presupposition (as in historical studies, one assumes that he or she may know the past). [33]

In other definitions of scientific theories, one might come across one more point, which Adriaanse omits from his own system and that is repeatability. A scientific phenomenon ought to be repeatable at all times with the same exact results. However, in the field of humanities and in studies such as history, repeatability is not possible. When events happen only once, the task of the historian is to recover with as much accuracy as possible what has happened. Therefore Adriaanse is not concerned with this aspect of the scientific theory. Repeatability is much more relevant for the natural sciences.

These methodological considerations bring us to our next point. Adriaanse, having established what science and adequate scientific theories are, goes further in search of a so called scientific theology. This search is in actuality about the possibility of theology in an age of science. To formulate this in a question, Adriaanse asks: Is theology possible in the present context of the scientific demands in a university? And if so, what are those possibilities?

The Impossibility of Theology

Earlier we have presented our definition of theology. We have argued that in its strictest sense theology is talk about God and specifically talk about the identity of God. By examining Adriaanse's criticism of theology we submit our definition to be tested. Adriaanse criticizes precisely this understanding by posing the critical question: what can publicly, in the sense which is universally valid, be said about God? In other words: what can be scientifically asserted about God? His answer is that there is nothing to be said about God in a scientific way. The reason is that, according to classic theology God makes Himself known. Or in theological terms: God cannot be

33 Adriaanse, *Het verschijnsel theologie,* 54-56.

known unless He revels Himself.[34] Revelation, according to Adriaanse, is not in any way public and therefore the irreconcilable difference remains between the practice of public science and the talk of God.[35] Another critical point Adriaanse makes is that because classic theology is talk about God, God is the object of theology.[36] This very objectification of God is impossible. These are two critical reasons why Adriaanse considers classic theology as being not scientific.

Classic Theology and the Demands of the Modern Scientific Method

Adriaanse analyses theology by measuring its scientific merit. We already have seen the five conditions necessary to establish a theory as scientific. The next step is to put classic theology against these conditions. We want to understand the arguments Adriaanse presents and the way he applies the above definition and conditions of scientific theory to classic theology. The main question here is: how does classical theology measure up to the demands of modern scientific theories? The answer is:

34 Adriaanse, *Het specifiek theologische aan een rijksuniversiteit*, 9.

35 Adriaanse, *Het specifiek theologische aan een rijksuniversiteit*,15.

36 Berkhof, H., *Bruggen en bruggehoofden : een keuze uit de artikelen en voordrachten van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981* / verz. en uitgeg. t.g.v. zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar te Leiden ; red. E. Flesseman-van Leer, F.O. van Gennep en W. E. Verdonk, (Nijkerk: Callenbach, 1981). Here Berkhof talks in more detail about, how God is the object (*voorwerp*) of the study of theology.

1) Precision – because classical theology deals with the totality of reality (i.e. God and the world as creation[37]) it does not correspond to the condition of scientific precision, which is needed. Theology cannot pretend to deal with reality as a whole; it ought to focus on a specific point of reality.

2) Consistency – essentially consistency is possible in classical theological theories; however, in reality it is much harder, considering issues related to theodicy (e.g. if God created the world good, then why is there evil? Good vs. evil is hard to explain consistently).

3) Empirical adequacy – is clearly impossible for the statements about God. They are theoretical in character thus miss empirical adequacy. The critical question is often asked here of how can one talk about something one has not seen?

4) Accuracy – based on the above empirical in-adequacy, the condition for accuracy is also impossible.

5) General acceptance of presuppositions – the presupposition which all classical theologies share is that there is a God. However, in today's understanding of science all theories are developed from the vantage point, or presupposition of atheism.[38]

The conclusion of the above considerations is that theology only on one point, namely consistency, is able to measure up to the standards of modern science. Therefore Adriaanse's argument establishes the following: classic theology does not correspond to the demands of a scientific theory therefore is not considered to be a scientific discipline. This is the reason why theology has to be classified as a pseudo-science. Where does this leave classic theology? What

37 Science deals with all that is in the world and not with the world itself.

38 Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 57-63.

are the consequences? First, it loses its position as one of the sciences in the universities. Second, in order to be able to maintain any standing, it has to fall under general religious studies, which in turn has an effect on its methodology and content. And third, probably the most important point for our work: talk of God in a university setting is deemed impossible. This is ultimately what it means the loss talk of God in theology.

Theology thus, as understood in the classical sense, is in a situation of crisis. Historically, one can trace the development of theology through the ages and come to the conclusion that it is a living discipline. It has always sought to define itself on its own and in the context in which it was practiced. We think here of the early church fathers who did theology in the context of various competing philosophies and theologies. We also have in mind the reformers who in the context of the church developed and reformed theology. In modern times, theologians are faced with the same kind of challenges, presented by the scientific developments. This constant growth, adaptation, redefinition and affirmation of theology we call a living discipline. From the vantage point of the scientific method and philosophy of science theology as a discipline faces one the most critical challenges of our time. It is a challenge that goes right to the heart of what theology is. Adriaanse through his critique addresses this very challenge. The partial conclusion is this: classical theology when measured by the standards of science is no science, because by its method and content it only provides pseudo-knowledge.

The Complete Loss of the "Talk of God"

The implication of the above argumentation is that scientifically there is nothing to be said about God. Here we understand the word 'God' to mean an entity in itself who can be experienced in his revelation in time and space. This is what it comes down to eventually: the complete loss of the talk of God. The question is: what is the way forward, if there is nothing to be said about God as such? Adriaanse is not about to discard theology; rather, he qualifies its object, God. He suggests that the theologian cannot talk about God, but only about 'God.' Here 'God' means a conceptual entity of the human

mind. The theologian has to talk about 'God' only in terms of what human beings think about 'God.' Thus, the ultimate object of theology is not God but the human beings who talk about 'God.' Therefore, scientifically, one can only ask about religion, meaning the human attitude towards 'God.'[39] When 'talk of God' is lost, all that remains is talk of human religiosity. This is a significant move. It is a shift from theology to anthropology. This often causes uneasiness for theologians trying to find their way in this new constellation of sciences.

This turn, to the subject, has had a political and administrative influence on the organization of the public universities and their faculties in the Netherlands. Since 1876, the public universities function as duplex ordo, which means that there is a separation between public universities and church theology. As one might expect classic theology is only taught in faculties which are affiliated with a specific church and denomination. In the public faculties religious science is increasingly taught of as part of the greater humanities. Here classic subjects such as exegesis come under the department of arts, church history under the general department of history, practical and pastoral theory under psychology and-so-forth. This kind of organization has led to the decentralization of theology and to the compartmentalization of the various theological disciplines. The general tension between religious science and theology remains.

Religious studies and science is a fairly recent development in the field of sociology and cultural anthropology. Since the Enlightenment, religious science has found its home in cultural studies, where religion is researched as a cultural phenomenon. After Schleiermacher and Feuerbach religion is understood to be the deepest longing of human beings. Therefore the object of research is the religious human subject. Christianity, during this century, has moved from its dominant and privileged position into being considered, one religion among other religions. Religious philosophy, closely related to religious science, also finds its roots in this age. Religious philosophy is

39 Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 63.

not about showing the truth of one religion against the other, as is the case with dogmatics; rather, it presents and explains religion as a universal human possibility.[40]

We previously have seen what the loss of the 'talk of God' entails as meant by Adriaanse. This in turn begs the question: How does one talk about God in a publicly responsible way? The short answer to this question according to Adriaanse is religious science. Adriaanse further develops the following differentiation to show the essential divergence between religious science and theology:

Theology must be about 'God', meaning a 'God' as talked about by people. Theology in this sense is about religion. Religion understood as an expression of a whole range of human projections on 'God', i.e. a divinity. This might seem speculative in nature but it is a real differentiation. The quotation marks have a very specific purpose in defining the division. The focus, in theology, is no longer on the Theos but on the human being. By consequence it is religious anthropology. In philosophical terms, this move is a move from metaphysics to religious and cultural anthropology. Only a human definition of 'God' is valid matter to study for the theologian or the scientist of religion. God, seen or talked about as an entity of its own reality, is impossible. Only the human word about 'God' is the object of research and science.[41] Adriaanse then concludes that the scientific character of religious science can be maintained as long as there is a clear demarcation from classic theology.[42] This demarcation has to be maintained as strictly as possible.

Conclusion

The working thesis of our study is that theology fundamentally is talk about God and more specifically talk about the identity of

40 Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 89-96.

41 Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*, 63.

42 Adriaanse, *Het verschijnsel theologie*,73.

God. We have submitted our thesis to the test in light of the religious scientific critique of theology. It was meant to compare theology to the scientific demands for an academic discipline. H.J. Adriaanse's work was the guideline for discussing the matters related to the test. He argues that, considering the scientific developments of the last two centuries, theology defined as talk about God, is impossible. The reason is that God, as such, is a metaphysical matter and thus not open for public inquiry. One can only talk about 'God' as a concept, which is intrinsically related to human religious consciousness and the human ability to project a higher being. His conclusion is: theology considered from a scientific perspective, is a non-academic discipline. Therefore Adriaanse calls for the abandonment of theology and proposes 'religious studies' as a more 'scientific' alternative. We formulated Adriaanse's challenge in the following question: does theology deserve the adjective 'academic'? Is there a kind of God talk that is justified or at least plausible for such an academic discourse?

Considering the main narrative texts of our theological tradition (the basic texts in the Bible) and the long and rich history of God talk, there is no reason why theology ought not to be an academic discipline. To answer Adriaanse's challenge, we can say that we understand that there might be difficulties considering the scientific developments of the last century. Exactly those developments are problematic when it comes to theology and specifically to God talk. Modern scientific theory works with a definition of God as a metaphysical transcendent being. Then it considers this God inaccessible and impossible to talk about Him. Adriaanse in his criticism of classic theology focuses on the wrong God. Adriaanse has a concept of God, which is other than the paradigm of God talk in Israel and the Church. Our main argument against Adriaanse is that we do not talk about God as the one who is above the line unrelated to His presence, but we talk about God who is present in His acting in the history of His people.

Essentially, what we were dealing with is the understanding of the word 'God'. The identity of God substantiates what we understand by the word 'God'. By using the term 'identity', we point toward a dynamic understanding of the word 'God', which is

fundamentally defined by the Name of God, i.e. YHWH. The Name, theologically speaking, qualifies the meaning of the word 'God'. It is not a constructed understanding of the word, where God is defined as a high being which exists outside the reality we experience as human beings. Adriaanse's criticism of theology pertains exactly to this 'God'. He understands classic theology as being about a constructed 'God'. That is the reason why he opts for understanding the word 'God' as a human projection. The word 'God', for Adriaanse, ultimately emanates from the religious imagination of humans.

The way we understand the word 'God' is the way biblical narratives identify God. Through those narratives God exists as a separate entity who talks, acts and moves. He appears to people, talks to them, and relates to them so much that there is talk of a marriage between God and His people. The biblical narratives identify God as a person who gives His Name and where His Name is called upon, there He is as well. He does not simply exist: He acts. He does things like saving people, judging people and restoring them. He does so not outside the perceived reality but in the reality of their lives, in their history. His people's history is His history as well. We understand that theology pertains to this God. When we talk about God we talk about YHWH. Theologians through the ages have struggled with this very issue, namely to show that the identity of God is decisive for their respective theologies, i.e. God talk.

The way we talk about God is neither the theoretical 'God' of philosophy nor a God who is only proclaimed in the Word, but the God who is identified in the history of His people. God has an identity and is not merely a definition; therefore He does not fit any philosophical system or rationality that tries to domesticate Him according to its own rules. This is precisely the problem, the biblical narratives about YHWH, address. Time and time again we hear the motto: YHWH is God and not the idols. The Shema, one of the most basic and important confession of Israel, is a reminder of this very truth. YHWH does not conform to the ideals of His people. They have to live with the knowledge that their God is God, which means that He is free to be and act according to His own will. He is not to be manipulated nor used for their purposes. It is by grace that He enters

into the vulnerable covenantal bond with them. YWHW, by participating in the lives of His people, attaches His identity to them. Just like a married couple, the participants become one and share the same history. Even though they are two different people, by being in relationship they are one. The history of Israel, is YHWH's history in their interrelated identities. This is the reason why knowing God is not a matter of epistemology but of history, as the cumulative experiences of those whose lives have been addressed, touched and defined by this God.

Therefore we see no reason why theologians should abandon theology as God talk. The nature of the texts and their content puts us into a position where we can affirm that theology is indeed talk about God in a specific way about His identity. The texts give voice to those human experiences, which tell of God and who He is. To follow Adriaanse and denounce theology, as not being God talk, would be to ignore these texts and what they say about God, humanity and the world. Biblical theology shows the way of talking about God and His identity and also that to whom God speaks become the carriers of His presence in this world. So there is a concrete place where not only God speaks, but we who have heard also talk about God. We have made it plausible that in biblical theology there is no indication why theology should be seen anything less than talk about God as He indentified Himself in the history of His people.

Bibliography

Adriaanse, H.J.,
1987. Krop, H.A., Leertouwer, L., Het verschijnsel theologie, Over de wetenschapelijke status van de theologie, Amsterdam/Meppel: Boom.

Adriaanse, H.J.,
1988. Theologie en Rationaliteit: Godsdienstwijsgerige bijdragen, Kampen: Kok.

Anselm, Proslogion:
1965. with a reply on behalf of the fool by Gaunilo and the author's reply to Gaunilo, trans. M.J. Charlesworth, Oxford: Clarendon Press.

Barth, K.,
2002. Protestant Theology in the Nineteenth Century, New Edition, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.

Barth, K,
1932-1938 Die Kirchliche Dogmatik, vol I., Zürich: EVZ-Verlag.

Beek van de, A.,
1982. God kennen – met God leven. Een pleidooi voor een bevindelijk-pneumatologische fundering van kerk en theologie. Rede uitgesproken bij aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk bij de Rijksuniverstieit te Leiden op 18 juni 1982. Nijkerk: Callenbach.

Berkhof, H.,
1981. Bruggen en bruggehoofden : een keuze uit de artikelen en voordrachten van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981 / verz. en uitgeg. t.g.v. zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar te Leiden ; red. E. Flesseman-van Leer, F.O. van Gennep en W. E. Verdonk, Nijkerk: Callenbach.

Berkhof, H.,
2002. Christelijk Geloof, 8e druk, Kampen: Kok.

Grenz, S. J.,
2000. Theology for the Community of God, Grand Rapids: Eerdmans.

Jenson, R.W.,
1997. Systematic Theology, vol. 1, The Triune God, Oxford: Oxford University Press.

McGrath, A.E.,
1997. Christian Theology, An Introduction, 2nd Ed., Oxford: Blackwell.

Popper, K.R.,
1963. Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge, London: Routledge.

O'Hear, A.,
2004. (ed.) Karl Popper, Critical Assessments of Leading Philosophers, vol.1, London: Routledge.

Schleiermacher, F.D.E.,
2003. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, [reprint of the 1831 ed.], Berlin: De Gruyter.

Schwöbel, C.,
"Offenbarung, II Religionphilosophisch" RGG4 /VI

UDK 284.991(497.6Mostar)

Praying on the Front-Line

Religion, Identity and Reconciliation in the Evangelical Church in Mostar

Abstract:

Religion is seen by many as one of the main causes of the conflict between people in the Balkans. In a post-war city like Mostar in Bosnia and Hercegovina religious identity is one of the main markers of division between different groups. One, therefore would not expect religion to play a positive role in the process of reconciliation between Islamic Bosnian Muslims and Catholic Bosnian Croats. However, there are religious groups that can contribute to the peace-building efforts. This article discusses reconciliation in the Evangelical church in Mostar. This church plays an interesting role in a society that is characterised by clearly divided groups. Evangelical believers do not fit in any of the main people groups because the main criterion for belonging to a group is religious background. The Evangelical church is therefore a neutral place where people with different ethnic identities can meet each other. This can serve as a first step in the process of reconciling conflicting groups. However, reconciliation in itself is not an intentional objective of the church.

Key words: Religion, Conflict, Reconciliation, Identity, Ethnicity, Mostar, Bosnia and Hercegovina, Evangelical Church, Peace-building, Religious Anthropology.

Introduction

Ten years after the violent ethnic conflict in Bosnia and Herzegovina[1] came to an end, a monument for unity had been erected in Mostar. Strangely enough the symbol for unity is a statue of kung fu legend Bruce Lee. The argument for choosing Bruce Lee is that he is worshipped by Muslims, Serbs and Croats alike (Zaitchik, 2006). The statue showed Lee in a typical fighting pose. This peculiar choice shows how hard it is to find a suitable symbol for unity in the complex situation of this country.

The main subject of this article is the role of reconciliation between people from different ethnic groups in the Evangelical Church in Mostar. At first sight this subject may seem contradictory in itself. Religion and religious groups in the Balkans are usually associated with conflict rather than with reconciliation. A lot of attention has been given to the way religion was used as justification of violence in the war at the end of the 20<^th century in former Yugoslavia. It may seem strange to look for reconciliation in a religious group. However, I do not want to deny the contribution of religion to the conflict, but my primary focus in this article is on the contribution of religion and religious groups to the reconciliation process. This subject is relevant to many people for several reasons.

