

УДК 274.5-1 Лутер М.
271.2-1

Оригинални научни рад

Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Димензије вере у православној и лутеранској теологији

Abstract: У овом тексту, аутор разматра теолошку поруку реформације, усредсређујући се посебно на њену фундаменталну тврдњу о превасходности *вере* у хришћанском постојању. Принцип *sola fide*, који је успоставио један од Лутерових теолошких и духовних аксиома, носи важност која превазилази полемички контекст у коме се сам историјски појавио. Аутор предлаже да се принципу *sola fide* не приступа из угла тога шта он негира (тј. као супротности спасењу кроз дела и заслугу), већ као позитивном становишту које по себи носи егзистенцијални значај.

Key words: вера, индивидуа, личност, М. Лутер, васкрсење, Црква.

Увод

Реформација се појавила као један догађај унутар историје западног хришћанства. Источне Цркве су у то време биле преокупирани сопственим проблемима, будући да су покушавале да преживе у околностима спољашњих притисака, које су вршиле нехришћанске секуларне силе и да обезбеде своје унутрашње јединство и верност сопственом предању. Према виђењу православних тог времена, реформација је била искључиво западна ствар, за коју је, услед ограничености комуникације тог времена и доступних информација, постојало само ограничено интересовање. Тако, када је Меланхтон, 1559, шаљући писмо са примерком Аугсбуршког исповедања вере у преводу на грчки, покушао да обавести васељенског патријарха Јоасафа II о учењу реформатора, није добио одговор. Тек ће касније, током првог патријарховања Јеремије II (1572–1579), а на иницијативу Тибингенског теолошког факултета, доћи до покретања кореспонденције између протестантских и православних богослова, али је читавом овом послу било суђено да постане део конфесионалних конфронтација које су присиљавале православне да утврде сопствени конфесионални идентитет *vis-à-vis* протестантизма и римокатоличанства. Истовремено, мисионарска упаљеност којом су те западне конфесије покушавале да однесу победу над православнима, на крају је изазвала искључивост и одбрамбени став

потоњих у односу према оним првима, став који још увек преживљава у неким конзервативним православним круговима.

У оваквом, полемичком и апологетском контексту, у којем је свака страна покушавала да пронађе разлоге и аргументе против оне друге, за православне је било природно тешко да увиде и кажу било шта позитивно по питању реформације. Данас, за оне који барем желе да ослободе историју од смртоносног утамничења у прошлости и да је отворе за садашњост и за будућност, није само могуће, већ је и природно и императив је приступити реформацији у много позитивнијем духу. Реформација је била покрет и покушај да се чује и одговори на Реч и вољу Божју, и као таква, она носи поруку која још увек захтева нашу пажњу и теолошку евалуацију.

У овом тексту, покушаћу да осмотрим теолошку поруку реформације, усредсређујући се посебно на ону фундаменталну тврдњу: *истакнутости (prominence) вере* у хришћанском постојању. Принцип *sola fide*, који је успоставио један од Лутерових теолошких и духовних аксиома, носи важност која превазилази полемички контекст у коме се сам историјски појавио. Принципу *sola fide* се не сме приступати из угла тога шта он негира (тј. као супротности спасењу кроз дела и заслугу), већ као позитивном становишту које по себи носи егзистенцијални значај. *Fides* није *jegan* аспект хришћанског постојања, уз или насупрот још неком другом — *fides* јесте само хришћанско постојање: не вера *и* дела, нити вера без дела, већ дела *унушар* вере. И сам Лутер се бринуо да појасни да он у истицању приоритета вере не искључује дела, већ да жели да говори „о добрим делима вере“ (*Von den guten Werken*, 1520). Исто тако, није вера *и/или* разум (традиционална схема средњовековне теологије), већ разум *унушар* вере. Термин *sola* не имплицира одбацивање и искључивост, већ указује на одлучујући фактор без кога сви остали фактори губе своје значење — или, да кажемо позитивно, унутар и само унутар кога они стичу своје значење. Ово је изазов принципа *sola fide* који превазилази историјску ситуацију шеснаестог века и захтева ерминевику која реформацији може дати егзистенцијални значај и за наше време.

