Митрополит Пергамски Јован Зизиулас

ЕСХАТОЛОГИЈА И ДРУШТВО*

Тема есхатологије постала је средишња тема теологије нашег времена. То је карактеристика хришћанске теологије од почетка 20. века. Око 1900. године немачки теолог библиста Јохан Вајс објавио је револуционарно дело *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (нарочито друго издање). По њему, суштина Христове проповеди, а самим тим и хришћанства, не налази се у етичком учењу, како су то сматрали либерални протестантски теолози последњег века (Harnack, Sabatier и други), већ у објави доласка Царства Божијег. Као што је то Вајс приметио, Христос и први хришћани ишчекивали су скори долазак последњих дана и Царства Божијег, и то је обележило сву њихову веру и однос према свету. Апостол Павле, на шта је посебно указао Алберт Швајцер две деценије касније, био је заокупљен истим ишчекивањем, како на нивоу свог мишљења тако и своје мисионарске делатности: он је саветовао хришћанима да се, ако могу, не жене, због тога што се време које претходи Парусији (= другом доласку Христовом), да тако кажемо, „згуснуло“, а он је журио да доврши свој мисионарски рад у познатом свету свог времена, како би Јеванђеље било донето свима пре доласка Господа. Беседу на гори која, према либералним теолозима пре Вајса, садржи морална начела помоћу којих човечанство може остварити прогресивни преображај историје у Царство, не треба више сматрати законом понашања већ описом новог света који ће Царство Божије остварити. Суштина хришћанства не налази се у трагању за моралним вредностима као водичем у историјском постојању, већ у очекивању новог „еона“, доласка Царства, које неће доћи „на видљив начин“, већ изненада, „као лопов ноћу“.

Изгледа да та есхатолошка оријентација доминира Црквом Новога завета бар у првим временима. Егзегете попут C. H. Dodda инсистирају на ономе што називају „реализованом есхатологијом“, што за њих значи да је, према учењу Христовом, Царство већ дошло у његовој личности, док дру-

* Изворник: "Eschatologie et societe", *Irenikon*, 3-4/2000. — *Прев. са француског јеромонах Максим Васиљевић.*

ги, попут Оскара Кулмана, обазривије говоре о „већ и не још“, омогућујући тако оријентацији према будућности да има значајну улогу у животу првих хришћана. Скоро нико више после J. Вајса није сумњао у то да се есхатологија, односно очекивање Царства, налази у самом средишту Јеванђеља. Хришћанство, верно својим јеврејским коренима, од почетка је окренуто будућности, и размишља, дакле, на есхатолошки начин. У то не треба сумњати када је реч о првим апостолским заједницама.

Међутим, како је време пролазило, а Црква се морала помирити са одгађањем Парусије, ствари су се промениле, и управо су промене које су се догодиле у том периоду оно што нас овде директно занима. Као и у многим другим случајевима, оно што се догодило током прва четири века пресудно је обележило наше Цркве. Други одлучујући период отпочиње раздвајањем Рима и Цариграда у 11. веку и све самосталнијим, ако не и супротстављеним и полемичким, развојем Истока и Запада. Тај развој је озбиљно утицао на есхатологију и нашу садашњу ситуацију није могуће разумети без одређеног познавања историјског контекста.

I. *Историјски контекст*

С обзиром на то да се Црква постепено мирила са одгађањем Парусије, било је неминовно да своје напоре усредсреди на прилагођавање историји и утицај који је на њу могла имати. То је нужно изазвало одређене промене у схватању есхатологије у Цркви. Врло схематски, могу се разликовати следећи правци тумачења.

1. Нагласак је стављен на значај историје и етике, а есхатологија је потиснута на крај времена. То се пре свега, на почетку, догодило на Западу са појавом латинске теологије. Кардинал Ж. Данијелу је у значајном делу *Origines de la théologie latine* одредио и истакао карактеристике које су у основи те теологије, изражене већ код Тертулијана. Међу тим карактеристикама старање о историји и етици је најважније. Есхатологија се не негира, али је пребачена у далеку будућност, и првенствено повезана са уништењем садашњег света и последњим судом. Историја тако задобија вредност по себи, а не по свом односу са Царством или као његов одраз, како су је посматрале прве апостолске заједнице. Етика је оно што даје вредност историји; код Тертулијана је испуњавање заповести закона Јеванђеља кључни елемент. Оно што је важно у хришћанском животу јесте оно што човек чини. Историја тако задобија темељни значај.