The first reason is related to the current global political situation. The terrorist attacks on New York, Madrid and London almost ten years ago have shocked the world. The tension between Islamic cultures and the western world is still in the news on a daily basis. The constant threat of attacks in all major cities in Europe has its impact

1 In the English literature the term Bosnia is normally used for the country as a whole. People from Herzegovina, where I did my research, see themselves as Herzegovinians rather than Bosnians. Instead of using the full name of the state: Bosnia and Herzegovina, I will mainly use the abbreviation BiH throughout this article. I will make it explicit, when I specifically intend to say something about the Bosnian, or the Herzegovinian part of Bosnia and Herzegovina.

on the debate about pluralistic and multi-ethnic societies. Terrorist attacks throughout the world raise questions about religious and cultural tolerance and the way ethno-religious groups can live alongside each other. For centuries the Balkans have been the bridge between Christian and Islamic culture. Cities like Sarajevo and Mostar have a long history of dealing with different religions and cultures within its boundaries. In 1993 the old Ottoman bridge of Mostar was destroyed before the eyes of the world. This act of destruction changed what had, for centuries, been a symbol of religious and cultural tolerance, into a symbol of cultural and religious conflict. The rebuilding of the bridge has accordingly become a symbol of reconciliation. Although the context in BiH is different from most other places in the world, the debate about the Bosnian conflict between Muslims and Christians speaks into the debates about this same conflict in other parts of the world.

Apart from the topicality of religion and reconciliation on a global scale, this subject is also relevant to those working for grass roots organisations doing peace building, either in the Balkans or anywhere else in the world. Reconciliation is one of the main objectives of many humanitarian organisations There is a lot of discussion about the possible strategies that can be used to achieve reconciliation. With this article I hope to contribute to this discussion, though I am fully aware that this study is a mere starting point.
The central question in this article is '*What is the role of the reconciliation process between people from different ethnic groups in the Evangelical Church in Mostar?*'

My focus is on reconciliation in the Evangelical Church in Mostar. It is hard to define the boundaries of an Evangelical Church. In the church where I did my research, no defined membership exists. When I write about the Evangelical Church I mean the group of people that comes to activities organised by the church on a regular basis . It is not my objective to define who is a true evangelical and who is not.

I have chosen to do my research in a small church. The specific context of the Evangelical Church in Mostar naturally makes it hard to generalise any conclusions. I think it is impossible to draw

conclusions about the role of reconciliation in churches in general. Churches differ from place to place and the church in Mostar differs in many ways from a church in Amsterdam or even in Sarajevo. The role of reconciliation in a church is very dependent on the specific circumstances. This does not mean that my findings are of no value for any other context. Reconciliation can have a comparable role in various contexts. Nevertheless, the answers to my questions are based on the specific situation of the conducted research.

In order to be able to draw any conclusions on a reconciliation process in the Evangelical Church, five sub-questions need to be looked at.

- How do people in Mostar in general construct their identity?
- How do evangelical Christians in Mostar construct their identity?
- What role does ethnicity play in the church?
- What kind of relationships do evangelical Christians from different ethnic backgrounds have in Mostar?
- In what way does the Evangelical Church actively support reconciliation?

Conceptual Framework

Some of the concepts that have been used in this article could be confusing and their boundaries need to be defined. A first concept that needs clarification is religion. The role of religion in the Balkan conflicts is often debated. For a good understanding of the role of religion and religious groups in the processes of both conflict and reconciliation, it is necessary to explain how I define religion in this context. There are many definitions of religion in use, but the discussion on the definition has two extremes[2]. On one of the spectrum scholars define religion by the function it has in society. From this functionalistic perspective religion is for example everything that is used to give man a higher purpose in life. The difficulty with definitions like this is that the existence of religion is explained by its function. Religion is in this way reduced to a human functional construct. On the other end of the spectrum are the scientists that use a substantial definition of religion. A famous example is Tylor's definition. He states that 'religion is the belief in spiritual beings' (Lambek, 2002: 21). This definition comes close to the popular use of the word religion in common parlance. In this perspective there is hardly any attention for the function religion fulfils in society. The focus is on the substantial characteristics of religion. In theology this last approach to religion is more common. In the social sciences there is more attention on the functional aspects of religion. It is not surprising that most anthropologists use a more functional definition of religion, because anthropology has human behaviour in society as its object of study.

In the analysis of processes of conflict and reconciliation in a religious group it makes sense to use a functional definition of religion. But I want to avoid giving the impression that I see religion as a human construct. In this article I give an anthropological perspective

2 I divide the definitions of religion in substantial and functional definitions following Berger (Berger 1967: 194). In the first appendix to *The Sacred Canopy*, Berger discusses the sociological definitions of religion.

and therefore my focus is unavoidably on the functional aspects of religion. Religion is part of the total framework of systems of meaning making that people use to define their position in reality. Religion can therefore be seen as a part of culture. Religion is that part of culture that is connected to the belief in a supernatural reality. A human being is capable of constructing religion and reshaping religion. On the other hand religion has impact on the way people think and act. It is therefore of crucial importance in the way people deal with issues of conflict and reconciliation.

The second concept that needs some clarification is identity. Just like religion, the word identity is often used without a clarified meaning. Identity seems to be a fashionable topic and only a few decennia ago the concept was hardly ever used in the social sciences. Identity is becoming more important, because boundaries are becoming less clear. People have to find out who they are and to which group they belong. Identity says on the one hand something about the essence of a group or a person. On the other hand the concept has to do with the outside boundaries that separate one entity from another. Identity plays a role when clear boundaries are sought. When a group wants to distinguish itself from a different group, it will stress its identity. In this case identity has to do with difference. In other cases identity plays a binding role. The concept is then used to stress things that members of a group have in common. In this case identity has to do with similarity. These two aspects, difference and similarity, are central to identity. This shows why it is such a multifaceted concept. I define identity as the common aspects of a group that distinguish one group from others.

It should be noted that every person has multiple identities and these change over time (Lifton 1995: 1-20). The boundaries of group identities run through groups that have a shared identity. Let me illustrate this with an example from Mostar. A Christian teenager who lives in West Mostar and comes from a Muslim background has multiple conflicting identities. He is young, ethnic Muslim, religiously Christian, West Mostarian, Herzegovinian etcetera. In different situations this person will stress different identities. In one situations he might focus on the characteristics he shares with certain

people and in different situations he might stress those things that distinguish him from these same people.

In the complex situation where religion, nationality and ethnicity are all intertwined, identity plays a crucial role. When we look at conflict and reconciliation we have to take notion of the complex system of identities and the ways these are constructed. It has much impact on the way groups and individuals interact. In everyday use, identity is often regarded as something static. People have one identity and it never changes. It is important to realise that people think about identity in this way. The ideas that people have about identity have impact on the way they behave and these ideas form a part of the social reality that I study (Baumann, 1999: 81-96). There is no point in neglecting the existence of these ideas even though I think these ideas are based on a misunderstanding of identity.

In the analysis of social developments in BiH it is impossible to neglect the concept of ethnicity. Ethnicity is a form of identity. It is the identity of a group that sees itself as being culturally distinctive from other groups. Eriksen points to the fact that for ethnicity to come about, groups must at least have some form of social contact (Eriksen, 2002: 12). Ethnicity is a relational concept and not the property of a group. A strong tendency exists throughout BiH to essentialise ethnicity and therefore people's ethnic identities. According to most people a person is Croat, Serb or Muslim. Birth determines to which of these groups one belongs. Every group claims to have a separate origin and history. This essentialist understanding of ethnicity is for a great deal based on myths of clearly distinguishable people groups (Baumann, 1999: 65, 66). Dubious interpretations of history often form the basis for these ideas. An example of this is the conviction that exists throughout BiH about the history of the Bosnian Church during the Middle Ages. Many times during my fieldwork, people tried to convince me of the fact that their ancestors had been Bogomils. To them this was proof of the Bosnians not being Catholics like the Croats. The actual historical evidence for this assumption is minimal. Nevertheless, many Bosnian Muslims still believe this. For them it is part of the justification of an independent Bosnian state. This exemplifies how people interpret history to draw

sharp boundaries between ethnic groups. These boundaries are quite problematic in BiH, because it is hard to distinguish Croats, Serbs and Muslims from each other. They all generally have the same appearance and until the war they spoke the same Serbo-Croatian language. The only clear difference is their religious conviction. and this difference is therefore strongly articulated. Religion is not only used to distinguish one from the other, it also serves as a moral justification for hatred towards the other group.

Although I believe that this essentialist idea of ethnicity is based on questionable argumentations, I do believe it strongly influences developments in BiH and still continues to do so. It is interesting to see that ethnic groups in BiH point to their long separate histories, while at the same time differences are being created in the present. The separate languages, for example, are a recent phenomenon. As I have said earlier, people are being transformed by the systems of meaning making that they construct themselves.

Research Methods[3]

In order to find answers to the question under consideration I undertook anthropological research. The research methods I chose are typically for cultural anthropology. Most of my findings stem from the material I collected in fieldwork I did in the first half of 2005 in the Evangelical Church in Mostar. To find answers to the formulated questions I conducted qualitative research. This seemed the most suitable method to find answers to my questions. Relationships between people in a church can hardly be studied through surveys or other quantitative methods. Furthermore, many of my questions regard personal experiences. Building a relationship of trust is of crucial importance to achieve insight in people's convictions. From February till June 2005 I stayed in Mostar and became part of the local Evangelical Church. Subsequently participant observation became my main

3 The research was part of my studies at the Social and Cultural Anthropology department of the Vrije Universiteit in Amsterdam.

research method. I have tried to integrate into the church as much as possible. I visited many official church-activities like Sunday services, youth meetings, bible studies and worship meetings, but also many informal activities like birthdays and barbecues. Although the people in the church knew I was doing research, people regarded me as just another foreigner in church[4]. Most of them had never heard of anthropology and had no clue what my research was about.

It was important to get to know people from the church also on a personal level. Therefore I spent a lot of time with people in smaller groups and one-on-one, drinking coffee or just walking on the street[5]. This was a good way to speak with people about various matters. In the four months I spent in Mostar I successfully integrated in the church and created some good relationships. As I said, creating confidential relationships is crucial for qualitative research. For me as a young man it was easiest to get in contact with young people and mostly with men. It was harder for me to get in contact with older women in church.

Next to participant observation I also used interviews as a research method. One advantage of interviewing over mere observation is that it produces very clear data. The big drawback of this is that the interview setting is somewhat unnatural. The data obtained from interviews may perhaps be clear but less reliable. I have interviewed mostly young people and church leaders. This has to do with the demographic composition of the church. The older people in church are mostly women and, like I said before, it was harder for me to get in contact with them. All names of informants in this article are fictitious.

4 Usually, relatively many foreigners came to church. Most of them were aid workers and missionaries.

5 Drinking coffee and walking around in town are the main pastimes among the Mostarians.

Identity

The war has turned Mostar into a divided city. The war has not only geographically divided Mostar in two. It also widened the gap between groups. These groups have formed strong and opposing identities. In this section I will discuss ethnic and religious identity, and identity construction.

I am aware of the danger of an essentialist approach. In his book 'The Multicultural Riddle' Baumann clearly shows how essentialist ideas have developed and what the results are: '*Ethnicity and ethno-politics rely on rhetorics that trace cultural differences to biological differences; they aim at purifying and canonizing the cultural essences that they have reified…*' (Baumann, 1999: 67). In BiH and in Mostar many people have an essentialist approach towards ethnicity. This is not only the case among politicians but also among ordinary people. Religion is being essentialised in similar ways. Religions are often being divided along strict lines. One is labelled a Muslim or a Christian. It is assumed that all Muslims are alike and that it has always been like that. Identity politics, or the categorisation of people into strictly defined groups, further strengthen essentialist ideas. An essentialist approach of ethnicity and religion freezes the conflict between groups and it closes the gates for reconciliation. In the complex situation of Mostar essentialist ideas about ethnicity and religion are both present and problematic.

Many Mostarians aspire to belong to clearly restricted groups. Religion, ethnicity and nationality are markers used to define one's identity. Notions of belonging are of crucial significance to people in general and especially in Mostar. Being part of a network offers people practical opportunities. In BiH this is more the case than in many Western countries. It is often via friends or family that people acquire a job or legal permission to start a business or build a house. A policeman will not fine one of his friends. One person helps building the house of his brother in exchange for another service. Together people form a network in which personal interests are looked after.

Apart from practical advantages, belonging to a network also provides a feeling of security. People feel safe in the street when they

know that they are part of the same group as others. Furthermore people feel supported in their convictions by others. If a person for example believes in life after death, this hope is reinforced by the affirmation of people around them. Belonging to a group offers human security in precarious situations. The unstable condition of a divided post-war city like Mostar creates a need for strongly attached groups.

At the same time this is not easy in Mostar. Nationality and ethnicity are not very clear categories and many people are confused about the boundaries of categories. Children from mixed marriages, refugees and displaced persons often have no clear idea about to which group they belong. The amount of people that form an exception in some way or another, or 'eccentrics', as Baumann calls them, is large in Mostar. (Baumann, 1999: 85) Also Evangelical Christians do not really fit in one of the main categories in Mostar. Religion is for most people in Mostar the factor that determines to which group they belong. When I asked a person about his ethnicity, on several occasions a people would answer: "I am a Christian". Religion defines a person's ethnic group, but at the same time a person's religion is determined by a one's ethnicity. With all these exceptions it seems impossible to have an essentialist approach to religion or ethnicity in Mostar, but still many people do.

I will separately discuss Croatian, Muslim and Evangelical identity. This way of discussing identity assumes an essentialist understanding of both ethnicity and religion. I clearly want to acknowledge that both religion and ethnicity are mainly human constructs. It is impossible to give a definition of a Croat, Croatian culture, or Croatian identity. There is much variety within these categories and moreover they are constantly being transformed. In her book 'Being Muslims the Bosnian way', Bringa states that her book '*contains ethnographic data which are now history*' (Bringa, 1995: 198). The way Muslims perceived their religion before the war has totally been transformed by the war. Nevertheless I will try to give a general picture of ethnic and religious identity in the way I encountered it in Mostar. Seeing ethnicity and religion as human constructs that show much diversity and change over time does not make them less real (Baumann, 1999: 64). Otherwise anthropological fieldwork would

not make any sense. My research population consisted of the evangelical community in Mostar. The people in the church were part of larger ethnic groups. Different groups overlap here and people have multiple identities. For example, a person can at the same time be Mostarian, Bosnian Muslim and evangelical. In this section I will first discuss factors in identity construction in Mostar as a whole. After that I will discuss separately Bosnian Muslim and Bosnian Croat identity, and identity of evangelicals in Mostar.

Constructing Identity in Mostar: Communal Factors

A number of factors have significant influence on the way identity is being constructed in Mostar as a whole. Everyone who visits Mostar for the first time is immediately confronted with the wounds of the war. Many destroyed buildings around the old front line form a visible scar. The erected religious buildings form a conspicuous mark of the division. Minarets and the colossal church tower of one of the catholic cathedrals define the skyline of Mostar. On the Hum Mountain south-west of Mostar, an enormous cross was erected in 2000. One cannot walk through Mostar without seeing this cross. Neither can one walk through Mostar without hearing the loud sound of the prayer call from the minarets' speakers that are turned towards the west side of town.

Just like BiH reflects the complex mixture of peoples of the former Yugoslavia, so Mostar can be seen as a small scale BiH. The city has a long history of ethnic tolerance. Serbs, Croats and Muslims managed to live in peaceful coexistence for a long period of time. It is important to realise that although Mostar had a very diverse population, the surrounding region lacks much diversity. The region east of Mostar is a Serb dominated area. West of Mostar lives a vast Croat majority.

The war has changed the face of Mostar beyond recognition. Nearly all Serbs had fled the city. West and East Mostar had been ethnically cleansed: The west side was almost totally Croatian, the east

side had become almost 100% Muslim. Many young and educated people with opportunities had left Mostar and the country. People from surrounding villages had taken their places (Bose, 2002: 105, 106). The character of the city had changed tremendously. There was not much left of the once so pretty town of Mostar. Around the front-line all major buildings were ruined. Not much was left of the old Ottoman centre of town. All bridges across the Neretva, including 'stari most' were destroyed. The city was turned into a depressive scene. It breathed death and destruction.

The EUAM (European Union Administration of Mostar) had the difficult task of supervising the initial reconstruction and the reintegration of Mostar (Bose, 2002: 108). Some important steps towards unification were taken in the first few years after the war. One of them was the introduction of common license plates for cars so people could travel through the city freely. Another important development in the reintegration process was the introduction in 1998 of one currency: the convertible mark (Bose, 2002: 112). The return of refugees did not go as fast in the first years after the war in Mostar as elsewhere in the country.

In June 1996 the first municipal elections were held in Mostar. These elections were the first in BiH after the Dayton Agreements. Citizens of Mostar voted strongly along nationalistic lines. After the elections a local city council was formed with representatives from all ethnic groups. The representation was based on the pre-war demographic composition of Mostar. At the same time a multi-ethnic police force was established, but this was not much more than a formality. In practice the west and the east have separate police forces, which function as separate bodies. The same can be said of many institutions.

An important element of division in Mostar is the educational system. Schools on the west side have a curriculum that differs from east side schools. In west side schools pupils learn Croatian language, Croatian history and have catholic religious classes, although pupils can choose for ethics instead. In east side schools pupils learn Bosnian

language[6] Bosnian history and have Islamic religious classes. The gymnasium on Spanish Square in the centre of Mostar is the only school that uses curricula for both Muslims and Croats. This school is the pride of the international community, often given as an example of the success of reintegration Mostar. It is disappointing to see though that even here still classes are separated and that Croatian and Muslim children do not have much mutual contact. Mostar also has two universities, one on the east side and one on the west side. Between the two hardly any cooperation exists. East and West Mostar are marked by division and the two function in many ways as separate cities.