Лутер је био западни теолог, и мада се он побунио против схоластицизма, он није могао да не буде условљен њима у свом начину мишљења. Једно од хипотетичких питања које овде пада на памет је: како би реформација изгледала да су Запад и Исток остали уједињени, као што су били у првом миленијуму? Ово питање добија на круцијалном значају у нашем екуменском контексту. Суштина екуменизма је у вољности и напору да се поново открије католичански етос којим се Исток и Запад могу обратити један к другом у покушају да се јеванђеље учини релевантним у нашем времену. Као православцац, не могу помоћи стављању Лутерове теологије у светлост мог предања. Овде посебно намеравам да покренем питање како би Лутеров принцип *sola fide* изгледао када бисмо га ставили у светлост

одређених идеја грчке патристике, које се тичу есхатологије, антропологије и еклисиологије, те какве философске импликације могу проистацати отуда. На овај начин, надам се да ћу понудити неке сугестије за ерминевтику реформације у егзистенцијално релевантној теологији.

1. Вера као слобода: онтолошка димензија вере

„Може ли Бог да доведе до тога да буде да оно што је било није било. На пример, ако би било сигурно установљено да је нека девица оскврњена, зар није немогуће да она опет постане неупрљана? Ово је, свакако, тачно ако се тиче природе и у том случају стајао би суд да то није могуће... Наиме, не могу се супротности сложити у једном и истом предмету. Даље, овако нешто ће бити исправно окарактерисано као немогуће ако се ово, још, повеже са немоћи природе. Ипак, далеко да се ово може применити на величанство божанства. Наиме, онај који је дао природи њен почетак лако може, ако он то жели, и нужност природе уклонити. Јер, онај који влада над свим створеним стварима не стоји под законима Творца, и онај који је створио природу окреће природни поредак сходно сопственој творачкој вољи.“

Ове провокативне речи Петра Дамијана нас уводе у подручје вере као онтолошке категорије (уп. Zizioulas, 2012). Вера се најчешће схвата у психолошким оквирима. Да би се указало на њено значење, по правилу се позива на осећај „поверења“. Такав приступ вери олакшава заобилажење тешког проблема који је обележио западну теологију — посебно од њеног сусрета са грчком философијом — може ли се вера помирити са разумом? Може ли вера противречити фундаменталним законима природе, тиме и разуму?

Античка грчка философија је, посебно од Аристотелове расправе о идеји знања, заробила човеков ум логичком контрадикцијом: све док нешто јесте, не може да није; све док тврдимо, не можемо истовремено порицати.

„Немогуће је да исто истом и сходно истоме истовремено припада и не припада.“ (Аристотел, *Меташфизика*, 1005б, 19 (Г–4))

Реалност је дата тако да мора бити нужно препозната и прихваћена да би била спозната.

Од када се сусрела са јелинском философијом, хришћанска теологија је била присиљена да се рве са проблемом односа вере и разума. Овај проблем је постао посебно акутан од Светог Августина и током читавог периода Средњег века. Познате фразе, „*fides quaerens intellectum*“ и „*credo ut intelligam*“, које су биле база рефлексива Светог Анселма, указују да схватање (разум) не може бити разведено од вере: што више верујеш, то више желиш да то *йокажеш*, или да убедиш себе (и друге) у то, обраћајући се разуму.

Крајње детаљно бављење историјом теме односа вере према разуму превазилази наш циљ у овом тексту. Довољно је да поменемо позицију Светог Томе Аквинског о правима разума у стварима вере, а која је изражена у следећим речима:

„Из божанске omnipotencije је искључено само оно што противречи разуму или суштини бића, тј. оно што у исто време јесте и није нешто; и оно што је слично ономе да није било нешто што је било“.

Божје свемогућство стаје на прагу реалности, онога што већ јесте. Бог не може опозвати радњу коју је већ учинио, неће противречити стремљењима природе коју је он слободно створио:

„Управо зато што је Бог, он не може деловати ирационално и контрадикторно себи.“

„Да нешто што је било није требало да буде — са контрадикцијама које имплицира — није предмет божанске моћи.“

Чак и Дунс Скотус, острашћени бранилац божанске omnipotencije, не може да оде толико далеко да порекне принцип не-противречности:

„Јасно је да треба држати да је Богу могућа свака ствар, осим онога што је очигледно немогуће *ex terminis*, или самоочигледно дедукованих немогућности или противречности“.