2. Поступни сусрет хришћанства са јелинском филозофијом, посебно код јелинских Отаца, такође је донео преображај есхатологије, иако на потпуно другачији начин. Ориген и други александријски теолози под утицајем платонизма имали су тенденцију да почетак ствари сматрају значајнијим од њиховог краја, а да есхатон и царство посматрају само као повратак у првобитно савршенство. За њих је есхатологија, дакле, излазак из времена и историје да би се успоставило значење ствари или историјских збивања. Све што се у историји догађа јесте симбол и знак реалности „одозго“. Материјалне ствари имају смисла само у оној мери у којој се врате свом спиритуалном значењу. Скоро да нема места за метаисторијску есхатологију или вредновање историје помоћу утицаја есхатологије. Могло би се рећи да је са Оригеном библијско виђење есхатологије у потпуности јелинизовано, што значи да је сасвим ишчезло.

3. Слична запажања могу се учинити и поводом мисли блаженог Августина. Под утицајем Оригена и неоплатонизма, изгледа да је тај велики теолог спиритуализовао есхатологију, иако то није учинио на потпуно исти начин као Ориген. Блажени Августин је велики истражитељ унутарњих дубина људске душе. За разлику од Тертулијана, чија се позиција изледа налази ближе Пелагију, његовом опоненту, Августин не ставља нагласак на оно што човек ради, већ више на оно што мисли и осећа. Као теолог благодати *par excellence*, Августин није толико заокупљен начином на који Црква одражава Царство Божије у историји већ начином на који благодат делује у људској души светим тајнама Цркве и другим средствима. Августин је можда спремнији од Оригена да материји и историји прида есхатолошки значај; међутим, и поред прихватања учења о васкрсењу телâ, његово виђење Царства које долази је, пре свега, виђење заједнице душâ. Изгледа да је и он делио Оригеново мишљење по коме су *eschata (= последње ствари)* само повратак почетку, који је поистовећен са савршенством. Код њега, дакле, као и код Оригена, постоји циклично схватање есхатологије.

4. Више или мање слична ситуација, премда у другачијем виду, примећује се и на Истоку код једног другог писца познатог под именом Дионисије Ареопагит. Овде се, изгледа, есхатологији приступа више у функцији просторних него временских категорија. Царство Божије је суштински иденстично „небеском царству“ које се одражава у Литургији. Естхатологија није усмерена унапред већ навише. То гледиште је имало изузетно велики утицај на Православну Цркву.

5. Сва ова виђења есхатологије (Оригеново, Августиново и Дионисијево) суптилно, али радикално су ревидирана теологијом Светог Максима Исповедника. Тај истакнути Отац Цркве донео је источној теологији схватања Светог Иринеја, чији карактеристичан став у погледу есхатологије обележавају две одлике: прва је приступ који почива на оваплоћењу, што придаје највећи значај историји и материји, а друга став да се будућност посматра као нешто много значајније од почетка. Познато је да је Свети Иринеј о Адаму рекао да је био створен као дете које треба да расте и постигне коначно савршенство, што значи у будућности. Максим преузима и развија та два Иринејева става и користи их да би истовремено исправио и Оригеново и Ареопагитово виђење есхатологије. Његов је став да крај јесте „узрок" почетка и да су последње ствари веће и савршеније од првих. У Евхаристији Будући век узрокује оно што се збива у Литургији. Максим исправља Дионисија (наравно не говорећи о томе) у том смислу што уводи време и будућност као категорије које омогућују разумевање есхатологије. У том погледу, он се придружује кападокијским Оцима, посебно схватању Светог Василија о „новом еону" као осмом дану, што значи времену без краја које се дугује васкрсењу Христовом и опитује у евхаристијској литургији. Према томе, код Максима је, за разлику од Оригена, Августина и Дионисија, преживело библијско и иринејевско виђење есхатологије окренуте ка будућем животу, иако је креативно сједињено са формом реализоване есхатологије, која се посебно открива у слављењу Евхаристије. Царство Божије је будући догађај који тек треба да дође, али се ипак „антиципира" у Цркви, пре свега Светим тајнама. Тако видимо да је оно што је отац Георгије Флоровски назвао "есхатологијом пре антиципованом него остваренoм" карактеристика православног предања.