Globalisation is another factor that has impact on identity in Mostar as a whole. In his book on globalisation and identity, Appadurai points to the effect of globalisation on, amongst others, BiH (Appadurai, 1999: 305-324). He substantiates that globalisation brings about insecurity in people's ideas on what their identity is. Old divisions have become less strict and maintaining a specific local identity becomes harder due to the constant influx of information from other parts of the world. According to Appadurai the insecurity about people's identity is one of the main driving forces behind the horrible violence that came to BiH in the war. Clear boundaries between groups have become more fluid as a result of globalisation. Another result of globalisation; the increase of recourses of information, causes a reverse dynamic. It is nowadays easier for a Muslim in Mostar to feel part of a global Muslim community, than it was 20 years ago. The same can be said of Catholics. Television and Internet enlarge knowledge and awareness of worldwide connections and antagonisms. The growing conflict between the Western world and the Islamic world cannot stay unnoticed in BiH and Mostar.

The presence of a large group of foreigners is another factor that impacts identity construction in Mostar as a whole. The reconstruction of BiH after the Dayton agreement attracted many international organisations. Chandler calls BiH the world's capital of interventionism (Chandler, 1999: 2). People are more and more fed up with the aid of the international community, but at the same time the city became strongly dependent on this foreign aid. Without aid Mostar would turn into an administrative chaos. Reconstruction would stop and for example public transport would probably collapse[7] The international community plays a dual role in people's lives. This relationship of dependency and contempt with the international community also impacts the way Mostarians view themselves and others.

6 Bosnian and Croatian language are very much alike. Before the war all people in BiH spoke Serbo-Croat. Since the war separate languages exist, although the differences seem in many cases artificial.

Bosnian Muslim Identity

As I have said earlier, it is difficult say anything about an ethnic group without falling into the pitfall of essentialism. One is inclined to use generalisations. An advantage of my research is that my informants are part of a group that does not seem to fit into any system of categorisation. The Bosnian Muslims form an exception in a predominantly Christian continent. The Bosnian Muslims also form an exception in the Islamic community. Religion is practised in a highly unorthodox way, especially because religion has been suppressed in the communist period. Muslims in the Middle East do not have much in common with Muslims in BiH. I did my fieldwork in an Evangelical Church. The Bosnian Muslims that are part of this church can be seen as an exception to an exceptional group, because although they see themselves as part of the Bosnian Muslim ethnic community, they themselves are Christians[8] An oversimplified categorisation is hardly possible in this case. I will first try to give a rough

7 All buses in Mostar have a Japanese flag painted on the side, under which it says that the bus is financed by the Japanese government.

8 The vocabulary is confusing in this matter. Bosnian Muslims form first of all an ethnic category and not a religious category. For most people in this group Islam is used as the main marker in

sketch of the Bosnian Muslim community of Mostar. After that I will describe the Bosnian Muslims in the Evangelical Church.

The town of Mostar has a population of about 100,000 people. Approximately half of the population consists of Bosnian Muslims. Although the Muslims of BiH can hardly be compared to Muslims in the Middle East or Turkey, there are many elements in Bosnian Muslim culture that one can trace back to the period of Ottoman occupation. The architecture of the old centre of Mostar and of the biggest part of the east bank differs from the architecture in West Mostar. The Muslim parts of town have small streets with many houses built close together. Some of the architecture has oriental elements. The most important piece of Ottoman architecture is of course the Old Bridge (Stari Most). In the small shops around the Old Bridge Turkish-like artefacts are being sold and Turkish coffee is being served in bars where people play tavla[9] In this part of town you hear people say 'alaikum'as a greeting to each other. Walking around in Mostar's old town feels a bit like walking in an open-air museum. It does not give a very accurate picture of the everyday life of Bosnian Muslims. In most parts of town one cannot tell which person is a Muslim and which is not. The only Islamic law that is strictly observed is the probation to eat pork. Only a very small proportion of the women wear a head-scarf. The secular character of most Bosnian

their ethnic identity. I use the word term Bosnian Muslim also for those people this group who have converted to Christianity.

In most literature the confusion is overcome by using the term Bosniak instead of Bosnian Muslim. This term is hardly ever used by any of my informants. Bosnian Muslims who converted to Christianity nevertheless see themselves mostly as belonging to the ethnic group of Bosnian Muslims. I have chosen to use this emic categorisation. Using the term Bosniak would oversimplify the matter. It is a mixed up reality, not only for the lay outsider, but also for many of my informants themselves.

9 A Turkish board game similar to backgammon.

Muslims has to do with the suppression of religion during the communist period. For a long period of time Muslims were not recognised as an ethnic group of their own. Croats considered them converted Croats, Serbs saw them as converted Serbs. During the Yugoslav period there were no Islamic schools.

Muslims from the cities differ in many ways from Muslims in the villages. Bringa shows that traditions play a stronger role in villages than in the cities (Bringa, 1995). A good example in her account is the fact that women change clothes when they go into town. In town they cannot wear their traditional clothes. Of course the situation has changed since Bringa did her research, but I do think that traditions are still much stronger in the villages than in towns like Mostar.

In the last 15 years interest in Islam has grown in BiH. The first cause of this development lies in the war. The war hardened the borders between ethnic groups and as I stated before, religion is one of the main markers of difference between groups in BiH. Bosnian Muslim identity is articulated through a shared interest in Islam. A second reason why Islam is taken more seriously recently stems from the global conflict between the west and the Muslim world. People are forced to take sides in this debate. A third cause of the recent revival of Islam in BiH is the financial support that comes from Islamic countries and from Islamic communities in Europe. Throughout the country big mosques are being constructed with help of foreign funds.

The Bosnian Muslims that I encountered do not have much interest in Islam. Most Bosnian Muslims in the Evangelical Church consider themselves Christians. However, in many ways they feel part of the Bosnian Muslim community. Their focus is on East Mostar and they speak Bosnian instead of Croatian[10] They go to Muslim schools, support FK Velež, (the east side football team) and are proud

10 There is not much difference between Bosnian and Croatian, but the small differences are important to people. If I want to buy bread in East Mostar I have to use a totally different word for bread then in West Mostar.

of the country of Bosnia and Herzegovina. The majority of their family and close friends are Bosnian Muslims. The only big difference is that their religious identity is Christian.

A good example is Boris; he is a middle-aged man who has been going to the Evangelical Church in Mostar for a few years. His father was an Imam in Mostar and his grandparents owned much land in the vicinity of Mostar. His parents were Partisans during the Second World War. Boris grew up in the old town of Mostar. Boris' father died when Boris was young. The Mostar he grew up in was a town where it did not matter what religious background one had. According to Boris, Mostar used to be the best city of the whole of Yugoslavia. He went to communist schools in Mostar and in Montenegro. His wife is also a Bosnian Muslim and she does not go to church. Although his father had been a religious leader, Boris did not believe in Islam. He never prayed until he became a Christian and the only reason why he regarded himself as a Bosnian Muslim was that his father told him so. He became a Christian after the war. It was his son who convinced him to come to church. During the war, he and his family lived in Mostar. They were kicked out of their house and moved in with his sister who is now also sometimes coming to church. They received help from a humanitarian organisation that was connected to the Evangelical Church. Neither Boris nor his wife had regular jobs. They lived in a small house with their two sons and two daughters and one grandson. One daughter has moved abroad where she got married to a former peace-force soldier, whom she met in Mostar. Apparently the family lived on support from this daughter and from the church. They also had a small plot of land where they grew some vegetables. Just after I left Mostar the oldest son started to look after some goats. Altogether it was just enough to get by. Costs of living are not so high. Apart from daily meals and cigarettes they did not have much expenditure. The house they lived in was only half finished. It seemed like the work on the first floor and the roof had stagnated a while ago. The daily pursuits consisted mainly of drinking Bosnian coffee and smoking. The television was always turned on very loud, although nobody was really watching. Sometimes Boris was studying some kind of textbook about Christianity.

Boris' situation is in many ways typical of most of the Bosnian Muslims that come to church. Most of them are relatively poor and came in contact with the church during the war or shortly after, mainly through humanitarian aid. It is also typical that he was not very religious before he became a Christian. I have not met any Bosnian Muslims in church that were part of a family in which Islam played a very significant role[11] It is striking that of the evangelical Bosnian Muslims only a small minority lives on the east side of Mostar. The evangelical Bosnian Muslims cannot really be considered part of the core of this ethnic group. Although they definitely consider themselves as Bosnian Muslims, they have a marginal position in this community.

Bosnian Croat Identity

In Zagreb people make fun about the Bosnian Croats in Western Herzegovina. They say that these Bosnian Croats are more Croatian than the Croats in Zagreb. I think this joke tells a lot about the way ethnic identity is being articulated by Bosnian Croats in Mostar. The part of Herzegovina west of the Neretva River has been the cradle of hard-line Croatian nationalists. The red and white chequered flag hangs from almost every lamppost. Catholicism is the most important marker of identity. Bosnian Croats are proud to be catholic and are in many ways devoted to the church. Even the smallest villages in this region have a Catholic church building. The town of Medjugorje is one of the world's largest places of pilgrimage. Every year thousands of Catholics from all over the world come to Medjugorje be-

11 Although Boris' father had been an Imam, I do not think Islam played a significant role in his life. His upbringing had been more communist than Islamic and his father died when Boris was still really young.

cause of the supposed apparitions of Maria since 1981[12] In Mostar Catholicism also plays an important role in the expression of Croatian identity. One of the highest Church towers in Europe has been built in Mostar and as I mentioned before the giant Cross on mount Hum is visible from every corner of town, even at night, when it is illuminated. Masses are being attended frequently by most Bosnian Croats. Secularisation as in Western Europe seems nearly absent in present day Herzegovina, at least among most Catholics. During my stay Pope John Paul II died. This was reason for a lot of grief in West Mostar. Faith is connected to the Croatian nation in a very direct way. On a wall in West Mostar somebody has put this clearly into words with spray-paint: od is Croatian

The architectural differences between West and East Mostar are striking. Where East Mostar has many narrow streets, the opposite is true for West Mostar. Most of the streets are much wider and there are many big apartment blocks. The commercial centre is much more developed than on the east side. Two big shopping malls have been built after the war where almost anything is for sale that one could buy in Western Europe. On the whole, the atmosphere in West Mostar is much more similar to Western Europe than it is in East Mostar.

The 50.000 Bosnian Croats in Mostar seem to be wealthier than their east side neighbours. This is visible from the cars that people drive and the clothes that people wear. Although most tourist businesses are mainly centred in the old Ottoman part of town, most of the other economical activity is to be found in West Mostar.

Bosnian Croats seem to feel related more to Croatia than to BiH. When there is a sports event the Bosnian Croats are always supporting the Croatian teams and when BiH looses a football match, Bosnian Croats celebrate this by driving around town waving Croatian flags. Most of the Bosnian Croats that I interviewed for my research were in many ways proud to be Croatian, even though their relationship with the Catholic Church was quite exceptional. Helena is an interesting example. She is a 25-year-old Bosnian Croatian woman. Helena lives in West Mostar and has a fairly good job. She was baptised in the Evangelical Church in 1996. She says about her ethnic background:

"I can't say that I'm not glad that I'm Croatian, I am for a lot of stuff…I live here on the west side and it's a lot nicer. I have a Croatian Passport, that is really a lot easier for me…I don't really hate anyone, but I am glad that I am Croatian, I don't hate Muslims, or I don't hate Serbs, I hang around with both. Half of my family is Orthodox, but I'm glad I'm Croatian."

Before Helena became part of the Evangelical Church she only went to the Catholic Church at Easter and Christmas. Joining the Evangelical Church did not really mean a break with the church or with her family. For other Bosnian Croats who are involved in the Evangelical Church this is a lot more problematic. Many of the young people that come to worship meetings on Wednesdays have never told their family about their baptism. They keep their involvement with evangelical Christians a secret, because it would cause big problems within their family. For this reason it is impossible for most of them to come to the Evangelical Church on Sunday. Sunday morning they go to the mass with their families. Breaking with the Catholic Church would cause a break with their family and it would mean a betrayal of their ethnic group. Taking this step would implicate a big risk. The majority of the Bosnian Croats I interviewed are part of families that are better of than the families of Bosnian Muslims in Church. Therefore, for Bosnian Croats there is more to loose.

In the previous section I said that most Evangelical Bosnian Muslims do not live in East Mostar. It is interesting that all Bosnian Croats that had some connection to the Evangelical Church do live in West Mostar.

12 The work of Bax (Bax: 1995) provides an extensive anthropological analysis of the developments of the catholic regime in Medjugorje.

Evangelical Identity in Mostar

So far, I have separately discussed the identity of Bosnian Muslims and Bosnian Croats. Since I did my fieldwork in the Evangelical Church, almost all my informants were in some way or another involved with the Evangelical Church in Mostar. This was for many of them of crucial importance for the way they constructed their identity. Although all of them saw themselves as part of an ethnic group that transcended the church, all of them differ from the majority of their ethnic group when it comes to religion. As I have said before, religion is the main determinant for most people in Mostar to distinguish between ethnic groups. Religious background determines the group a person belongs to. It is therefore very important for the evangelical Christians in Mostar that they belong to the evangelical Christian community. In BiH there are two main denominations of protestant churches: Baptist churches and Evangelical/Pentecostal churches. The church in Mostar that I studied is part of the denomination of Evangelical/Pentecostal churches in BiH. This denomination is connected to the Evangelical Churches in Croatia. Some of the pastors in BiH have studied at the evangelical theological seminary in Osijek in Croatia. The church in Mostar was founded by Christians from Croatia (Kelly and Sheppard, 1995). There is no Baptist church in Mostar.

It is hard to define the Evangelical Church. There are no clear boundaries that determine who is in and who is out, although it is clear that some people are definitely part of the church and some are not. However, for many individuals it is not so clear. Many people are in some way or another involved in the church. It is therefore really difficult to estimate how big this group of evangelical Christians is. The church has no official membership, and many people only come once in a while to activities organised by the church. During my fieldwork I have visited many different meetings. At all these meetings I met different groups of people. Some people come to almost every meeting, others only came to one particular kind of meeting. For example, some young people only come to the youth meetings on Sunday night, other young people only come to worship meetings on Wednesday night and some come to both. Just like any other social group the Evangelical Church has core members and members that take a less central position.

Significantly, the Evangelical Church in Mostar has two church buildings: one in East and one in West Mostar. In each of the buildings meetings are being held. I did most of my research in the Brankovac church in East Mostar, but some activities there are attended by people from both congregations. People from both East and West Mostar are attending the Brankovac church meetings.

The people that come to church activities come from a very mixed ethnical background. A normal Sunday morning church service is usually attended by Bosnian Muslims, Bosnian Croats, Kosovo Albanians, Gypsies and some people from England and the United States. On average around 30 to 40 people come to these meetings. The pastor of the church is from a mixed Serb/Croat background. On these meetings there is usually not one dominant ethnic group. On youth meetings on Sunday evening the majority of people is usually Bosnian Muslim and a relatively big group of refugees from other parts of the Balkans attend these meetings[13] The number of people that come to these meetings changes a lot. Sometimes 25 people come, sometimes only a handful show up. On Wednesday evening worship meetings the majority of attendants is Bosnian Croat. Usually about 8-10 people come to these meetings and they are all young people.

Most of the people that come to church did not have much education. Many people are without a job or have low paid jobs. Most of the young people are still in school except for some of the refugees. Many of the refugees are illiterate. Hardly any students come to church although there are two universities in Mostar. Most evangelicals in the Mostar church are people with limited opportunities.

13 There are refugee camps in the vicinity of Mostar. Most people that live in these camps have come from Kosovo and some from Macedonia.

Most men in the church are under 25 and in general men are a minority in most church activities. This is especially the case in the West Mostar church, but also in the Brankovac church, though to a lesser degree. Most young people that come to meetings do not go to the church service on Sunday morning. Most of the time only those come of whom one, or both of the parents come to church.

Another relatively big share of the make-up of the church consists of foreign aid workers. Usually about 5 to 10 people from Britain and the USA come to church services on Sunday morning. Most of these people work in Mostar as missionaries for charity organisations. The reconstruction of Mostar attracted many of these missionaries. Many of them have been in Bosnia for more than 5 years. Most of them speak some Bosnian or Croatian. Most charity organisations provide humanitarian aid and combine this with evangelising activities. The vision statement of one of these organisations, called Novi Most, says for example:'*The vision of Novi Most International is to see young people in Bosnia Herzegovina bringing hope to their country by being instruments of positive transformation... God is calling this generation of young Bosnians to be agents of positive transformation of their nation.*' [14] Sometimes groups of missionaries from England or the U.S.A. come for a short period to Mostar. Usually these groups come during the summer to work for one of the charity organisations. The presence of people from Western Europe and the U.S.A. has quite a big impact on the identity of the Evangelical Church in Mostar. In the first place the foreigners add up to the international character of the church. Somebody once said to me: '*You will never find any Bosnian culture in the Evangelical Church in Mostar*'. The way a service is organised, the songs that are sung, the way in which people pray, all are very similar to the way these things are done in a Dutch or in an American Evangelical Church. Almost all the songs are translated American worship songs. This international character of the church gives the members the idea that they are part of a trans-national network.

14 http://www.novimost.org/page4.html

Friedmann Marquardt and Vásquez discuss the importance of trans-national religious networks in an article on trans-national youth gangs and Pentecostal churches (Friedmann Marquardt and Vásquez, 2003). They show that young people from El Salvador who come from poor and powerless backgrounds find security and identity in international youth gangs. The Pentecostal churches offer an alternative trans-national network to these people. The Pentecostal religious network offers a similar kind of security and identity as the youth gangs do. In Mostar the international character of the church also provides church members with a sense of belonging to a trans-national network.