Управо у контекст ове позадине борбе да се вера помири са разумом и да се прва начини прихватљивом овоме другом, треба сместити и просуђивати и Лутерово инсистирање на *sola fide*. Лутер није био философ у смислу рационалне философије и отворено је одбацивао, не само Аквинског, већ и самог Аристотела. Његово *sola fide*, као и *tenebrae fidei, ubi nec lex, nec ratio lucei* („тама вере, где не сијају ни закон, ни разум“), чини се, имплицира отворено одбацивање целокупне философске мисли. Избегавао је спекулацију, и његово инсистирање на искључивости вере, суштински је било порицање идеје спасења кроз дела. Они аргументи које је изводио били су утемељени искључиво на Писму (*sola scriptura*), а не на разуму. Ипак, ово инсистирање *sola fide* може повлачити за собом и философију или водити к њој — вероватно супротно Лутеровим намерама. „Реформаторово“ *sola fide* је од таквог философског значаја, те ћу га прокоментарисати у следећим редовима, износећи, истовремено, и разлоге због којих ово теолошко начело није довело до превазилажења дихотомије вере и разума у Лутеровој теологији.

Философски значај начела *sola fide* је у ономе што оно уводи у *онтологију*. За грчку философију биће је било *gaitociti*. Целокупно резонување произраста из рекогниције онога што већ јесте — било да је то општа идеја у платоничарском начину мишљења, било да је то конкретна реалност коју схватамо нашим чулима, како би то Аристотел преферирао. Из ове базичне претпоставке, следећу одређена онтолошка начела. Један је да људска мисао не може опозвати или поништити оно што већ јесте — оно што претходи нашим мислима и све оно што чинимо или говоримо, мора кореспондирати ономе што већ јесте. Ово води апсолутно онтолошком суверенитету *факта*: ништа од онога што је учињено, не може бити опозвано или поништено.

Друго начело које проистиче из ове класичне онтологије је начело не-противречности, на које смо се већ осврнули. Оно што већ јесте (чињеница) не може бити негирано (контрадиктовано својом опозицијом). Ово је логичка последица претходног начела: пошто не можемо да опозовемо или поништиме чињеницу, не можемо јој противречити њеном опозитарношћу.

Оба ова онтолошка начела, као што смо видели, била су усвојена од средњовековног схоластицизма. Чак ни свемогући Бог није могао опозвати прошлост или противречити ономе што већ јесте. Аквинасово усвајање аристотелизма и примена бића на идеју Бога, довели су онтологију дотле да самог Бога обавезе нужношћу „факта“, те да га учини неспособним да опозове било шта што јесте, а тиме и да противречи бићу. Истовремено, као резултат, човеков разум је постао породљен реалношћу, приморавајући интелект да се прилагођава ономе што већ јесте: *adequatio rei et intellectus*.

Управо је ово био тип онтологије који је имплицитно био нападнут начелом *sola fide*. Не намеравајући да философира, Лутер је уздрмао темеље грче и схоластичке онтологије, пишући у свом коментару на *Посланицу Галатима*:

„Бог је послао свога јединороднога Сина у свет и навалио је на њега све грехове свих људи, говорећи: *Буди Петар — њај одрицаишељ; буди Павле — њај јонишељ, дојохулник и насилник; Давид — њрељубочинац; онај ѡрешиник који је ѡјео јадуку у рају; онај раздојник на крсту —* укратко: *Ти буди човек који је ѡчинио ѡрехе свих људи*“.

Могу ли греси прошлости бити опозвани? Може ли оно што се већ догодило („чињеница“) престати да постоји? Лутер није оперисао онтолошким категоријама, но, ипак је испровоцирао у нашим умовима онтолошко питање. Наравно, није он отворено говорио о *анихилацији* прошлих реалности (грехова). Будући условљен западном (средњовековном) традицијом супституције, више је желео да *ѡреноси* прошлост (на Христа), него да је анихилизује. Ипак, и само померање прошлости путем супституције је скандал за грчку философију, јер то имплицира њену анихилацију у контексту партикуларног субјекта. Већ ово је велики корак у правом смеру.

Ово је права смер зато што води онтологију у њену еманципацију од ропства нужности, према *слободи*. Грчка онтологија је заробила човеково биће прошлосту, фактицитетом, судбином. Прихватајући и примењујући ову онтологију на теологију, средњовековни схоластицизам је проширио ово ропство и на самога Бога. Истичући дожанску благодат као тотално неусловљену реалност, Лутер је у Божје биће увео слободу у апсолутном смислу. Овај пут је већ био утадан од стране Светог Августина, у његовој борби против Пелагија, али је у међувремену био заборављен услед утицаја грчке мисли на хришћанску теологију. Бог је морао бити ослобођен од робовања ономе већ постојећем, фактицитету — ово ослобођење Лутер

није у толикој мери применио на Божје биће, нити на биће као такво, колико на Божје *деловање*, посебно по питању греха и опраштања греха.