Током средњег века примећује се слабљење есхатолошке визије како на Истоку тако и на Западу. Као што показују коментари Свете Литургије после Светог Максима, Византинци су имали тенденцију да евхаристију схватају као представу земаљског живота Христовог, а не као икону будућег Царства, како је то било код Светог Максима. Изгледа да је та тежња са Светим Николом Кавасилом у 14. веку достигла врхунац, иако се код њега још увек налази велики део Максимовог приступа и приступа Дионисија Ареопагита. То нешто касније показује Симеон Солунски, као и целокупан евхаристијски обред Православне Цркве до данас.

Првенствено је на Западу развијена тенденција замене есхатологије историзацијом окренутом прошлости и она је по-

стала доминантна у средњем веку. Евхаристија је коначно постала спомен на Христову жртву на крсту уместо да буде антиципација будућег Царства. Реформација није ништа учинила да измени ту перспективу. Она је једноставно довела у питање тачку гледишта по којој се Христова жртва може понављати, а није рекла ништа о есхатолошком карактеру Евхаристије. У исто време Запад је мало—помало истискивао есхатолошки утицај изван живота Цркве. Есхатологија је напослетку постала последње поглавље догматике које се бави „последњим стварима", загробним животом и савршењем света. Црква више нема никакве онтолошке везе са Царством; сматра се да она живи између догађаја који је Христос и Царства. Када дође Царство, Црква ће престати да постоји; у основи, то је историјски пре него есхатолошки ентитет.

Као последица те историзације Цркве у средњовековној Цркви појавила се тенденција надметања са светском моћи и тежња за што већим утицајем на светске послове. То је довело до многобројних сукоба Цркве и световних власти, а њихов врхунац била је реформација, која је заправо била на страни световних власти (*cujus regio eius religio*) или која је, у најбољем случају, прогласила раздвајање два царства – Цркве и Државе, на основу „два града" Светог Августина (уп. Лутер). Ту опет есхатологија није имала никакву улогу. Протестантизам је схватио улогу Цркве као улогу моралне и духовне снаге у свету која има за циљ да наметне духовне вредности друштву, било користећи моћ државе (калвинизам и пуританизам у англосаксонском свету), било усредсређујући се на културу духовног живота својих чланова, остављајући држави слободу примене сопствених захтева као израз воље Божије, у складу са тумачењем 13. главе Римљанима (лутеранство и пијетизам). То је довело до феномена као што је нацизам у лутеранској Немачкој, и коначно до прогресивне секуларизације Цркве чији је однос са друштвом постајао све проблематичнији. Од тада је огорчена борба Цркве и друштва карактеристика западне цивилизације и културе; социјалне снаге покушале су да маргинализују Цркву и уклоне сваку везу између ње и развоја западне културе (епоха просветитељства и модерно доба то најснажније показују), док је Црква покушала да проблеме свог времена повеже са различитим облицима *aggiornamenta* и деловања на етичком плану. Изгледа да је Светски савет Цркава, који је у основи и пре свега протестанска институција у својој еклисиолошкој оријентацији, своју улогу осмислио као улогу светске силе која се труди да утиче на политичке и економске одлу-

ке и догађаје, без глобалног виђења шта Црква јесте – управо због тога што му недостаје есхатолошко разумевање природе Цркве. Свести Цркве коју она има о самој себи у наше време недостаје есхатологија, а то јој отежава да схвати своје истинско место у друштву.

Суочена са таквом ситуацијом, Православна Црква модерних времена, а то значи од ослобођења православних народа од отоманског јарма и њиховог постепеног укључивања у западни свет, нашла се у стању велике конфузије. Римокатолицизам и протестантизам имали су изузетно велики утицај на живот и теологију православља, нарочито на нивоу побожности, док су у доба просветитељства и модерно доба притисци на политички и друштвени живот већине православних земаља улогу Цркве у друштву учиниле двосмисленом и чак спорном. У земљама као што је Грчка питање да ли Црква треба да се одвоји од државе, на пример по узору на Француску, Италију или САД, горуће је питање наших дана. На врата православља свуда куца секуларизација, а у православној свести постаје очигледна дихотомија: да ли Православна Црква може одржати традицију и каноне који потичу од Византинаца у свету којим доминирају вредности модерног доба или доба постмодернизма? Може ли се Црква која је у основи конституисана у културно унификованој "икумени" прилагодити плуралистичком друштву или мора научити да живи крај других вера и других конфесија, као и поред људи који су индиферентни на плану религије? Може ли она то учинити а да не изгуби своју есхатолошку визију?