In many ways the presence of foreigners and the contacts with foreign churches pull a specific group of people towards the church. Poor people are more attracted to a group that provides some material aid than rich people. It is not surprising therefore that so many refugees have some sort of relationship with the church. People have told me that in the past this was more often the case. During and in the first few years after the war, many people came to church because of material benefits. Some people in church call these people 'rice Christians'. In the last years the church has tried to make this group of rice Christians smaller. The leaders in church have been cautious to render too much material aid. Some people were challenged in their motivations for coming to church. In this period many people stopped coming to church.

For Bosnian Muslims and Croats being baptised in the Evangelical Church is seen as a betrayal of their ethnicity. Muslims see baptism as a really big step. For some Muslim people it means breaking all the ties with the family. But the same is also the case for Bosnian Croats who join the Evangelical Church. Both Croats and Muslims are very hesitant to be baptised in the even those who have been involved with the church for a long period of time.

Apart from material benefits another factor that pulls people to the church is the idea of belonging to a group that provides a secure environment is. Those people that are not part of a network that gives them security and a place of belonging, are more easily attracted than people that already belong to such a network. Often being outside of

networks and being poor go hand in hand. The insecure situation of Mostar creates the need for closely-knit groups that create a secure environment. Most people in Mostar find this security in one of the two major ethnic groups. Religion is the most important marker of identity for both of these groups. Religious identity is therefore of great importance. Some Mostarians cannot find security in either one of these groups. There are various possible reasons why some people do not find enough protection in one the major groups. For some groups, like refugees, it seems obvious. They have a totally different ethnic background and just do not belong to one of the groups. For this reason many refugees are outsiders in Mostar. For others the causes of marginality are less obvious. Sometimes it is because they live outside of town, sometimes they don't have the right connections. For these people the Evangelical Church has a lot to offer.

The Evangelical Church provides a safe environment for people from all ethnic groups. Ethnicity does not seem to play a big role in church. In the Evangelical Church people not only find a safe group, they also benefit from the presence of many international people. This brings material benefits. It also makes people part of a larger international network. Furthermore it provides people with a conviction of hope. People that were marginalized in Mostar, now become citizens of a heavenly kingdom. This makes suffering in this world easier and gives people hope for a better future.

From my analysis one could conclude that people exclusively come to church to improve their situation. But this would not do justice to the reality that I encountered in Mostar. Many people go through difficult situations because of their choice to become part of the Evangelical Church. People from their own ethnic group see them as traitors. This is the case for both Bosnian Muslims and Bosnian Croats. Nevertheless people choose to speak out for their faith. Just after I left Mostar a Bosnian Croat girl told her mother about her baptism. She had kept it a secret for a long time. Her mother was shocked by the news. Another contradictory example is Mehmed, an old Bosnian Muslim man. During the war in Mostar he was put in a prison camp by Bosnian Croats for the simple reason that he was a Muslim. He was beaten up by Roman Catholics Christians, who wore

a picture of Jesus on their uniforms. In this prison he saw some kind of vision of Jesus. After he was released from prison he decided to become a Christian and join the Evangelical Church. This example shows that although sociological factors have a lot of impact, people do have freedom to make personal choices.

Reconciliation

Since my first encounter with evangelical Christians in BiH I have been puzzled by the fact that some people from different ethnic backgrounds seem to get along so well in this community. The first time I saw a group of evangelicals worship together in unity it fascinated me. I wanted to know if it was real or fake unity and I wanted to know where this apparent unity came from if it happened to be real. The main question of this article concerns the role of the reconciliation process in the Evangelical Church in Mostar. I now want to analyse the way in which I encountered reconciliation in the Evangelical Church in Mostar.

Much has been written about strategies of reconciliation, conflict resolution and peace building in BiH. Most scholars focus on the importance of macro-political and macro-economical factors, but my primary focus is on a grassroots level. As long as people do not reconcile on a local level, viable peace is impossible. If the conflict between normal citizens is not resolved, a repetition of the disastrous events remains an unlikely but realistic possibility.

I will first discuss the role of reconciliation in the church. This role has a lot to do with the way people deal with matters of ethnicity in church. Therefore I will also describe the role of ethnicity during church activities and outside of church matter.

Reconciliation in the Evangelical Church

The Evangelical Church in Mostar has two church buildings: One in East Mostar and one in West Mostar. In this sense the church seems to take part in the division of Mostar. Nevertheless, both churches have a very mixed group of attendants. The west side

church is attended by a slight majority of Bosnian Croats and the East side church has a slight majority of Bosnian Muslims. In my research I mainly focused on the church in East Mostar. People from both East and West Mostar both attend the services in this church. Strangely enough a rather large proportion of the people that come to the East side church lives in West Mostar.

In an interview I asked Ivan, one of the leaders of the church in Mostar, why the Evangelical Church in Mostar has two buildings. He explained to me that both churches have a different strategy of evangelism. The church in East Mostar was started in 1997 to create a place where Bosnian Muslims from east Mostar feel welcome. These Muslims are living in a homogeneous Muslim environment and might feel unwelcome in a church where a lot of Christian symbolism is used. The Christian symbol of the cross, for example is not used in this church. The church in West Mostar has a strategy of evangelism that is designed for people who live in West Mostar. That means for Bosnian Croats and for those Bosnian Muslims who live in a predominantly Christian environment and are therefore used to Christian symbolism.

This sounds like a logical explanation for the two church buildings, but it is incomprehensible with the fact that so many people from West Mostar go to the church on the East side. I believe that the idea of having two church buildings originated from this difference in strategy, but that later the churches developed in a way that does not match with this strategy. At the moment most people in church do not really seem to know why there are two buildings.

In the same interview with Ivan he clearly states that from the beginning of the church, ethnicity was supposed to play a minor role in church activities. Nationalism and ethnic pride are not very much accepted in the Evangelical Church. A person has to loose these things when he or she joins the church. About nationalism of the Bosnian Croats Ivan said:

> *"Roman Catholic background people are more connected to being Croatian and are more proud of that and while actually coming to the Evangelical Church slowly you are losing that…I would say that it's a process, you cannot change overnight and deny something that was implanted in you for such a long time. It's a process; the life of Christ living in a person and slowly those things are dying."*

It is not very surprising that ethnicity does not play a major role during church activities. Ivan compared the situation in the Evangelical Church to the situation during the communist period. He said that people have to get along in church irrespectively of their ethnic background. This is an interesting comparison. During the communist period all ethnic groups in Yugoslavia lived together with the motto 'Bratstvo i Jedinstvo' (brotherhood and unity). For decennia communism seemed able to have relative success in uniting the different ethnic groups of Yugoslavia. Of course the violent break up of Yugoslavia has made many people sceptic about the value of this supposed unity under communist rule. In the Evangelical Church avoiding suppressing issues of ethnicity creates a situation that is comparable to the situation during the communist regime.

Although ethnic groups mix in the Evangelical Church, reconciliation between ethnic groups is not part of the agenda of the church. Of course reconciliation with God and forgiveness play a role in church, but there are no activities organised with the aim of bringing ethnic groups closer together. For the church this is too much a political matter. The Evangelical Church tries to stay away from all political matters. The foremost goal of the church is to reach people with the message of Jesus Christ. This is seen as a spiritual goal. Reconciliation between ethnic groups does not have anything to do with this spiritual goal for most people in church.

The church does not play an active role in promoting reconciliation between ethnic groups in Mostar, but the church has an impact on the way church people construct their ethnic identity. In that sense the church does play a role in the reconciliation process. People that come to church have relatively much contact with people from a different ethnic background. This situation is a result from the fact that people are expected to loose part of their ethnic identity in church. During church activities Bosnian Muslims and Bosnian Croats get along without paying attention to each other's ethnic background. This is an unintended way of bringing ethnic groups closer together.

The next question is of course if this unity stretches beyond the walls of the church. Scepticism towards brotherhood and unity during communism has proved right. The years of shared ideology could not prevent the harsh conflict that broke out in 1991. In my research I have tried to find out if this unity that I encountered in church is also continued in the life of church people.

The Role of Ethnicity in the Life of Church People

There is no need for thorough research to come to the conclusion that the Evangelical Church is a place where ethnic groups mix in a way that is uncommon outside of church. There are few occasions in which Bosnian Muslims and Bosnian Croats voluntarily come together. Because of its clarity, this phenomenon was more the cause than the object of my research. In my research I have tried to find out more about what lies behind this apparent unity. An important question that I will discuss is therefore: how far do the relationships between people from different ethnic background in the church stretch? It could be possible that the apparent unity does not stretch beyond the church door. In my fieldwork I have observed people during church meetings, but also on other occasions that had not much to do with the church. I have also interviewed church people about their ideas on ethnicity.

First of all I want to describe the role of ethnicity in the activities organised by the Evangelical Church. At almost all activities that I visited, people were present from various ethnic backgrounds. Usually these people were not just Bosnian Muslims and Bosnian Croats, but also Kosovo Albanians, Gypsies and Serbs. Furthermore there often were some people from mixed ethnic background. The pastor of the Brankovac church and his wife are both from a mixed Croat/Serb background. He explained to me that some people outside the church thought that the Evangelical Church was a church for people from a mixed background.

During meetings it usually took me a while to find out people's ethnic background. It was a topic that was not spoken about much. As I said earlier ethnicity does not play a foremost role during church activities. People are in the first place evangelical Christian and not Bosnian Muslim, Bosnian Croat or Albanian. Sometimes it caused a lot of confusion when I tried to find out what a person's ethnic background was, because many people didn't know to which group others belonged. Of course sometimes people for whom ethnicity is an important issue came to church activities, but they did not have a central role during the meetings. For all those who had a leading position in the church, ethnicity played a minor role. Marco, the pastor of the East side church explained to me that for many people ethnicity still plays a big role when they just start coming to church. The longer they are evangelical Christian, the less the importance of ethnicity. Ethnicity is part of the old identity. As one becomes part of the church, the church more and more defines one's identity.

There is one church related activity that is not attended by a mixed group of people. The Wednesday night worship meetings where almost only visited by Bosnian Croats. On most occasions one or two people from a different background were present, but it was not like on most other church-related activities. There are several factors that explain this. First of all these meetings were always held in West Mostar and therefore all the people that came lived in West Mostar. Secondly, the worship group had evolved out of an evangelism project, organised several years ago by an American missionary among Bosnian Croatian children. Almost all the people that came to the worship meetings got involved with evangelical Christianity through this project. It therefore was a solid group and it was hard for outsiders to become part of that group. Perhaps non-Croats did not feel welcome because it is such a homogeneous group of Bosnian Croats. In the interviews I had with some of the young people who come to these worship meetings they all told me that they had no problems with Bosnian Muslims, but that they just did not have so much contact with them. They all live in West Mostar and go to Catholic schools. This determines the majority of their relationships. Most of them do not go to Sunday services in the Evangelical Church, be-

cause they join their families to the mass. During my research this pattern began to change. One of the young people from this group started to come to church weekly and two others started to come once in a while. Some of them also got more involved with Novi Most, an evangelical youth organisation in Mostar[15] They start to build stronger relationships with other people that are involved in the Evangelical Church and this automatically means that they also develop more relationships with people from other ethnic backgrounds.

The worship group is exceptional because it is predominantly visited by Bosnian Croats. Like I said, most activities are visited by an ethnically mixed group of people. Ethnicity does not seem to play a significant role in these meetings. People from different groups talk with each other, they pray with each other and for one another. People get along with one another in church like nothing happened in the past. The next important question is how far this apparent peaceful coexistence stretches. To get a more complete picture of people's lives, I also had to observe and be part of people's life outside of church affairs. In many ways this was a difficult task. I only spent four months in Mostar. This is not enough to participate in the lives of all church people. Outside of church activities I met only a small group of people frequently and this group consisted mainly of young people.

On the one hand it became clear to me that on the long term people build relationships in church that go beyond church matters. People become friends with other people they meet in church activities. They go for coffee with one another and help each other with practical matters. The longer a person is part of the church, the more he or she becomes part of a new network of people. More and more

15 During my stay Novi Most moved to a new location in Mostar. Before their club building had been in East Mostar. They mainly worked with Bosnian Muslims and refugees. They wanted to get more children from West Mostar involved and therefore moved to a new location close to the former frontline. They actively try to get more Bosnian Croatian children involved and more children from the West Mostar schools.

relationships are being built of mutual dependency. However, people also stay part of other social networks. I found that in many cases evangelical Christians stay attached to their ethnic group outside of church activities. They maintain strong relationships with other people in their ethnic group who are not part of the Evangelical Church.

In Mostar this is almost unavoidable due to the all-embracing division of the city. For a person who lives in West Mostar and attends a school or works in this part of town, it is very difficult to build and maintain relationships with someone who lives on the other side of town. Unintentionally everyone becomes part of the division and reproduces it. Nevertheless it is striking that also the network of evangelical Bosnian Muslims that live in the Croatian part of Mostar, predominantly consists of other Bosnian Muslims. One evening I was on a birthday party of Amela, a girl from a Bosnian Muslim family. She has lived most of her life in West Mostar and has been going to the Evangelical Church since her early childhood. On her birthday party I did not see any Bosnian Croats. Except from some British and Americans, all guests were Bosnian Muslims. Most of them had been friends for a long time and in many cases there was some kind of blood-tie. Family relationships are for many Bosnians of great importance. It is not surprising that most of the family members belong to the same ethnic group.

Generally speaking the ethnic unification is not the same outside of church affairs as it is during church activities. Outside church affairs people maintain strong relationships with people from their own ethnic group. The church does not have much impact on these relationships. However, on the long term relationships will be built in the church that have an impact on people's whole lives and also their relationships.

Some people, who have been going to church for a long time, have become part of a very diverse social network. A good example is Dijana, a Bosnian Croatian girl who comes to Sunday services in the Brankovac church. She helps out with the youth work. Her friends are mainly people from church. Almost every time I met her she was hanging out with other young people from church. In contrast to the previous example of Amela, Dijana has a group of friends from a very

diverse ethnic background. The contrasting examples of Amela and Dijana show that it is very difficult to draw general conclusions about the unifying effect of the church.

Sometimes it becomes painfully clear that ethnicity still plays an important role in people's lives, also in the lives of evangelical Christians. The following anecdote shows this. Amir is an 18 year old Bosnian Muslim. About a year ago he has been baptised in the Evangelical Church and ever since he has been very much involved in church matters. He also goes to Wednesday night worship meetings, where he is often the only Bosnian Muslim among Bosnian Croats. He loves going to these worship meetings. One day I met Amir and he looked like he had been in a fight. He told me that the previous night, when he was walking around in West Mostar, a group of Bosnian Croats had come up to him and had asked him for his name. He did not want to tell his name and then they asked for his identification card, which he did not have. Then the group started to beat him up because they knew he was a Bosnian Muslim. Amir was of course not able to defend himself against a whole group of men. Several weeks after this event Amir was still scared to go to West Mostar. A youth leader from the Evangelical Church spoke to him about how he should try to forgive the people that beat him up. As far as I know, Amir never took revenge, despite his anger, and his relationship with Bosnian Croat friends has not changed. This example shows how hard it is to avoid the conflict in Mostar. Young people grow up with the division and sooner or later it will affect them in some way. No one can completely avoid it.

Reconciliation in the Evangelical Church in Mostar, is a small part of the post-war reconciliation process in the whole of Mostar and of BiH. The situation in the Evangelical Church differs in many ways from the situation in other social groups. Much of the division along ethnic lines that characterises present-day Mostar and BiH is not present in the Evangelical Church. Integration of ethnic groups is one of the most important, but also difficult objectives of most peace building organisations. In many ways this process of integration seems to be happening in the Evangelical Church. Many organisations in Mostar attempt to create spaces where Bosnian Muslims and

Bosnian Croats can get in contact with each other. In the Evangelical Church this is already the case for several years, although it is not one of it's objectives.

In fact reconciliation does not play an active role in the church. The primary objective of the church is to spread their message of Jesus Christ and most of it's activities are focussed on this. In church people are expected to start a new life with Jesus irrespective of their ethnic background. Therefore ethnicity is not to have an important role during church activities. People are expected to loose part of their ethnic identity in the process of becoming part of the Evangelical Church. Their new identity is neither Muslim nor Croat, but evangelical.

However outside of church activities ethnicity often continues to play an important role in the life of evangelical Christians in Mostar. The division of Mostar has a lot of impact on people, their lives and their social networks. This is also the case for church people. Outside of church activities the radical change of people's lives appears often far more gradual. So although in church people from different ethnic groups seem very much integrated, outside of church matters this integration appears to be less strong.

The more a person becomes part of the Evangelical Church the more his or her social environment changes. Over time this has an effect on people's lives. At the same time there is also a change in convictions. This is mostly also a gradual process. People change their moral standards and their ideas about forgiveness in the process of becoming an evangelical Christian. This has an effect on people's ideas about ethnicity and about matters concerning reconciliation. In the Evangelical Church people are called to forgive each other. This does of course not mean that they always will, but it does influence behaviour.

Conclusion

Shortly after the celebration of erection of the statue of Bruce Lee in Mostar, the statue that was to symbolize unity was destroyed by vandals. What is left now is the empty pedestal. In many ways the

empty pedestal is a symbol in itself. It is a monument for all the fruitless efforts to unify Mostar. Rebuilding Mostar is a slow and laborious project. Some pessimists would say that reconciliation is not possible at all. One is tempted to become pessimistic when one is confronted with present-day Mostar. In this article I have discussed the role of reconciliation in the Evangelical Church in Mostar. I have tried to write about one of the small sections of society in which there is some reason for hope. In the Evangelical Church in Mostar some cautious steps towards reconciliation are being made. But this is only a very small community and there are reservations to be made about the way in which reconciliation is established in the Evangelical Church. In this final paragraph I will draw some conclusions.