Лутеру је познат по својој сензитивности за идеју слободе. Потписао се као *Eleutherius* како би ову сензитивност учинио што видљивијом. Његови ставови о слободи, онако како их је изложио у свом *De servo arbitrio*, остављају утисак да је Лутер више заинтересован за слободу *Boīa*, него са човечју слободу. Остављајући по страни дискутабилна питања о томе да ли је Лутер допуштао било какву егзистенцију човечје слободе, или ју је, у ствари, жртвовао за слободу Божју, морамо приметити повезаност *sola fide* са једним другим начелом: *sola gratia*. *Sola fide* и *sola gratia* су две стране исте медаље. Оба указују на слободу од датога, од „чињенице“. Благодат у свом павловском значењу, које Лутер преузима, указује на слободу као на ослобођење од факта греха, ослобођење које Лутер примењује и на Бога и на људско биће. Фактицитет греха не обавезује Божју благодат која га може опозвати, док је људско биће слободно од облигације да плати за грех. Оно што је учињено, тако, бива опозвано, и оно што се догодило бива непостојеће.

Ово можемо назвати онтолошким скандалом благодати, што је друга форма скандала вере. И мада подразумева одређену форму онтологије, ово се не дотиче непосредно проблема односа вере према разуму, који је вековима доминирао хришћанском теологијом. Лутеру његова преокупираност слободом од греха (више него слободом од реалности као такве) није дозволила да изрази решење проблема односа вере и разума. Овај задатак ће подузети лутерански теолог каснијег времена, С. Кјеркегор. Зидајући на Лутеровом *sola fide*, овај философ је из тога извукао консеквенце по питању разума, предлажући идеју *ајсурга* као једину алтернативу разуму. Отприлике у исто време, православни мислилац Фјодор Достојевски, будући страствено забринут због претње коју је разум представљао за слободу, скоро читаво своје дело посвећује овој теми. Бавећи се вером и разумом, реномирани протестантски теолози, попут Карла Барта, ослањаће се на Кјеркегорову логику парадокса. Иако се начело *sola fide* показало као плодно тло за философију, „или–или“ релација између вере и разума остала је доминантна. Вера *унушар* разума је и даље један отворени изазов за теологију и философију.

2. Вера као обећање: есхатолошка димензија вере

Лутерова преокупираност проблемом греха, одвела га је дотле да стави нагласак на крст као пресудну и — у неком смислу — коначну тачку у спасењу. У *ройсџиву воље*, Лутер говори о три светлости које илуминирају човекову егзистенцију: светлост природе, где су разум и здрав разум довољни да реше мноштво питања свакодневног живота; светлост благодати, којом откривење у Писму даје човечанству оно знање о Богу које би

друкчије било недостижно; и светлост славе, која припада будућности, када ће питања која Писмо оставља без одговора пронаћи своје одговоре. Према Лутеру, друга је та од ове три светлости за којом морамо трагати. Управо у *теологији крста* налазимо све оно што је Бог желео да знамо. Трагање за теологијом славе, производње покушај да познамо Бога онако како он јесте по себи, а помоћу спекулације или мистичног искуства — оба ова Лутер одбацује, пошто је Бог открио себе само у Христу и његовом крсту.

Из овога је јасно да се Лутер фундаментално разликује од источног предања, које веома много говори о виђењу Бога „онако како он јесте“, чак и о виђењу дожанске светлости, коју је прилично истицала исихастичка традиција. Испоставља се да је појам *обожења*, онако како је развијен на Истоку, некомпатибилан са Лутеровим учењем.

Међутим, ово није једина потешкоћа, коју за есхатологију представља претходно Лутерово становиште. Веровање да је спасење завршено са крстом, оставља нас зачуђеним пред питањем значаја *васкрсења* за наше спасење. Овај проблем је двојак:

а) Да ли је за Лутера проблем превазилажења смрти једнако озбиљан колико и проблем праштања грехова?

б) Зар поглед да је све што нам је потребно за наше спасење завршено на крсту не оријентише нашу егзистенцију више ка прошлости, него будућности?