Ако сам посветио превише времена овом историјском прегледу, то је једноставно зато што ми се чини да све тенденције које сам поменуо када је реч о месту есхатологије у животу и теологији Цркве данас постоје у Православној Цркви. Православна Црква нашег времена живи на више нивоа када је у питању есхатологија:

а) На нивоу спекулативне теологије, наша есхатологија је западна и у основи зависна од средњовековне: *eschata* чине последње поглавље догматике; односе се на загробни живот и свршетак света, и немају ништа заједничко са осталим хришћанским учењем, па ни са Евхаристијом.

б) На нивоу народне побожности, примећује се мешавина западног пијетизма и мистицизма обележеног делом Ареопагита и Оригена; есхатологија нема никакву улогу у начину на који православни врше богослужење или пре искуствују свој однос са Богом и светом посредством тог богослужења.

в) На нивоу монашког живота, есхатологија је поново снажно оживела, у облику обележеном Ареопагитом и Оригеном и често помешана са тежњама западних пијетиста због тога што су у монашки живот унета разна религијска "братства" установљена по узору на идеје западних пијетиста.

г) На нивоу односа Цркве и државе, као и друштва у целини, примећује се потпуна конфузија: неки се залажу за раздвајање Цркве и државе; други гласови, снажнији, изјашњавају се за њихову повезаност по узору на више или мање византијски тип. Црквене власти су покушавале да наметну своје виђење државном законодавству, као да је држава чувар и промотер религијских, доктриналних или моралних вредности Цркве, иако је постојао отпор државе да се прилагоди тим захтевима Цркве.

д) Ниво на коме је библијска визија есхатологије опстала јесте слављење Евхаристије. Иако је, као што сам напоменуо, начин на који верници искуствују Литургију јако оптерећен мистичким симболизмом ареопагитског типа и понекад западног пијетизма, који помрачује разумевање Евхаристије као иконе и покрета ка будућем Царству, и иако се њени служитељи одвајају на многобројне начине од те библијске есхатолошке оријентације Евхаристије, православна Литургија ипак остаје суштински верна тој оријентацији. Она остаје радосно слављење Васкрслог Христа, Пантократора. Реч је о заједници не само са светим стварима већ заједници самих учесника међу собом, што подразумева целокупну творевину кроз благослов материјалног света. То је литургијско славље народа Божијег око епископа, живе иконе Христа; то је икона Царства које долази, као што се веровало у првим временима Цркве. Дакле, пре свега полазећи од Евхаристије Православна Црква може себи представити начин на који се есхатологија односи према историји, начин на који крај времена постаје део времена и како све то утиче на место Цркве у друштву и култури. Полазећи од тог извора, покушаћу да вам изнесем нека скромна размишљања о томе како православни схватају – или треба да схватају – есхатолошко виђење Цркве у садашњем тренутку, налазећи се посвуда у плуралистичким свету нашег времена, али посебно у обједињеном европском друштву.

2. *Неки темељни принципи*

Подсетимо се прво добро познатог и утврђеног елемента: евхаристија је од почетка схватана као есхатолошки догађај Цркве *par excellence*. „Мараната" – *Господ долази* или *Дођи, Господе* – био је евхаристијски узвик првих заједница

које су, као што апостол Павле пише Коринћанима, прослављале Евхаристију као објаву смрти Христове "докле не дође". Књига Откривења, која је у потпуности есхатолошки текст, истовремено је евхаристијска литургија. И документ под називом *Дидахи*, који потиче с краја 1. или почетка 2. века, јасно говори о Евхаристији као есхатолошком догађају што описује сабрање Цркве на само једном месту у Царству. Немогуће је, дакле, разумети Евхаристију без односа са есхатологијом; исто је тако немогуће схватити есхатологију у хришћанском смислу без Евхаристије, као што то често покушавају многи теолози, чак и православни. Шта пажљиво и продубљеније проучавање Евхаристије може открити о односу хришћанске есхатологије и друштва? Ево неколико скромних предлога.

I. *Значај историје и времена*

Време је део творевине. Добро познато гледиште светог Августина, које су истицали и јелински Оци, а које очигледно потврђује данашња физика, јесте да се време појављује у истом тренутку када и творевина, и да је творевина, дакле, незамислива без времена. Време је добра ствар и није неопходно побећи из њега када се говори о есхатологији. Есхатологија која пориче време ризикује да порекне саму творевину.