Unintended Reconciliation

The unstable condition of a divided post-war city like Mostar creates a need for close-knit communities. Belonging to a group offers human security in the precarious circumstances of Mostar. People who neither adhere to the catholic nor to the Islamic faith are in a comparable marginalised position.

Almost none of the people that I studied during my fieldwork fit into the main categories in Mostar. The main reason for this is that they all belong to the Evangelical Church in some way or another. This means that they are not part of one of the main religious groups and it is religion that for most people defines their ethnic identity. Being part of the evangelical community is therefore of crucial importance for them. For those people church offers a local community, a trans-national network to belong to and material aid. When people join the church, the evangelical community defines their new identity. The result is that the Evangelical Church in Mostar consists of people from various ethnic backgrounds. It is the only religious group in Mostar that is ethnically mixed. In a town where the division between ethnic groups determines nearly everything, this is a striking phenomenon. Ethnic differences do not play an important role in the church. In fact ethnicity in general is a subject that seems to be avoided in church. When a person becomes part of the Evangelical

Church he is expected to replace some of his ethnic identity by an evangelical Christian identity. By joining the Evangelical Church one becomes a citizen of a heavenly kingdom. However, outside of church activities ethnicity does play a role in the life of evangelical Christians. People's social life is often strongly influenced by one's ethnic background.

Reconciliation is not one of the main objectives of the Evangelical Church.The first objective of the church is to reach people with its message about Jesus. Reconciliation is too much a political issue and the church does not want to be involved in political matters. The church does not have any strategies to reconcile people from different ethnic groups.However, would be a premature conclusion that the reconciliation process does not play any role in the Evangelical Church in Mostar. The intended role of reconciliation might be minimal but in the Evangelical Church reconciliation between people does take place, yet in a more unplanned way. People from different ethnic background come together, not with the objective of overcoming the division that is so present in Mostar, but in order to worship their God. This ethnic mix is possible because issues of ethnicity are intentionally avoided. A safe environment is created for people from all different ethnic groups by largely avoiding issues concerning ethnicity.

Reconciliation is a process that needs a lot of time. Building bridges across the gap between Bosnian Muslims and Bosnian Croats does not happen overnight. In Mostar much effort is put into creating places where Muslims and Croats can meet. In this way prejudices can be overcome and people can start building relationships with people from other groups. Many of these efforts are fruitless. One of the reasons for this is that it is not easy to find matters of common interest. A Bosnian Muslim can live his whole life in East Mostar and a Bosnian Croat has no need to go to East Mostar. The conflict in Mostar has created two groups that have no urgent need to interact. This makes integration a very difficult objective.

The people who come to church have common interests in going to church. They benefit from coming to church in various ways. First of all they find a strong community. Many of the people

who come to church would otherwise be marginalised. Many of them do not fit automatically in one of the main groups in Mostar. Church provides a local community and furthermore, the church is part of a trans-national network. Being part of such a community gives otherwise marginalised people a strong sense of belonging.

Secondly people benefit in material ways from being part of the church. Many of the people in church come from a poor and powerless background. By becoming part of the church they acquire a place in a strong network. Being part of a network offers people very practical opportunities. The presence of foreign aid workers in church is something church people often benefit from in a direct way.

Thirdly, in the process of becoming part of a church, people's convictions change. I defined religion as part of the total framework of systems of meaning making. When a person joins a religious group this has an effect on his personal system of meaning making. Evangelical Christianity gives people very clear goals in life and it gives people hope for a better future.

These benefits attract people from all different ethnic background. It is especially attractive for those people who are in need of a strong community, material aid or a change of convictions and these people are present in every ethnic group in Mostar. This explains the ethnic diversity in church. From this perspective it may seem like people join the church in a very calculating way. I do not think that is the case. People are often unaware of the social conditions that have an impact on the choices they make.

The integration of ethnic groups in the church is an unintended spin-off effect of the church. This integration creates good ground for reconciliation. People start to build relationships with people from different ethnic backgrounds. However this is still a slow process and the integration does not stretch far beyond church activities. Often people return to their own ethnic groups outside of church matters. Maybe this will slowly change in the future when stronger relationships are being built among church people. Maybe reconciliation should become an intentional objective for the church. So far the effect of the church on the rest of Mostar is relatively small. However

in some ways it could serve as a model for many organisations who try to reconcile people in Mostar.

Bibliography

Appadurai, A.
1999 Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization. In: Meyer, B. and Geschiere P. (eds.), *Globalization and Identity* Oxford: Blackwell, pp. 305-324.

Baumann, G.
1999 *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities* London: Routledge.

Bax, M.
1995 *Medjugorje: Religion Politics, and Violence in Rural Bosnia* Amsterdam: VU Uitgeverij.

Berger, P.L. and Luckmann, Th.
1966 *The social Construction of Reality* New York: Anchor Books.

Berger, P.L.
1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* New York: Doubleday.

Boissevain, J.
1994 Towards an Anthropology of European Communities, In: Goddard, V. A. (ed.) 1994. *The Anthropology of Europe.* Oxford: Berg, pp. 41-56.

Bose, S.
2002 *Bosnia after Dayton. Nationalist Partition and International Intervention* London: Hurst and Company.

Bringa, T. (1995).
1995 *Being Muslim the Bosnian way. Identity and Community in a Central Bosnian Village,* Princeton: Princeton University Press.
Chandler, D.
2000 *Bosnia. Faking Democracy after Dayton* London: Pluto Press.

Eriksen, T. H.
2002 *Ethnicity and Nationalism* London: Pluto Press.

Kelly, G. and Sheppard, L.
1995 *Miracle in Mostar* Oxford: Lion Publishing.

Lambek, M. (ed.)
2002 *A Reader in the Anthropology of Religion* Malden/Oxford: Blackwell Publishers.

Lifton, R. J.
1995 *The protean self: human resilience in an age of fragmentation,* York: Basic Books.

Vásquez, Manuel A. and Marie Friedmann Marquardt
2003 *Globalizing the Sacred. Religion across the Americas* London: Rutgers University Press.

Zaitchik, A.
2006 *Mostar's little dragon.* URL:http://reason.com/archives/2006/04/01/mostars-little-dragon, April 2006.

PREGLEDNI RADOVI

Dr. Jim Payton

UDK 281.96"20"
Primljeno: 25.03.2010
Prihvaćeno: 30.03.2010
Pregledni Članak

An Orthodox World View For Life In The 21 - Century

In this 21st century, with the collapse of Communist restrictions and the opportunity to live as God's faithful in freedom, you Orthodox—here in Serbia and in other Eastern European countries—have a new opportunity to influence your society with your rich heritage. One of the renowned Russian Orthodox leaders of the past recognized this Orthodox potential: Father Alexander Yelchaninov said, "There are no commonplace,... non-religious matters: The 'Christian outlook' is one whole. And within it, all matters are seen in their spiritual dimensions and significance."[1] Fr. Yelchaninov recognized that Orthodoxy's worldview includes the whole of creation, society, education, and all vocations.

Let us now consider briefly your Orthodox "Christian outlook" (to borrow Fr. Yelchaninov's designation). Orthodoxy confesses, in the words of the Nicene Creed, that God Almighty is "Maker of heaven and earth, and of all things visible and invisible." God made but is utterly different from his creation. All else came into being only by his creative activity, but nothing in that creation is on a continuum with him: God is not the "ultimate" member in a chain of being, thought, or anything else. In himself, God is and forever will remain beyond us— incomprehensible, incomparable, and ineffable. This is not so only because we are finite: it is because he is transcendent. Even our recognition of our limitations in speaking of him can only be

couched in thoughts and terms derived from our created human intellectual capacities; as St. Gregory Palamas has reminded us, God is beyond even our awareness that he is beyond us.[2]

And yet, God is nearer to his creation than we can grasp. The one who, in his essence, is utterly transcendent is, in his energies, absolutely immanent.[3] While what he created was utterly different from the Creator, that Creator nevertheless was the one in whom the entire creation "lives, moves, and has its being."[4] God did not make the creation self-sustaining: it could have no life in itself, but only in him.[5] The cosmos only had meaning, life, and future in the God who made and sustained it. This was true for all of creation; it was true also for humanity, who enjoyed a special place in the creation.

God made human beings as the only creatures who would share equally in both the realms of creation—in the words of the Nicene Creed, "the visible and the invisible"; in philosophical terminology, the material and the immaterial. Composed of body and soul, human beings participated in both realms.[6] As both St. Gregory of Nyssa and St. John of Damascus taught, while human beings were greatly privileged to be thus the only microcosm of all the rest of creation, they were even more greatly privileged to bear the image of God.[7] As God's image-bearers, human beings were placed in the Garden of Eden; they were positioned at the intersection of everything else in creation and called to work with that creation,[8] to bring out the fullness of its potential to the glory of God. Humanity was to serve as priests, offering all the wonders of creation, in its future development, to God's praise. By using the gifts God had given them as his image-bearers, humans were to manifest the greatness of God's creation by bringing to light and fruition all that God had prepared the creation to become.

Orthodoxy stresses that God made the creation dynamic. It was "very good," as God pronounced it at the end of his creative work,[9] since it was complete and harmonious. But it still had to develop, and God had built into all creation the potential with which it should develop, under the leadership of his human vice-regents. In stark contrast to ancient Greek philosophy's endorsement of the eternally static and unchanging as the ultimate good, Orthodoxy—following the teaching of St. Basil the Great and St. Maximos Confessor[10]—urges that the "ultimate good" for creation is its God-given dynamism, in which everything is always in process of change and development. In dependence on and faithful communion with God, our first parents—and their descendants, down through history—were to work in a gentle, loving, and stewardly manner with everything else in creation, bringing out all its latent possibilities, all to the glory of the Creator. This task would not be completed in only a few days or years: the God who had made all things also created time, intending it to unfold into the sweep of subsequent history. The creation should develop over time, and humanity was to lead it progressively in that development. In so doing, human beings would themselves develop, becoming more deeply committed to their God and increasingly aware of his greatness and his love toward his creation. Dependent on him—as was all of the rest of creation—humanity was to deepen its commitment to him in lives of joy, service, and love: created in the divine image, they were to acquire the divine likeness as they served and communed with God.[11] But our first parents, Adam and Eve, sought a short-cut to that likeness: heeding the suggestion of the tempter, they tried to become like God by eating the forbidden fruit.[12] In so doing, they looked to the creation rather than to the Creator for what they needed; depending thus on what had no life in itself, they fell into death, and took their descendants with them.[13] Through subsequent human history, we have been attracted by what serves our fleeting temporal existence, rather than drawing near to the One for whose fellowship we were created but whose eternal existence is beyond our comprehension. Seeking the most of our brief life, we have misused the rest of creation for our own benefit—in government, society, and the environment with little thought for its development and more for our advantage (in power, influence, or possessions).[14] The garden has become a desert, and we have filled our mouths with sand.

God promised our fallen first parents that he would send, as one of their descendants, a champion who would overcome evil.[15] Eventually, he fulfilled that promise and sent not only a human son, but the divine one.[16] God's Son, the second person of the Trinity,

took humanity unto himself in the incarnation, and "the Word became flesh."[17] The incarnation was not only a rescue operation for fallen human beings, though: it offered hope for all of creation, since in the incarnation God established a bridge between himself as Creator and his creation. In uniting humanity and deity, God—who alone has life in himself—broke the stranglehold of death on humanity; in coming as fully human, the divine Son became all that the first man was called to be—faithful to God and devoted to him through all his life; in taking upon himself the death Adam had brought into the world, Christ yielded to what had no power over him, in order to break its power over others; in his resurrection, he overcame humanity's enemies—sin, death, and the devil—to free us to live unto God in the present life.[18]

All this Orthodoxy celebrates in the gathering of the church, its liturgy, and the Eucharist. But, as the Orthodox liturgist Fr. Alexander Schmemann urges, Orthodox worship rightly understood impels the faithful to vigorous Christian action in the world.[19] St. John Chrysostom long ago spoke about this as "the liturgy after the liturgy." In Jesus Christ human beings are freed and enabled, in this life and on this earth, to live up to humanity's original calling—every day, in all they do. We are called anew to the task given our first parents: we are to give ourselves freely and fully to work in and develop all of creation—a creation now redeemed in Jesus Christ[20]—to God's glory. The resurrected Christ summons us to enter into the fullness of our humanity in this life, on this earth. The opportunities of serving him in this life are as unlimited as the vastness of creation and its manifold potential.

Much more could be said in sketching out the riches of an Orthodox worldview, but I trust that what we have considered is sufficient to indicate its broad contours. Let me now briefly suggest three implications of this worldview for life in the 21st century. Perhaps you who are Orthodox already recognize all I will say; if so, I can only beg your indulgence, since I have not found these matters discussed anywhere in the Orthodox literature available to me. If any of this strikes you as new, I claim no originality for it: I am only trying to think with

you through the implications of your worldview for life in the present day.

In the first place, from an Orthodox perspective, all that can be studied comes from God's creative activity. There is nothing—no realm of scholarship, no section of life, no function of interpersonal society—which is secular. All comes from him, depends on him—and, consequently, needs to be studied and taught as his. As we live, as we learn (whether in school or by experience), we are always encountering the divine energies: keeping him in mind is, consequently, an inescapable responsibility in faithfully learning. Even so, he remains ever transcendent. In all our labors and learning, we must honor both God's essence and his energies.

Secondly, an Orthodox approach to contemporary life would embrace the wide diversity of God's manifold creation, redeemed and restored in Christ. We examine what we now know of that creation and seek ways to develop both our knowledge and that creation further, all to God's glory. His dynamic creation has built into it all the possibilities that God intends for it, and he calls his image-bearers to develop that creation to its full potential. Responsible life before God implies not only passing on what has already been learned, but engaging in the work of ongoing explorations and reflections which will enhance what we may learn about the cosmos. Whatever advances we or others may achieve in any field of endeavor—in culture, science, medicine, technology, economics, politics, or whatever—are the exploration and elucidation of what God placed within the creation. Whatever humankind may manage to develop, we will be working with the still rich potential God built into the "all things visible and invisible" which he created. God's creation and his calling on our lives encourage us to engage in such exploration.

Thirdly, an Orthodox approach to contemporary life would encourage all the faithful to develop their potential for God's service as his image-bearers and vice-regents. The privilege of serving the resurrected Christ is not restricted to priests and monks: human beings can serve him in all legitimate occupations, in every day, and in all places. He has set us free to resume our human task of developing culture, the sciences, sport, music, business, literature, art, government,

and everything else out of what God had prepared his magnificent creation to become. Human beings now can honor Christ the Creator and Redeemer by becoming fully all he has gifted them to be—as historians or electricians, as political scientists or factory workers, as chemists or homemakers, as medical researchers or politicians, as leaders in society or as followers. Thus, from an Orthodox perspective, we can honor Christ in all areas of life.

An Orthodox worldview has the potential to invigorate and stimulate the faithful today to become all God has made them to be, taking their place in our human task of unfolding the riches of that creation to the praise of its Creator. I pray this will transpire among the Orthodox faithful here in Serbia in the 21st century. Thank you.

NOTES

1. Fr. Alexander Yelchaninov, as cited in George P. Fedotov, A Treasury of Russian Spirituality (Fadux: Btichervertriebsansalt, 1988), 256.

2. St. Gregory Palamas, The Triads, 1:3,19; 2:3,8; cf. the treatment in John Meyendorff, A Study of Gregory Palamas, 2d ed., trans. George Lawrence (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), 206-207; see also the somewhat broader treatment in his Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes (New York: Fordham University Press, 1974), 11-14.

3. The essence/energies distinction was common among the ancient Greek fathers: St. Basil the Great, St. Gregory of Nyssa, and St. Maximos Confessor all made wide use of it; during the course of the Hesychast controversy, St. Gregory Palamas had occasion to emphasize it.

4. Acts 17:28.

5. Cf the declaration of St. John the Theologian: "All things came into being through him [the Logos], and without him not one thing came into being that has come into being. In him was life (John l:3-4a).

6. This understanding of humanity is presented by St. Gregory the Theologian, Oratio 38: 11, and Oratio 45:7; St. Maximos Confessor, De variis difficilibus locis; and St. John of Damascus, The Orthodox Faith 2:12.

7. St. Gregory of Nyssa (De Opificio Hominis, 16) and St. John of Damascus (The Orthodox Faith 2:12) urged this, on the basis of Genesis 1:26-27.

8. "Then God said, 'Let us make humankind in our image, according to our likeness; and let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the air, and over the cattle, and over all the wild animals of the earth, and over every creeping thing that creeps upon the earth.' So God created humankind in his image, in the image of God he created them; male and female he created them. God blessed them and God said to them, 'Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it; and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth'" (Genesis 1:26-28).

9. "God saw everything that he had made, and indeed, it was very good" (Genesis 1:31).

10. St. Basil the Great taught this in his Hexaemeron, Homily 5; St. Maximos Confessor argued it in Adversus Thallassium, 60; cf. the discussion in John Meyendorff, Byzantine Theology (as in n. 2 above), 132-134.

11. "Then God said, 'Let us make humankind in our image, according to our likeness'" (Genesis 1:26); among the Greek fathers, image was understood as given in creation, but likeness was understood to be the goal toward which human beings were to develop.

12. "And the Lord God commanded the man, 'You may freely eat of every tree of the garden; but of the tree of the knowledge of good and evil you shall not eat, for in the day that you eat of it you shall die'".... "But the serpent said to the woman, 'You will not die: for God knows that when you eat of it your eyes will be opened and you will be like God'".... She took of its fruit and ate; and she also gave some to her husband, who was with her, and he ate" (Genesis 2:16-17; 3:4-6).

13. According to St. Cyril of Jerusalem, "The first man brought in universal death" (Catechesis 13:2); in the same vein, Anastasius of Sinai said, "We receive mortality from him [Adam]" (Questions and Answers, Ch. 43); St. Maximos Confessor agrees with these sentiments (cf. his Quaestiones ad Thalassium), as do virtually all the Greek fathers.