Оба ова питања се тичу начина на који разумемо веру.

У контексту првог питања, Лутерово становиште, чини се, подразумева да је наша вера у Богу који нас спасава од греха, као нашег највећег проблема. Постоје у Лутеровом антрополошком учењу индикације о томе да он разматра *душу* као довољну за установљење човековог идентитета, а самим тим, и у есхатолошком учењу о преживљавању, суду, итд, наших *душа*. Ово се може пратити натраг до Светог Августина који је, чини се, говорио о Будућем царству као о месту насељеном душама, што се чини супротним учењу Светог Иринеја и грчких отаца. Чини се да је у Лутеровом учењу било те дихотомије „спољашњег“ и „унутрашњег“ човека, која је била заснована на познатом павловском разликовању, а које овај реформатор схвата на следећи начин:

„Сваки хришћанин има дуплу природу — духовну и телесну. *Што се тиче душе*, он је духовни, нови, унутрашњи човек. Што се тиче плоти и крви, он је телесни, стари и спољашњи човек“.

Може ли ово значити да обнова тела кроз васкрсење, за Лутера није толико важна за спасење, колико је то сам крст? Остављам да на ово одговоре они који боље познају Лутера од мене.

У контексту другог питања, тј, погледа да све оно што је потребно за наше спасење треба пронаћи у крсту — не оријентише ли ово нашу веру

више према прошлости, него према будућности? Питање које је овде у фокусу, круцијално је за дефинисање вере — у чему се састоји вера?

Најексплицитнија дефиниција вере која се може наћи у Библији долази из *Посланице Јеврејима*. У првом стиху једанаесте главе, вера је дефинисана као:

„основа свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“.

У продужетку тог поглавља, аутор наведене посланице упућује на ликове из Старог завета који вером прихватаху Божја обећања која је требало да се остваре у будућности. Изврстан пример је Аврам, који је следујући Божјем позиву, предузео путовање у непознато („не знајући куда иде“), у место које ће му бити показано у будућности. Вера има есхатолошку оријентацију. Вера је гледање напред — а не назад, попут Лотове жене. Вера која је оријентисана према будућности, развијена је од стране Светог Максима Исповедника у седмом веку, у оквиру разрађене теологије позива људском бићу, позива који је Адам одбио да испуни, уносећи, у суштини, пад у домен вере.

Да ли ће оријентисаност вере према будућности престати Христовим доласком? Да ли је обећање испуњено, те смо, уместо да гледамо напред, сада позвани да гледамо натраг, у остварене и завршене догађаје? Ово питање престаје да буде реторичко, уколико узмемо у обзир оно што се заправо догодило хришћанској теологији у наше време. Вера је добила смисао нашег прихватања истина („доктрина“) које су формулисане у прошлости, или прошлих догађаја — као што је у Евхаристији Тајна вечера схваћена као анамнеза прошлости, што је изазвало жустре расправе током реформације. Есхатолошка оријентација је сведена на судбину индивидуе после смрти, а ишчекивање Другог доласка Христовог и васкрсења тела постало је тако слабо, да је скоро ишчезло из вере верујућих (*faith of the believers*).

Чини се да је идеја да је крст свршетак и највиша тачка Божјег спаситељског дела библијска, посебно ако читамо посланице Светог Павла, али пажљиво истраживање библијских доказа показује да је у вери првих хришћанских заједница преовлађујуће било прихватање *киријме* о васкрсењу. Несумњиво је да је крст био у срцу апостолске *киријме*, али крст је био праћен и условљен васкрсењем. Јеванђеље садржи ново обећање на које је вера позвана да одговори, тј. да ће Христос поново доћи да нас васкрсне из мртвих. Уништење смрти, у хришћанској вери је, у најмању руку, једнако важно колико и праштање грехова. Стављање акцента скоро искључиво на крст, лишава веру њене есхатолошке оријентације и чини је питањем прихватања догађаја из прошлости, *факта* који је проверљив на основу наших чула. Дефиниција вере која је, пак, дата у Јевр 11, 1, као да упућује у другом смеру.

Лутеров крстоцентрични приступ начелу *sola fide*, као да ограничава делокруг вере на судбину човечанства. Наравно да је истина да само људи имају веру, али предмет и садржај вере не могу бити лимитирани на интересе човечанства. Христос није дошао да би спасао само људско биће, већ читаву творевину кроз човечанство.