14. In his Byzantine Theology (as in n. 7 above), John Meyendorff summarizes the consensus of the ancient Greek fathers and subsequent Byzantine Orthodox leaders on these points, specifically citing St. Cyril of Alexandria, Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyprus, St. John Chrysostom, Theophylact of Ohrid, and St. Gregory Palamas (144-145).

15. In response to what had transpired, God declared, "I will put enmity between you [the serpent]and the woman, and between your offspring and hers; he will strike your head, and you will strike his heel" (Genesis 3:15).

16. St. Paul wrote that "When the fullness of time had come, God sent his Son, born of a woman" (Galatians 4:4).

17. John 1:14.

18. The above summarizes the views of St. Irenaeus, St. Gregory the Theologian, St. Maximos Confessor, and virtually all the ancient Greek fathers on the accomplishment of redemption by the incarnate Son of God.

19. Fr. Schmemann frequently deals with worldview issues as he treats Orthodox worship and sacraments in his For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy (Crestwood, New Jersey: St. Vladimir's Seminary Press, 1973); in this work, he repeatedly urges that Orthodox worship should drive the faithful out into the world to engage in service (e.g., cf. his argument at 21, 100, 113, 123, 134). As well, John Meyendorff has argued that nothing in Orthodoxy, rightly understood, would lead to neglect of contemporary issues and problems: cf. his Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989), 96-107.

In his Orthodox Theology: An Introduction (Crestwood, New Jersey: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), Vladimir Lossky urges, "Redemption is a wondrous reality, which extends across the entire cosmos" (114); in confirmation of this, Lossky cites the statement by St. Gregory the Theologian, "A few drops of blood make the universe whole again" (patristic source not given).

Dimitrije Popadić **UDK 22.08**

Twelve Steps In The Exegesis Of The Acts 15:22-29

The exegetical method utilized in this study is the "Twelve Steps in the Exegesis of a Paragraph," recommended by Charles Van Engen. The purpose of the exegesis of Acts 15:22-29 is to listen the text itself - in the light of both its immediate and broad biblical context and its multifaceted (historical, geographical, cultural, theological, ecclesiological and missiological) background - to interpret the text (with respect to the selected prominent commentaries) and to understand areas and principles of its implications.

1. Definition of the Passage

The Acts 15:22-29 passage is the integral part of - what I would entitled - the Jerusalem Council event: Acts 15:1-35. This is obvious, since Acts 15:1 is a typical introductory sentence - which, in this case, is opening up a new topic (controversial question related to circumcision that ruined Jewish/Gentile Christian relationship) - that followed the Acts 14:28, the typical summary statement, by which Luke has ended his report of the First Missionary Journey. Likewise, Acts 15:35 is the typical summary statement - by which Luke has wrapped it up the positive outcome of the decision of the Jerusalem Council - that is followed by Acts 15:36, the introductory sentence of the Second Missionary Journey. The Acts 15:22-29 passage immediately follows the concluding speech of James (15:13-21). By the linking word

1 See Van Engen 1998, 10.

"Then" (22) the writer begin to presents the corporate decision of the Council and the action taken by it ("chose… wrote a letter and sent…" 22, 23) and by the other "border-passage-verse," (29), the writer is "leaving" the Jerusalem Council - both, as the geographical place (verse 30 follows the events in Antioch) and as the event (the meeting of the apostles and the church) by citing the letter-conclusion of the Council. Thus, Acts 15:22-29 is the sequence of the Acts 15:1-35, but it is a passage with its own identity: it carries the contents of the conclusion of the Jerusalem Council.

2. Relationship between Acts 15:22-29 and the Luke/Acts

Acts 15:22-29 passage has to be considered in its relationship with Luke/Acts - versus Acts alone - since it is part of Luke's one -though two volumes - work. In this perspective, I can recognize this passage (with its immediate context, Acts 15:1-35) as the preparation for the new level of the cross-cultural mission. Gospel of Luke, as a whole, could be considered as a preparation for Acts (and the Acts as the preparation for the mission of the Church, which could be seen as the preparation for the Second Coming of Christ). Within the gospel of Luke, the prologue is the preparation for the teaching and the ministry of Jesus, which is, again, the preparation for His dead and resurrection, which is the preparation for His ascension. Within the Acts, the prologue is the preparation for the coming of the Spirit, which is the preparation for mission. Accordingly, the Acts 15: is the preparation for the new level of the cross cultural mission both in terms of the more explicit definition of the content of the message (the gospel is "free" from "burdens" of the Jewish culture); and in terms of the grater potential to geographically spread away from the center (Jerusalem).

3. Textual Variation

The most significant textual variation of the Acts 15:22-29 passage has to do with the phrase: και του πνικτου ("and what is strangled"); which has been omitted in Western text of the Codex Bezae (**D**) and the Harclean Syriac (apparatus), (also confirmed by Irenaeus in the second, for example, and Tertullian in the early third century). This three-prohibitions (1. things sacrificed to idols, 2. blood and 3. fornication) Apostolic Decree - understood by the Western authorities as ethical in nature - stands in contrast with the Egyptian or Alexandrian text found in the Codex Vaticanus (**B**), and its four -prohibitions (1. things sacrificed to idols, 2. blood, 3. things strangled, and 4. fornication) Apostolic Decree that is understood by its authorities as a ceremonial in nature.

4. Relationship between Acts 15:22-29 and the Related Scriptures

Simon Peter has learned a significant lessons (Lk 15:11-32 and Acts 10:1-48) which have undermined his ethnocentrism and help him to understand the non-legalistic nature of God's message of salvation. Thus, the controversial demand for the circumcision lied upon the Gentles, he (as well as James in that regard) has considered being a "yoke" (10). However, most probably because of the strict language of the Leviticus 17 and 18, particularly 17:10, 11; a special warning regarding the restriction of eating any manner of blood have needed to be enclosed with the final decision of the Jerusalem Council.

Even though the Jerusalem Council has made clear that the circumcision is not required for salvation (and Paul's writing emphases the primacy of the circumcision of the hearth), we see Paul affirming Timothy's circumcision. Robert Tannehill explains that the reason for such, apparently contradictory act, is Paul's compassion for the concern of the Jewish Christians that "as Gentiles become the majority within the church", they "might then have to choose withdrawal into isolation or 'apostasy from Moses.'" This concern is build in the Jerusalem Decree (proposed by James, a Jew), since it takes into the consideration Jewish feelings about the outward behavior of the

2 See Smith 1919.

3 Tannehill 1998, 191.

growing community of Gentles, which are now consisting the Church.

5. Geographical and Historical Setting

The Jerusalem Council took place in the Church in Jerusalem, wherever the Church have had its regular meetings. (Paul and Barnabas arrived in Jerusalem, verse 4; apostles and elders assembled for the meeting, verse 7; and the whole congregation was present, versus 12 and 22). The time of the Jerusalem Council falls in between the First and the Second Missionary Journeys, and thus it is determined by them. (Given place, I will not discuss this issue.)

6. Literal Features of the Acts 15:22-29

The words, "it seemed good to the Holy Spirit, and to us" (verse 28), by which Luke is wrapping up the decision of the Council, "emphasize the church's role as the vehicle of the Spirit," and there is no parallel for such a phrase.

Furthermore, I am impressed by the careful construction of the letter, regarding which "some critics claim that it is a literary composition by Luke himself."

7. The Major Theme of Acts 15:22-29

The Church in Jerusalem has made an authoritative decision that the Gentiles, by accepting the Gospel of Grace, are not under the submission to the Jewish law - especially to the rite of circumcision - but they should only "abstain from sacrifices offered to idols and from blood and from animals strangled and from fornication:" (verse 29). In short, the Gospel is free from the Jewish cultural features and, thus, you don't have to circumsize. The decision is an authoritative one since it is inspired by the Holy Spirit, and it is made by the "original" church established by Christ, where His apostles are the ministers and from where the gospel was spread all over.

4 Bruce 1983, 315.

5 Marshall 1983, 255.

8. The "Outline" of the Theme of Acts 15:22-29

I see the "outline" of the support of the main theme of Acts 15:22-29 as following:

- The Gospel is free from the Jewish cultural features
- The Jews that "upset your souls" (24) were not our representatives.
- We are confirming Paul and Barnabas (25, 26) [and their opinion].
- We are sending you our elders, Judah and Silas (27), to confirmed that.
- In that, we are in agreement with the Holy Spirit (28).
- The only exceptions has to do with the idols, blood and fornication (29).

9. The People Involved in Acts 15:22-29

All of the people mentioned in this passage are listed in the 22 and the 23 verse. There are two categories of the people: the senders of the letter, apostles, elders - including Judah (who is called Barsabas) and Silas, "who were leaders among the brethren" - and the whole [Jerusalem] church, together with the Paul and Barnabas (verse 22); and the recipients, "to the brethren of the Gentiles in Antioch and Syria and Cilicia." (verse 23).

10. The Main Theological Concept of Acts 15:22-29

The pneumatological, ecclesiological and missiological contribution of the passage are obvious. Pneumatological, in that reveals the direct involvement of the Holy Spirit in the Church's leadership and the decision making in general and, in particular, one which relates to the expansion of the Christian faith cross-culturally. Ecclesiological, in that discloses organization of the early Church in terms of the role of the apostles, elders and the congregation and the way of solving the church's controversies e.g. by a council. Missiological contribution of this passage is that clarifies the church's understanding of the cross-cultural characteristic of the Gospel (because it is supra-cul-

tural in nature) and enables it to carry out the Great Commission with authenticity.

11. Implications

Accordingly, Acts 15:22-29 has theological, ecclesiological and missiological implications. This passage is a lighthouse to a church at any time and any place, to know how to act when faced with the controversy. Gathered for the sake of Christ, submitted to the guidance of the Holy Spirit, with an open-minded discussion of all participants, a church would create a platform for a fulfillment of God's will. Without an active participation (or, better: leadership) of the Holy Spirit, the church would lose its God-given identity of being people of God, and it will consequently become a humane institution. Furthermore, the nature of the church would determine the nature of its mission. If authentic - e.g. Holy Spirit lead and inspired - it will be a blessing toward salvation to the recipients of the Gospel. If institutionalized, it will be a yoke that troubles peoples' souls more then it helps.

12. Conclusions in the Light of the Prominent Commentaries

Verse 22. The church in Jerusalem was well-organized, task-oriented and delegating church. They acted decisively and they made a specific decisions regarding both what they decided about the controversy and how they would convey their decision.

Verse 23. "The decision of the Council is put down in writing. This is important. The Church is a properly ordered community, an organization that uses the means and methods of human secular societies."

Verse 24. In its letter, the Council "carefully dissociated the Jerusalem church from those of their number who had made the demand contained in 15:1, since there was no authorization."

6 Kurnizgen 1966, 34.

7 Harrison 1986, 253.

Verse 25 - 27. The Council "made it abundantly clear that the men they had now agreed to choose…and send… did have their full approval and support. They would not only deliver the letter, but also confirm by word of mouth what it contained."

Verse 28. The leaders (apostles and elders) and the assembly (whole Jerusalem church) "are included in the pronoun us, while the Holy Spirit functions as the chief authority to which the church and its leaders give their agreement."

"Verse 29 lists the four provisions of the apostolic decree just as originally proposed by James (v. 20)."

REFERENCES CITED

Bruce, F.
1983 Commentary on the Book of the Acts. Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company.

Harisson, Everett F.
1986 Interpreting Acts: The Expanding Church. Grand Rapids: Academie Books Zondervan Publishing House.

Krodel, Gerhard A.
1986 Acts: Augsburg Commentary on the New Testament. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Kurnizgen, Josef
1966 The Acts of the Apostles. Vol. 1. New York: Herder and Herder.

8 Stott 1990, 251.

9 Krodel 1986, 288.

10 Polhill 1992, 335.

Marshall, I. Howard
1983 The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary. Leicester, England: Inter-Varsity Press and Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Polhill, John B.
1992 The New American Commentary: Acts. Neshville: Broadman Press.

Smith, David
1919 The Life and Letters of St. Paul. New York: Doran.

Stott, John R. W.
1990 The Spirit the Church and the World: The Message of Acts. Downers Grove: InterVarsity Press.

Tannehill, Robert
1998 The Narrative Unity of Luke-Acts A Literary Interpretation. Vol 2. Mineapolis: Fortress Press.

Van Engen, Charles
1998 "The Holy Spirit and Mission in Luke/Acts." MT 523 Course Description and Syllabus. Fuller Theological Seminary.

Rezime

U ovom članku autor predstavlja dvanaest koraka procesa egzegeze svetopisamskog teksta opisa Jerusalimskog sabora (Dela 15:22-29), i to prema uputima profesora Čarlsa Van Engena. Svrha egzegeze ovoga odlomka jeste „slušanje" samoga teksta, i to u svom užem i širem biblijskom kontekstu i u svetlu njegove višeslojne (istorijske, geografske, kulturne, teološke, eklesiološke i misiološke) pozadine, tumačenje teksta s osvrtom na odabrane priznate komentare, i identifikovanje i razumevanje određenih oblasti i principa primene ovoga teksta.

STRUČNI RADOVI

Dipl. teol. Petar Pilić
Asistent - predavač za predmete
Svetske religije;
Hrišćanska etika i dušebrižništvo
Protestantski Teološki Fakultet u Novom Sadu
Pastor Hrišćanske Baptističke Crkve u
Novom Sadu (pilicnip@nspoint.net)

UDK 234.23:616
Primljeno: 22.02.2010
Prihvaćeno: 01.03.2010
Pregledni članak

Duhovni aspekti bolesti

Biblijska perspektiva

Rezime

Pre oko dve hiljade godina Isus je prolazio sa svojim učenicima pored jednog slepca, koji je bio slep od rođenja. Isusovi učenici su znatiželjno postavili svom učitelju jedno važno pitanje: "ravi, ko je zgrešio, on, ili njegovi roditelji pa se slep rodio?" (Jovan 9:1-3). Oni su smatrali da je u pitanju bio greh. Zato su i postavili takvo pitanje. Međutim, ljudi se i danas pitaju zašto ih takav bol, patnja ili kazna snalazi. Neki pokušavaju da shvate smisao bolesti, zašto dolazi do bolesti. Kada su u pitanju uzroci bolesti, pitanja mogu biti postavljena na sledeći način: da li je neko ljudsko biće bolesno zbog posledice greha? Da li je to ljudsko biće možda bolesno zato što ga je Sotona hteo iskušati kao Jova? Ili, da li je možda ta bolest samo rezultat ljudske nemarnosti za očuvanjem sopstvenog zdravlja? Verujem da mnogi hrišćani, a i mnogi drugi, danas, žele odgovor na ovo pitanje kao i Hristovi učenici u ono vreme.

U ovom radu bih hteo prvo da kažem nešto o bolestima u svetlu starozavetnog otkrivenja. Međutim, kada govorim o duhovnim aspektima bolesti želim naglašenije govoriti o postavci Isusa i njegovih

učenika prema bolestima. Smatram da u Njegovim i njihovim postavkama leži smisao, rešenje i uteha u pogledu ljudskih bolesti kada su u pitanju duhovni aspekti bolesti. Zato, na prvom mestu o bolestima, u svetlu novozavetnog otkrivenja, želim da vidim kako se Isus postavljao u takvim slučajevima, zato što je On moj Spasitelj, Učitelj i Gospod. Zatim, želim da vidim i kako su se Njegovi učenici postavljali u sličnim situacijama, i kako bi trebali i danas.

Ključne reči: Stari zavet, Novi zavet, Isus Hristos, apostoli, bolest, greh, demoni, isceljenje.

Bolesti u svetlu starozavetnog otkrivenja

Bog je onaj koji daje zdravlje čoveku, ali takođe i pušta bolest na čoveka (Pnz. 32:39). Čovek je u Božijim rukama i niko i ništa ne može izbaviti čoveka iz njegovih ruku jer je Bog čovekov Stvoritelj. U Starom zavetu, Bog je dao čoveku jedan uslov koji će mu sigurno obezbediti zdravlje. U knjizi Izlazak u petnaestom poglavlju u dvadesetšestom stihu, Bog je rekao svom narodu: "*Ako dobro uzaslušaš glas Gospoda Boga svojega, i učiniš što je pravo u očima njegovijem, i ako prigneš uho k zapovijestima njegovijem i uščuvaš sve uredbe njegove, nijedne bolesti koju sam pustio na Misir neću pustiti na tebe; jer sam ja Gospod, lekar tvoj*". Bog se brinuo za zdravlje svog naroda ali narod je trebao da mu bude poslušan.

Bolest je u Starom zavetu bila Božija kazna za neposlušnost, pogotovo za pripadnike izabranog naroda. Neki od njih, nakon što su se pokajali,su bili isceljeni, ponovo zdravi. Bolesni ljudi su morali da se pokaju i da mole Boga za oproštenje da bi ozdravili. Pokajanje je bilo put ka ozdravljenju.

Da bismo imali što jasniju sliku o bolesti u svetlu starozavetnog otkrivenja potrebno je analizirati nekoliko starozavetnih tekstova koji govore o takvim događajima. Pronašao sam četiri teksta koja ću koristiti za ovu analizu.

1. Postanak 20 - događaj koji govori o Božijoj kazni za Avimeleka i njegovom pomilovanju. Avram je govorio za svoju ženu Saru da mu je sestra. Saznavši za Saru, Avimelek je poslao svoje sluge

da mu je dovedu za ženu. Međutim, Bog je rekao Avimeleku u snu da je učinio zlo jer je uzeo ženu koja ima muža, i da će zbog toga Avimelek poginuti. Zbog Avramovog kukavičluka, Avimelek je to učinio iz neznanja, zato mu je Bog dao uslov, koji, ako izvrši može da ozdravi i ostane živ. Trebao je da vrati Saru Avramu i da se Avram pomoli za njega jer je Avram prorok, Božiji čovek.

Bog je, u starozavetno doba, kao kaznu za greh davao bolest koja je vodila u smrt. Međutim, u ovom primeru Bog se smilovao na Avimeleka i dao mu uslov od čijeg je ispunjenja zavisio njegov, i život njegove porodice. Inače, Stari zavet nije baš poznat po milosti. U Starom zavetu je važilo pravilo: ko zgreši biće kažnjen, ko bude poslušan biće blagosloven.

Avimelek je ispunio Božiji uslov, vratio je Saru Avramu i još mu je dao mnoge darove. Avram se pomolio da Bog isceli Avimeleka i ceo njegov dom, i to se i dogodilo. Dakle iz ovog primera možemo videti da je u starozavetno doba, da bi čovek ozdravio, prvo trebao da se pokaje za učinjeni greh/grehe, a zatim da se za njega pomoli Božiji čovek ili prorok.

2. Brojevi 12 - govori o Božijoj kazni za Mariju koja je gunđala protiv Mojsija kao Božijeg proroka. Marija i Aron su gunđali protiv Mojsija jer im se nije svidelo što je uzeo ženu Madijanku. Oni su smatrali da Gospod ne govori samo preko Mojsija. Gospoda Boga je ovo gunđanje naljutilo. Gospod je pozvao Mariju, Arona i Mojsija da dođu u šator od sastanka, a zatim je Mariji i Aronu rekao da su učinili greh gunđajući protiv Mojsija kao njegovog proroka sa kojim on razgovara lice u lice.

Kada je Bog otišao iz šatora od sastanka, videlo se da se njegov gnev spustio na Mariju jer je ona bila gubava, bila je bela kao sneg. Videvši Mariju, Aron se pokajao i zamolio Mojsija da moli Boga za Marijino isceljenje. Božiji čovek, Mojsije, pomolio se za Marijino isceljenje i Bog mu je rekao da će ona biti za sedam dana zdrava i da se onda može vratiti nazad u narod.

Dakle, bolest je i u ovom slučaju bila kazna za greh, neposlušnost. Ono što je bilo potrebno da bi Marija bila isceljena je

pokajanje i molitva proroka, Božijeg čoveka, za bolesnu osobu, u ovom slučaju za Mariju.

3. Brojevi 21:5-9 - govori o tome kako se Bog smilovao na ljude koji su gunđali protiv njega i dao Mojsiju rešenje od bolesti. Izraelci su se bunili protiv Boga i Mojsija zbog toga što su ih izveli iz Misira, i zato što im se hleb ogadio. Gospod je to čuo pa je spustio svoj gnev na one koji su gunđali tako da je veliki broj ljudi pomreo od ujeda zmija. Kada su ostali videli šta se dešava, pokajali su se što su gunđali i došli su kod Mojsija moleći ga da moli Gospoda da ukloni zmije od naroda.

Mojsije se molio za to i Bog je sklonio zmije i rekao mu način na koji će ozdraviti oni koje su zmije ujele. Mojsije je napravio zmiju onakvu kakvu mu je Gospod zapovedio da napravi, i svako ko je verom pogledao u tu zmiju, bio je ozdravljen. Inače, Isus je sebe uporedio sa ovom zmijom koju je Mojsije napravio i podigao da bi je svi videli. Isus je govorio da će i on biti podignut kao i ova zmija i da će svako ko poveruje u Njega biti spašen (Jovan 3:14).

Narod Izraelski se spasao pogledom vere u zmiju koju je Mojsije napravio i podigao. Znači, bilo je bitno da se oni pokaju za svoj greh, a zatim da to kažu Božijem proroku, da bi se on pomolio za njih i njihovo ozdravljenje. U protivnom, svi oni koje su ujedale zmije, a nisu se pokajali i prihvatili Božije rešenje za ozdravljenje, bez milosti su umirali.

4. Isaija 38:1-5, 21 - govori o Jezekijinoj smrtnoj bolesti i isceljenju te bolesti jer je Bog odlučio da Jezekija poživi još petnaest godina. Kada se Jezekija smrtno razboleo došao mu je prorok Isaija i preneo mu poruku od Gospoda da će umreti. Međutim, Jezekija je bio veoma pobožan, bio je Bogu veran i celim srcem je činio ono što je bilo Bogu ugodno. Zato je Jezekija u suzama molio Gospoda da mu se smiluje i da mu da da poživi još nekoliko godina.

Gospod je čuo tu molitvu, smilovao se Jezekiji, i preko proroka Isaije mu poručio da će poživeti još petnaest godina. Isaija je rekao Jezekiji da uzme grudu suvih smokava i da stavi na mesto na kom je otok i da će tako ozdraviti. Jezekija je to poslušao i ozdravio je.

Ovaj događaj je Jezekija zapisao u svojoj knjizi (38:9-20). Iako nije jasno rečeno koji je bio uzrok Jezekijine bolesti, ipak bismo mogli pretpostaviti da su u pitanju bili gresi koje je ranije počinio jer u sedamnaestom stihu Jezekija kaže da je Gospod "bacio za leđa svoja sve grijehe moje". Moguće je da je i u ovom slučaju greh bio uzrok bolesti.

Mislim da smo analizirajući ova četiri primera dobili jasniju sliku o bolestima u svetlu starozavetnog otkrivenja. Uglavnom je bolest bila kazna za greh, posledica greha. Međutim, Bog je i u Starom zavetu imao milosti prema grešnima pa je, ukoliko su se bolesni pokajali i ukoliko se Božiji čovek molio za njih, bili ozdravljani. Ali, bolesti u svetlu novozavetnog otkrivenja nam daju još jasniju i bogatiju sliku o uzrocima i razlozima bolesti i načinima isceljenja bolesnih od strane Isusa Hrista i njegovih učenika.

Bolesti u svetlu novozavetnog otkrivenja

Novi zavet na mnogo mesta govori o bolestima i njihovim isceljenjima. Isusova služba je bila puna takvih događaja. On je došao da oslobodi sužnje, da bolesti naše nosi i nemoći naše uzme (Is. 53:4). Dakle, Sveto pismo nam indirektno govori da je najznačajnije videti kako se Isus postavljao prema bolestima, šta je radio, kako je isceljivao bolesne tj. kako je koristio svoj autoritet i svoju moć kada je isceljivao bolesne. Nadalje, značajno je videti kako su se apostoli postavljali prema bolestima, drugim rečima, videti kako su koristili Isusov autoritet i njegovu moć da bi iscelili bolesne. Smatram da ćemo tada imati jasniju sliku o bolestima u svetlu novozavetnog otkrivenja.

Isus i bolesti u evanđelju po Luki

Za Isusa Hrista je najavljeno da će isceliti mnoge kada bude došao na ovu zemlju (Is. 53). To je i radio. On je imao veliku moć i ljudi su se zaprepašćivali jer je činio pred njima čuda isceljenja i izgonio demone (Lk. 4:36). U Luki 5:17 je zapisano da je Isus lečio silom Gospodnjom. Kada je isceljivao, ta je sila izlazila iz Njega (Lk. 8:46). On je posedovao tu silu i nije imao potrebu da se poziva na neki autoritet. Isus je imao taj autoritet i narod je to primećivao.

U nastavku ću navesti trinaest neposrednih Isusovih izlečenja bolesnih, sve ću ih ukratko prokomentarisati, a tri ću detaljnije analizirati.

1. 4:38, 39 – isceljenje Petrove tašte. Isus je došao u Petrovu kuću. Petrova tašta je bila bolesna, imala je groznicu. Isus se nagnuo nad njom i zapretio groznici. Petrova tašta je ustala zdrava i posluživala ih je.

2. 5:18-20, 24, 25 – isceljenje uzetoga. Ovom bolesniku su bili potrebni ljudi koji bi ga nosili ako bi trebao negde da ode. U ovoj situaciji su mu naročito trebali ljudi koji bi ga odneli do Isusa. Pošto je bila velika gužva, njegovi prijatelji su trebali imati veliku veru u Isusa da bi raskopali krov od kuće i spustili bolesnika pred Isusa, jer je to bilo rešenje. Isus je video njihovu veru i ozdravio čoveka. Isusa je zadivila vera njegovih prijatelja.[1] Reči nisu bile izgovorene ali je sam čin bio nema molba.

Isusove prve reči u ovom događaju govore o grehu, a ne o bolesti. Autoritativno se izražavajući, Isus je rekao: *čoveče, opraštaju ti se gresi*. Manson smatra da "ono što je taj događaj u prvom redu trebao istaknuti jeste upravo činjenica da Isusov autoritet u području vere počinje opraštanjem greha".[2] Iako su tu bili prisutni fariseji, Isus se nije osvrtao na njih iako je znao da su oni tu da bi ga uhvatili u pogrešci. Isus je rekao ono što je moralo da se uradi, trebalo je prvo oprostiti grehe. On to nije namerno uradio da bi se prepirao sa farisejima, već je to uradio da bi paralisani čovek mogao da bude isceljen.

Kod ovog bolesnika uzrok bolesti je na prvom mestu bio greh, ali to ne implicira da je greh uzrok svačije bolesti, odnosno da su svi bolesni kažnjeni jer su počili mnogo greha.[3] Možda neki smatraju da

1 Vidi: Galvin: 1999: str. 23.

2 Moris: 1983: str. 115.

3 Vidi: Carson: 1994: str. 989.

greh obavezno donosi neku bolest. Mislim da je to moguće ali to ne mora da bude pravilo (Vidi Lk. 13:1-5).

3. 6:6-10 – isceljenje čoveka sa suvom rukom. Dok je Isus jedne subote učio u sinagogi zapazio je čoveka sa suvom desnom rukom. Zbog toga što je znao misli fariseja i književnika, pozvao je čoveka sa bolesnom rukom da stane na sredinu sinagoge. Nakon jednog Isusovog pitanja, na koje nije bilo odgovora, Isus je rečju iscelio suvu ruku tom čoveku rekavši: "pruži svoju ruku".

4. 7:1-10 – isceljenje kapetanovog sluge. Kapetan rimske vojske je, verujući da Isus može isceliti njegovog slugu, pozvao Isusa da to učini, ali mu je, ujedno, poručio da on nije dostojan da Isus uđe u njegovu kuću niti da on sam dođe pred njega. Kapetan je poručio da je dovoljna samo jedn Isusova reč i njegov će sluga biti zdrav. Tako je i bilo. Isus je bio zadivljen kapetanovom verom.

5. 8:2-3 – Isus je isceljivao i nespomenute u Evanđeljima. Ovaj tekst govori o Isusovim sledbenicama koje je Isus izlečio od zlih duhova i bolesti. Među njima su bile Marija Magdalena, Jovana, Susana i mnoge druge koje ne spominju Evanđelja.

6. 8:43-48 – isceljenje krvotočive žene. Odeljak Lk. 8:43-48 nam govori o isceljenju krvotočive žene. Ona je doživljavala mnoge neugodnosti jer su je smatrali nečistom zbog krvarenja (Lev. 15:25). Luka nam ovde ne kaže, kao što to evanđelista Marko kaže, da se ona mnogo namučila dok se lečila kod lekara jer je to za Luku koji je i sam bio lekar bilo sasvim normalno da je ta žena tako prolazila.[4] Luka se usredsređuje na samo isceljenje.

Nekada bolesnici idu kod lekara i potroše svoje imanje da bi bili izlečeni ali ne vredi. Ljudima ne preostaje ništa drugo nego da pogledom vere gledaju na Onog koji je Lekar nad lekarima, na Isusa. Ovo ne znači da ljudi ne trebaju ići kod lekara. Ova žena je išla kod

4 Vidi: Moris: 1983: str. 160.

lekara ali nije vredelo, posle svih neuspeha ona je došla do Isusa. Dakle, isti slučaj može biti sa nekima od nas. Ova žena koja nije mogla, zbog zakona (Lev. 15:27), prići Isusu otvoreno, prišla mu je u veri želeći tajno da se dotakne Njega i bude isceljena.[5] Naravno, vera joj je pomogla i bila je isceljena.

Isus je želeo da ta žena da svedočanstvo pred svima. Nije hteo da to ostane samo između njih. Želeo je da se ova žena predstavi i da joj da na znanje da njegova odeća nema nikakvo magično dejstvo, već da je njena vera u Njega ta koja ju je iscelila, *"kćeri, vera tvoja spasla te je; idi s mirom"*.[6]

7. 9:38-42 – isceljenje mladića koji ima padavicu. Isus je silazio sa gore preobraženja i naišao na čoveka koji ga je zamolio da mu isceli sina. Dečak je imao padavicu jer ga je nečisti duh bacao na zemlju. Dok su dečaka dovodili Isusu demon je bacio dečaka na zemlju i počeo da ga trza. Isus je isterao nečistog duha i na taj način izlečio dečaka.

8. 11:14 – izgoni demona i nemi progovara. U ovom stihu se govori o još jednom primeru Isusove sile i autoriteta. Isus je isterao demona iz nemog čoveka i čovek je progovorio. Ovaj događaj je narod zadivio a zavidne posmatrače odveo u drugi ekstrem.

9. 13:10-13 – isceljena žena koja je 18 godina pogrbljena je moj treći detaljniji primer koji koristim u ovoj analizi. Religiozne vođe su smatrale da je isceljenje lekarski posao, a bavljenje takvim poslom na šabat je bilo zabranjeno. Zato, starešina sinagoge nije mogao da vidi dalje od propisane norme i da u ozdravljenju zgrčene žene ugleda Isusovu samilost.[7]

Ništa ne upućuje na pretpostavku da je ta žena verovala u Isusa. Ona je bila *Avramova kćer* ali je njena bolest bila zla, Sotona ju

5 Vidi: Carson: 1994: str. 995.

6 Vidi: Galvin: 1999: str. 35.

7 Vidi: Galvin: 1999: str. 52.

je svezao. Ova bolest je bila prouzrokovana demonom koji ju je držao zgrčenom.[8] Isus je ženu proglasio isceljenom, položio je svoje ruke na nju i ona se odmah ispravila. Prilikom isterivanja demona, uzročnika bolesti, Isus uglavnom nije polagao ruke na bolesnike. "Možda Luka želi reći da je u tom trenutku ona već od tog duha (11) bila oslobođena (12), te da je Isus samo dovršio isceljenje".[9]

10. 14:1-4 – isceljenje čoveka koji ima vodenu bolest. Isus je jedne subote bio gost u kući farisejskog starešine. U toj kući je bio čovek koji je patio od vodene bolesti. Isus ga je izlečio dohvatom nakon neodgovorenog pitanja: "da li se sme subotom lečiti?"

11. 17:12-14 – isceljenje deset gubavaca. Na putu između Samarije i Galileje, Isusa je srelo deset gubavaca koji su izdaleka podigli glas molbe da se on smiluje na njih. Isus im je dao reč da će biti očišćeni na putu do sveštenika kojima su trebali da se pokažu. Jedan od njih je video da je izlečen, slavio je Boga i vratio se da zahvali Isusu.

12. 18:35-43 – isceljenje jerihonskog slepca. Na putu za Jerihon Isus je prolazio pored jednog slepca. Slepac je, čuvši da Isus prolazi, povikao iz sveg glasa da se Isus smiluje nad njim. Kada su ga doveli do Isusa, slepac je zatražio da Isus učini da on progleda. Isus se smilovao nad njim i rečju ga izlečio, komentarišući da ga je spasla njegova vera.

13. 22:50, 51 – isceljenje uva prvosveštenikovog sluge. Kada su prvosveštenikove sluge došle po Isusa da bi ga priveli, videvši šta se dešava, Petar je napao prvosveštenikovog slugu i odsekao mu je desno uvo. Isus se smilovao na slugu, prišao mu, i dotaknuo njegovo uvo. Iscelio je slugino uvo bez da ga je sluga to zamolilo.

U ovih trinaest primera mogli smo videti Isusa i Njegovu postavku prema duhovnim aspektima bolesti. Mislim da su ovi primeri dovoljno poučni da bismo ovo shvatili: Isus je Lekar nad

8 Vidi: Carson: 1994: str. 1003.

9 Moris: 1983: str. 229.

lekarima. Nekada samo isceljuje, nekada oprašta grehe pa isceljuje, nekada izgoni demone i isceljuje. Međutim, u svim ovim primerima vidimo da je potrebna vera u Isusa Hrista, verovati u Njegovu moć isceljivanja. Takođe, treba da verujemo da Isus očekuje da mi idemo kod lekara koji će nas izlečiti od bolesti koje nisu izazvane od strane nečistih sila već zbog naše nemarnosti oko očuvanja zdravlja, starosti ili nemoći tela.

Isus je dao autoritet svojim učenicima da u Njegovo ime čine još veća čuda od onih koja je i On sam činio dok je živeo na zemlji (Lk. 10:17-19; Jvn. 14:12-14). Zato, kada govorimo o bolestima u svetlu novozavetnog otkrivenja ne smemo izostaviti apostole (učenike Hristove) i njihove postavke prema bolestima.