„И сама твар ће се ослободити од робовања пропадљивости на слободу славе деце Божје“ (Рим 8, 21).

Ово је васкрсењем гарантовано и тиче се *δουλεύει* — τὰ ἔσχατα. Вера окреће човечанство његовој *космичкој* судбини — видимо да ова идеја недостаје код Лутера.

3. Вера као заједница: еклисиолошка димензија вере

Прихватање начела *sola fide*, за Лутера не значи да искључујемо љубав: „Хришћанин је онај који практикује веру и љубав“

Љубав је, овде, еквивалент „делима љубави“, и у том смислу, она мора бити схваћена као нешто што није паралелно вери, или независно од ње, већ као нешто што потиче из вере, као постојеће *унуџар* вере.

Лутер је био оптуживан за акутни индивидуализам, од стране неких, чак, и као неко ко је увео индивидуализам у хришћанску теологију и живот. Разлог је управо његово инсистирање на *sola fide* — у доношењу одлуке вере, човек је апсолутно сам пред Богом. Када Лутер жели да објасни шта је индивидуа, он то чини истичући да када умреш, ти си тај који је умро, и нико други не може учинити то уместо тебе. Индивидуа је пред Богом свучена од свих друштвених атрибута, апстрахована је — као личност која умире, апстрахована је из свих својих друштвених односа.

Вера је *одлука*, избор између Бога и онога што Бог није, и само индивидуа може донети одлуке. Концепт вере је проширио до њених крајњих философских консеквенци — несумњиво под лутеранским утицајем — Кјеркегор, који је егзистенцију објаснио у оквирима „или–или“ изборā који воде у ћорсокаке, парадоксе и апсурде за рационалност и етику. Аврам, отац вере, представљен је у *Сйраху и йрейейу* као *par excellence* индивидуа, која не говори о својој одлуци да жртвује Исака, чак ни својим најближим рођацима, управо зато што акт вере не може бити заједнички и дељен са другима, да не би запао под категорију општег, која је неизбежна у свим језицима и у комуникацији. Аврам одлучује и делује сам — то захтева вера.

Иза Лутеровог индивидуализма стоји антропологија мислећег субјекта, чији нас траг води све до Светог Августина. Овај велики мислилац је први у историји хришћанске теологије који пише *Исјовестии*, којима се он окреће себи, у дубине своје душе и обраћа се Богу самоиспитивањем и интроспекцијом. Лутер, августинијанац у свом формирању, слично оперише са антропологијом „унутрашњег човека“, кога он идентификује са

људском *душом*, у којој лоцира одлуку вере. Душа је најиндивидуалнија карактеристика људског бића, будући да је нико други не може потражити и, што је још важније, будући да преживљава смрт, „душа живи исто и без тела“ и на будућем суду ће испоставити рачун пред Богом за човеков земаљски живот. Као што је истакао проф. Деликонстантис, управо у светлости разликовања „спољашњег“ (тела) и „унутрашњег“ (душе) човека, постаје нам разумљива и Лутерова идеја људске слободе: људско биће је саздано као слободно речју Бога који се обраћа унутрашњем човеку, тј. његовој души. Индивидуализам и психоцентризам Лутерове антропологије објашњавају зашто је за њега вера у одлуци на коју је свако појединачно позван да је сам донесе пред лицем Бога.

Све ово нас одводи до разматрања једног већег проблема о коме сам на другим местима покушавао да дискутујем (у *Биће као заједница*), тј: да ли је појам индивидуе исто што и појам *личности*? Чини се да Лутер сматра да јесте. У једној од референци на овај термин, Лутер повезује личност са вером, називајући личност резултатом вере:

„Fides... facit personam.“

Услед тога што је, као што со већ приметили, вера одлука коју можемо донети само у изолованом ставу пред Богом, у Лутеровој мисли личност и индивидуа су идентичне реалности. Ово поистовећивање та два термина би било природно за западног теолога, будући да је постало уобичајено на Западу још од времена Боецијеве дефиниције личности као:

„individua substantia naturae rationalis“.

Али, колико је год за оце попут Светог Августина (наравно, и за Кападокијце) термин *личности* био *релациона* категорија, што би искључивало било какву изолацију у човековој егзистенцији, чини се да за Лутера личност то није, барем што се тиче вере.

Стога, проблем који нам Лутер оставља по питању вере јесте у томе како да сместимо веру у схватање личности као релационе категорије, што у коначном исходу подразумева питање како да веру учинио интегралним делом *еклисиологије*. Лутер се у свом учењу опширно бави Црквом, те би било непоштено потценити или одбацити његову употребу идеје *communio* у његовој еклисиологији. Његова еклисиологија је прилично означена пневматологијом, и он заузима позицију против изолације када пише да је „Дух онај који спасава од изолације и води до заједнице и *διακονία*-е са другима“. Како је могуће ову еклисиологију заједнице помирити са индивидуалистичким приступом вери који смо претходно изложили?

Нисам сигуран да могу одговорити на ово питање, пошто нисам ни специјалиста за Лутера. У покушају да повежем Лутера са својим предањем, могу устврдити једино да нико од нас не постоји, нити може постојати изолован од других, да вера по себи може само релационо оперисати. Вера

не *прейхоуи* заједници, већ се дешава унутар заједнице. Вера је дар Духа кроз Цркву. „Верујем“, можемо рећи само као саставни део оног: „Верујемо“ (оригинална форма крштењских симбола вере је подразумевала прво лице множине). Било који чин вере који истовремено не укључује и заједницу, није изворна хришћанска вера. Исповедајући Христа, истовремено исповедамо и Цркву.

Проблем или потешкоћа је, вероватно, у следећем: може ли Христос бити тако блиско (онтолошки) уједињен са Црквом да без ње буде и незамислив? Плашимо се да се реформација, било због тога што се морала борити са претераним еклесиоцентризмом Рима и кориговати га, било због тога што је наследила из схоластицизма приоритет христологије у односу на пнеуматологију (уп. *Filioque*), удаљила у оштро разликовање вере у Христа (која би била индивидуална) од припадања Цркви у Духу (које би било персонално–релационо) (уп. Ζηζιούλας, 2014).

Закључак

Покушао сам да скромно — услед мог ограниченог познавања ове теме — понудим нека своја лична запажања о значају Лутеровог начела *sola fide* и његовог доприноса сусрету реформаторске теологије са мојом традицијом — онако како је ја разумем — у контексту вере. Лутерово начело *sola fide* има пуно значајних импликација за теологију и хришћанско постојање. Уколико ово начело ишчупамо из полемичког и апологетског контекста у коме се појавило историјски, оно ће покренути питања која настављају да буду релевантна и за наше време, не само за оквир екуменских дискусија, већ и за наш егзистенцијални приступ јеванђељу.

Лутер је овим начелом ослободио Бога из ропства разуму и фактицизету, у које је Бог заробљен нашом здраворазумском рационалношћу, чиме је уздигао слободу до њеног апсолутног и безусловног карактера. Не само да Бог може да чини ствари, већ може да их и опозива — посебно факте људских грехова, тако што их преноси на свога Сина и уништава их на крсту. Стога, вера у Бога подразумева веру у распетога Христа.

Ова екстремна ставроцентричност, на коју смо се освртали, покреће питања важности васкрсења — како Христовог, тако и нашег у Есхатону — за нашу веру и за дожанску икономију у целини. Вера као обећање, као још једна идеја реформације, није имала за циљ да заустави прихватање крста и има значај само као откривење онога што се збило на Голготи. Есхатолошки значај вере као оријентације према будућности која ће додати још нешто ново, другачије и важно, посебно кроз уништење смрти и кроз васкрсење тела, важан је за наше постојање у мери у којој то подразумева отпуштање грехова.

Конaчно, приметили смо да је еклисиолошка димензија вере важна дудући да човек не може бити схваћен као личност одвојено од односа, које он/она гради. Вера у Христа и верa у Духа који је заједница морају бити симултани акт.

Литература

Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Садорносѿи*, 6, 1–14.

Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Садорносѿи*, 8, 43–52.

John Zizioulas

Academy of Athens, Athens

Dimensions of Faith in the Orthodox and Lutheran Theology

In this text, the author considers the theological message of the Reformation, with special focus on one of its fundamental claims: the prominence of faith in Christian existence. The principal *sola fide*, which has constituted one of Luther's main theological and spiritual axioms, carries the importance that transcends the polemical context in which it historically appeared. The author suggests the principal *sola fide* must not be approached from the angle of what it denies (as an opposition to salvation through works and merit), but as positive statement which carries in itself existential significance.

Key words: faith, individual, person, M. Luther, Church.

Датум пријема чланка: 28. 6. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.