Apostoli i bolesti

U ovom delu rada bih hteo da kažem nešto o tome kako su se apostoli postavljali prema bolestima i šta su činili po pitanju toga jer Isus je rekao učenicima: "*Zaista, zaista, kažem vam, ko veruje u mene činiće dela koja ja činim, i veća od ovih, jer ja idem k Ocu; i što god zaištete u moje ime, to ću učiniti, da se proslavi Otac u Sinu. Ako me što zamolite u moje ime, ja ću učiniti*" (Jovan 14:12-14, naglasak je moj). Ovo je velika istina, Isus je otišao Ocu i od onda pa do danas Hristovi sledbenici, verujući u Njegovo ime, mogu zatražiti od Oca, u Isusovo ime, da se dogode i čuda. Najverodostojnije i najjače dokaze o ovoj Isusovoj izjavi možemo naći u knjizi Dela apostolskih. Stoga, ovde se želim osvrnuti na šest događaja apostolskih izlečenja bolesnih opisanih u ovoj knjizi, četiri ću analizirati a dva ću samo prokomentarisati:

1. 3:1-16 – isceljenje hromog od rođenja. Apostol Petar i Jovan glavne su ličnosti ovog događaja, iako je u njemu Isus Nazarećanin ipak najvažniji učesnik. Petrovo "pogledaj u nas" pojačava napetost, a Luka tako uokviravajući ozdravljenje uspeva izazvati najsnažniji utisak kod čitatelja. Kada je prizvano Isusovo ime da isceli bolest,

onda je moćno Isusovo ime počelo delovati, Njegovo *ime* koje ne samo što oprašta (Dela 2:38), nego i ozdravlja.[10]
"*U ime Isusa iz Nazareta*" znači "autoritetom Isusa Hrista". Apostoli nisu isceljivali svojom sopstvenom silom, već silom Duha Svetog.[11]
"Hrišćani imaju nešto mnogo bolje što mogu da podele. To je upravo ono što je Petar imao (i dao) - posvećenje koje dolazi kroz veru *u ime*, ili autoritet, *Isusa Hrista*"[12]

Odgovor koji je dao apostol Petar u Delima 4:8-10 je jednak odgovoru koji je dao u Delima 4:16. Koristeći Isusovo ime, Petar je dao do znanja, i rečima i delom, ko mu je dao autoritet i moć da isceljuje, …"i vera – do koje dolazimo njegovim posredstvom – dala mu je potpuno zdravlje pred svima vama".

2. 5:12-16 – Isus je kroz apostole lečio bolesnike. U ovom odeljku se govori o mnogim čudima koja su se zbivala preko apostolskih ruku. Čuda što su ovde navedena nadilaze ona kojima su nas do sad obavestila Dela apostolska. Ovde se prisećamo masovnih ozdravljenja koja je Isus pre činio.[13] Ljudi koji bi prošli pored Petrove senke ili ako je ona padala na bolesnike, bili su isceljeni, i to ne Petrovom senkom, već Božijom silom koja je delovala kroz Petra. Ova čuda su očitovala silu Mesije koji je bio razapet i vaskrsnut iz mrtvih i koji je i u ovakvim trenucima bio sa učenicima.[14]

Zapravo, ovde vidimo da se ispunila molitva apostola iz Dela 4:29-30. Događala su se čuda, propovedala reč, stekli su poštovanje, sila Božija se kroz njih pokazivala u mnogim znacima i čudima.[15]

---

10 Vidi: Lee Ash: 1986: str. 54.

11 Vidi: Verman: 2000: str. 11.

12 Carson: 1994: str. 1073.

13 Vidi: Lee Ash: 1986: str. 75.

14 Vidi: Verman: 2000: str. 15.

15 Vidi: Carson: 1994: str. 1075.

3. 9:8-18 – Pavle je progledao nakon nekog vremena. Kada se apostol Pavle prvi put sreo sa vaskrslim Hristom na putu za Damask privremeno je ostao slep. Jedan učenik po imenu Ananija, dolazi do Pavla nakon nekoliko dana i polaže ruke na njega da u ime Isusa progleda i ispuni se Duhom.

4. 14:8-10 – isceljenje hromog od rođenja kroz Pavla. Pavle je zapazio hromog čoveka kako pomno prati njegov govor i kako ima veru u spasenje. Sa nekog rastojanja mu je snažnim glasom rekao da ustane. Verovatno je Pavle to učinio u Isusovo ime da hromi prohoda iako to u tekstu nije jasno spomenuto.

5. 19:11, 12 – Bog čini velika isceljenja i čuda kroz Pavla. Ovaj odeljak nam govori o istom slučaju kao i sa Petrom u 5:12-16, samo je Bog sada činio čuda kroz Pavla. Ove reči sadrže opis nesvakidašnjih hrišćanskih čudesa. Čuda su imala značajnu ulogu u Isusovom delovanju (Dl. 2:22 i 10:38). Brojna čuda u Novom zavetu su zavisila, baš kao i ovde, o upotrebi nekog predmeta i dodira (Lk. 4:40; 5:13; 6:19; 8:54; 13:13; 22:51; Jvn. 9:6,7; Dl. 5:12, 15; 9:12; 14:3). Budući da je Pavle bio posrednik u izvršenju Božijih čuda, bilo je logično da ta odeća nema snagu dok ne dotakne apostolovo telo.[16]

Drugo, ova čuda su se odigrala u mestu u kojem je bilo mnogo crne magije i okultizma. Ljudi su pokušavali uz pomoć nekih magijskih formula da pokušaju da čine čuda. U takvom mestu je Bog pokazao svoju silu kroz Pavla činivši neobična čuda. Luka je ovo zapisao namerno jer je smatrao da ova čuda nisu "obična". Međutim, nas ne treba da iznenadi to da Bog može da isceljuje, već nas u ovom slučaju pomalo iznenađuje Lukin izveštaj o načinu isceljenja koji ne nalazimo ni u evanđeljima, kod čuda koja je Isus činio[17] ("..dela koja ja činim, i veća od ovih…").

16 Vidi: Lee Ash: 1986: str. 221.

17 Vidi: Carson: 1994: str. 1096.

6. 28:7-9 – Pavle se moli za Pubijevog oca i on biva isceljen kao i mnogi drugi bolesnici na Malti. Pavle je nastavio da služi drugima, čak i u položaju brodolomnika u okovima. Samo na ovom putovanju, snažno je uzdrmao živote kapetana, glavnog zvaničnika Malte, kao i mnoge druge. [18]

Otac ovog malteškog vladara je bio bolestan, imao je groznicu i srdobolju. Pavlova molitva i polaganje ruku izlečili su ga. Ne znamo da li Luka ovde implicira egzorcizam. Ne znamo jer se ne spominju zli duhovi kod slučaja ove bolesti. Ovo ozdravljenje je privuklo mnoge da dođu kod Pavla iz istog razloga, i oni su ozdravljali. Neki pisci komentrara misle da ih je izlečio lekar Luka koji je bio sa Pavlom.1[19]9

Međutim, ozdravljenje je došlo kroz molitvu i polaganje Pavlovih ruku na bolesnika. Možemo pretpostaviti da su Pavle i drugi hrišćani propovedali dobru vest i imali nekoliko uspeha, iako tekst ne govori o tome, govori se samo da su bili počašćeni na mnoge načine. Bog je sve ovo vodio i učinio da Pavle i ostali sa broda budu dobro snabdeveni za put do Rima.[20]

Implikacije

Kada su bolesti u pitanju, danas ćemo prvenstveno pomisliti na lekare i tražićemo njihovo mišljenje, dijagnoze i terapije. Ovim istraživanjem želim da ukažem da, sem fizičkih, postoje i duhovni aspetki bolesti, za koje čak smatram da su prioritetniji, ako posmatramo kompletno ljudsko biće. Svrhu bolesti nalazim u duhovnoj oblasti i zato smatram da nije dovoljno samo se fokusirati i lečiti fizičke aspekte bolesti. Zbog toga, važno mi je da napomenem da, ukoliko vidimo jasan duhovni uzrok bolesti, onda treba da, samo ili prvenstveno, bolest bude tretirana na duhovni način, treba se moliti za isceljenje da Bog ozdravi tu osobu.

18 Vidi: Verman: 2000: str. 81.

19 Vidi: Lee Ash: 1986: str. 293.

20 Vidi: Carson: 1994: str. 1106.

Dakle, ovde su u pitanju duhovni aspekti bolesti. Zaista trebam odgovore na ovakva pitanja i verujem da se odgovor razlikuje od slučaja do slučaja. Zato, izbegavam ovde da generalizujem ili da iznosim neke zaključke koji bi u ovoj oblasti doveli do neke vrste isključivosti, pa čak i duhovnog fanatizma. Kada su u pitanju duhovni aspekti bolesti, možemo se zapitati sledeće: da li su demoni uzrok bolesti? Novi zavet navodi mnoge primere gde su demoni uzročnici bolesti. Isus je iz dečaka isterao demona padavice (Mt. 17:14-21; Mk. 9:14-29, 33; Lk. 9:37-43). Isterivao je demone iz slepih i nemih (Mt. 9:32-34; 12:22; Lk. 11:14-15) i iz onih poremećena uma (Mt. 8:28-34; Mk. 5:1-20; Lk. 8:26-39). Demoni mogu biti uzrok bolesti, ali ne smemo misliti da je u svakom slučaju slepoće, padavice ili drugih bolesti uzrok delovanje demona. Isceljivanje bolesti i izgon demona nije uvek jedno te isto (Mk. 1:34; Mt. 8:16; Lk. 7:21; Dl. 5:16; 8:7).[21] Slažem se sa Andersonom, "ne tvrdim da je svaki duhovni problem rezultat direktne demonske aktivnosti. Ali možeš biti u ropstvu jer si previdio ili zanijekao realnost demonskih sila koje su na djelu u današnjem svijetu".[22]

Kada su u pitanju duševne bolesti, "nemojte pobrkati duševni poremećaj s demonom. Previše revnih, neizobraženih ljudi napravilo je više štete nego dobra prepoznavajući demone ondje gdje ih nije bilo".[23] Pogrešna dijagnoza opsednutosti demonima može imati katastrofalne posledice na nekoga ko je duševno ili emocionalno bolestan pa to može uzrokovati snažan osećaj krivice i osećaj da ih je Bog odbacio. Ovo se može izbeći ako se osoba uputi na odgovarajuće psihijatrijsko lečenje.

Kada dr Peter H. Davids govori u knjizi "*Wrestiling with dark angels*"o bolestima s duhovnih aspekata, on ustanovljava tri uzroka bolesti: greh, Bog i demonske sile.

Greh je uzrok bolesti. U I Kor. 11:30, Pavle objašnjava da neki u Korintu su slabi i bolesni zato što je njihov greh bio to što nisu

21 Vidi: Oropeza: 2001: str. 68, 69.

22 Anderson:2002: str.13.

23 Oropeza citira Basil Jackson: Oropeza: 2001: str. 115.

uvažavali jedinstvo u Telu kao Gospodnju večeru. Gresi neopraštanja i nepomirenja, vračarstva i idolopoklonstva, lakomstva, gresi neverja poput odbacivanja milostivoga Boga ili ravnodušnosti, i još neki mogu se direktno putem Duha Svetoga dovesti u vezu kod nekih osoba koje su zgrešile i obolele.

Bog je uzrok bolesti. Ako je greh uzrok bolesti, da li je Bog ikada uzrok bolesti? U Starom zavetu jeste (II Kr. 15:5) a i u Novom zavetu: Irod Agripa (Dl. 12:20-23), Varisus (Dl. 13:6-12), Korinćani (I Kor. 11). Međutim, ne bih se sasvim složio sa dr Davidson u vezi toga da je Bog uzrok bolesti. Smatram da Bog dozvoljava bolest zbog određenog cilja. Verujem, kao u slučaju Jova da je Bog dozvolio Satani da iskuša Jova i na taj način. Mada, kao što je i dr Davidson naveo neke svetopisamske primere, smatram da Bog ponekad interveniše i na taj način. Međutim, uzeo bih to kao izuzetke ali ne i kao pravilo.

Demonske sile su uzrok bolesti. U Novom zavetu su demoske sile više u vezi sa bolestima nego što je Bog. U I Kor. 5:5, Pavle zapoveda crkvama da odbace sramne grešnike koje će Satana uzeti za "propast tela". Luka 13:10-17 govori o ženi koja je zgrčena oko 18 godina od "duha bolesti".[24]

Dimitrije Kalezić smatra da je ljudsko biće inficirano grehom i da je greh najčešći uzrok bolesti (nečiste sile ni ne spominje). On smatra da do isceljenja od takve bolesti se dolazi ako je čovekova ličnost okrenuta "Bogu radi unutrašnje ili mistične saradnje – to je uslov za zdravlje, i samo zdravlje".[25]

Istina je da je ljusko biće zbog pada u greh postalo podložno mnogim vrstama bolesti. Ljudsko telo koje je Bog savršeno stvorio nakon pada u greh ne funkcioniše onako kako ga je Bog načinio da funkcioniše. Zato nam je od velike pomoći klasična medicina koja u današnje vreme čini skoro čuda. Ljudska istraživanja o raznim bolestima i o njihovom lečenju su dostigla visok nivo, i to je Božiji dar. Zato smatram da je potrebno otići kod lekara i posavetovati se sa

24 Vidi: Wagner: 1990: str. 218-221.

25 Milašinović: 1995: str. 121-124.

njima kada smo bolesni. Drugim rečima, trebamo koristititi i taj Božiji dar. S druge strane, nemojmo uvek smatrati da je u pitanju neki demon jer je vrlo lako moguće da je u pitanju samo neka telesna bolest koju će lekari rešiti bez ikakve muke. Između ostalog, bolest može biti samo prosto oboljenje nečega.

Što se tiče bele magije, smatram da je ona od đavola iako se pokazuje kao pozitivna, "dobronamerna". Bela magija pokušava da otkloni bolest jer ne može da izleči čoveka. Ukoliko Bog i klasična medicina, kao Božiji dar, ne izleče čoveka, smatram da tu nema nikakve druge šanse da se čovek izleči na ispravan način. Inače, ako je neko bolestan i ne može da ozdravi treba da zna da je duša važnija od tela i da treba da se mnogo više fokusira na spasenje svoje duše kroz veru u Isusa Hrista.

Zaključio bih da ne bi bilo mudro da pokušamo da gradimo bilo kakvu generalizaciju o bolestima na osnovu izabranih svetopisamskih odlomaka, da pravimo neki univerzalni duhovni recept. Trebamo molitvom prići Bogu i tražiti vodstvo Svetoga Duha da nam razjasni i da silu da rešimo određenu situaciju kada je bolest u pitanju.

Kada razmišljam o duhovnim aspektima bolesti mislim samo na jedno rešenje: vera u Isusa Hrista, kao moćnog Isceljitelja. Slažem se sa dr Jovanom N. Strikovićem, "kriza savremene civilizacije prepoznaje se, pre svega, kroz krizu verovanja. Religiozna osećanja, kao imanentna potreba i *spiritus movens* naše egzistencije jesu tvrđava na koje su kidisale sile nečastive, sile i one druge, koje u svojoj alebiciji hoće da nas usreće, odnosno unesreće". [26]
Sveto pismo nam kaže šta da činimo kada su u pitanju bolesti:

"Boluje li ko među vama? Neka dozove crkvene starešine, pa neka se pomole nad njim i pomažu ga uljem u ime Gospodnje. I molitva vere spašće bolesnika, i Gospod će ga podići; ako je i učinio grehe, biće mu oprošteno. Ispovedajte, dakle, jedan drugome grehe i molite se Bogu

26 Milašinović: 1995: Unutrašnja stranica na poleđinskoj korici knjige.

jedan za drugoga, da budete isceljeni. Mnogo može delotvorna molitva pravednika." (Jak. 5:14-16 naglasci su moji!).

Ovo je po mom mišljenju prvi korak kada su u pitanju bolesti. Ovi stihovi nam govore kako da najpravilnije postupimo da ne bismo napravili katastrofalne greške. Molitva vere, ispovedanje greha, posrednička delotvorna molitva pravednika i isceljivanje u ime Gospodnje (u ime Isusa Hrista), su za mene prvi i ključni postupci pri ozdravljenju ili isceljenju bolesnika.

Zato trebamo znati da "smisao našeg života i življenja nije u onom smislu koji će odrediti neko drugi već u egzistenciji vere, kojom se označava vrhunska strast kao vera. Zaista, ništa se ne može razumeti, prihvatiti, voleti, usvojiti bez prisustva vere. Ne može se ni opstati ni ostati bez njenog udela!"[27] Vera je ključ.

CITIRANA DELA

Anderson T. Neil
2002 *On lomi okove*. Daruvar, Hrvatska: Logos Daruvar.

Carson D. A. ur.
1994 *New bible commentary*. Downers Grove, Illinois: IVP.

Galvin C. Džejms
1999 *Luka: celokupan biblijski tekst sa beleškama za proučavanje*. Novi Sad: Međunarodno biblijsko društvo SR Jugoslavije.

Lee Ash Antony
1986 *Djela apostolska: tumačenje Djela apostolskih*. Novi Sad: DOBRA VEST.

27 Isto.

Milašinović Jasmina
1995 *Religija i duševni život čoveka*. Beograd: ZAVOD ZA BOLESTI ZAVISNOSTI I PARTENON M.A.M.

Moris Leon
1983 *Luka: tumačenje Evanđelja po Luki*. Novi Sad: DOBRA VEST. Novi zavet: prevod dr Emilijana M. Čarnića. IZDANJE BIBLIJSKOG DRUŠTVA BEOGRAD.

Oropeza B. Javier.
2000 *O anđelima, demonima i duhovnom ratovanju: 99 pitanja i odgovora*. Zagreb, Hrvatska: STEPress.

Verman R. David
2001 *Dela apostolska: celokupan biblijski tekst sa beleškama za proučavanje*. Novi Sad: Međunarodno biblijsko društvo SR Jugoslavije.

Wagner C. Peter
1990 *Wrestling with dark angels*. Ventura, Kalifornija, U.S.A.: Regal Books.