Као што смо искусили у животу, време створењима представља озбиљан проблем, пре свега људским бићима. Време живимо као фрагментарну секвенцу сачињену од прошлости, садашњости и будућности, и, као што је Аристотел указао, стварни проблем јесте то што у оном што називамо "садашњошћу", у садашњем тренутку, нема ничег. То омогућује прошлости да задобије аутономију у односу на будућност, да садржи "чињенице" потпуне по себи независно од будућности. То се догађа због реалности смрти коју хришћанска вера приписује паду. Смрт брише свом бићу "сада" времена; оно што сада постоји, због смрти, јесте "прошлост" одвојена од будућности. Времену је потребно искупљење, а то се може догодити само победом над смрћу (обрнуто је исто тако истинито).

Васкрсење Христово представља победу над смрћу. То чинећи, оно је искупило и време. Евхаристија као обед са васкрслим Христом јесте, да се послужимо речима Светог Игнатија Антиохијског, "лек бесмртности, противотров смрти". Нема ничег магијског у томе, како су то протестантски коментатори хтели да прикажу. Евхаристија је противотров

смрти управо зато што подразумева нови концепт времена. Који је то концепт и у каквом је он односу са есхатологијом?

Уколико патологију наше пале епохе, као што смо видели, чини то што "сада" не садржи ништа, постоје различите могућности за разрешење проблема времена. Једна је потпуно бекство из времена. Али се то може учинити само на психолошком плану, јер је у стварности време и даље фрагментарно, а ми и даље трпимо његове последице због физичке смрти. Друга могућност јесте веровање у нешто попут бесмртности душе или света идеја који никада не умире. То је платонистичко, али не и библијско решење. Следећа могућност јесте покушај да се прошлост што је више могуће продужи. То човек покушава да учини са историјом и сећањем. Ово решење такође, као што нас искуство учи, има врло релативну вредност: историјски споменици свих врста исто тако познају смрт, и пре или касније нестају. Евхаристија обухвата све ове начине: као бекство из времена у вечну "садашњост", као остварење бесмртности благодарећи томе што бесмртну душу храни светотајинском благодаћу, и као сећање на живот и дела Христова. Али, ако се схвати на есхатолошки начин, она није ништа од свега тога. У Евхаристији је време искупљено улагањем будућности у "садашњост", сећањем које подразумева сећање на будуће Царство, како назначује Литургија Светог Јована Златоуста, која нам омогућује да видимо и окусимо какав ће свет бити на крају, када Царство дође.

Ако се есхатологија озбиљно схвати као искупљење времена, последице ће се одмах осетити у нашем животу и животу друштва. Пре свега, неће бити тежње за бекством од времена помоћу било каквих средстава, као што су дроге или облици забаве који имају за циљ да "заборавимо". Есхатологија предлаже веру у будућности која човеку омогућује да херојски поднесе патње постојања у времену. Управо су Евхаристија и њен есхатолошки карактер омогућили мученицима ране Цркве да се жртвују. Сви древни документи показују како су мученици давали свој живот не због одређеног типа идеологије већ ослањајући се на своју веру у Царство.

Друго, искуствујући време деловањем будућности, човек је ослобођен робовања прошлости, служења чињеницама. Човеку је потребан тај тип ослобођења у свим временима, па и у нашем. Реч је о потреби за опроштајем. Да ли је случајно то што је наш Господ увек проповедао о доласку Царства пратећи то објавом опраштања. Опроштај није јуридички појам који означава ослобођење од грешности и казне. Он хоће да каже да прошлост не одређује наш идентитет јер је будућност деловала у нашем времену, што значи да више нисмо

одређени тиме што смо били у прошлости, већ тиме што ћемо бити у будућности. Човека можемо ослободити прошлости само пружајући му будућност. У друштву као што је ово нашег времена, које идентитет људи готово неопозиво региструје компјутерима, везујући их тако заувек за њихову прошлост, есхатолошка визија Евхаристије може имати искупљујући ефекат изузетне важности. Етос који настаје из те перспективе јесте да се ми учимо да сва људска бића посматрамо не на основу тога што су били – већ као будуће чланове Царства Божијег, што значи као залоге будућности.

2. *Непредвидљивост историје*

Ако сва бића имају будућност, то није због тога што имају потенцијал да се развијају у аристотеловском смислу "ентелехије" (εντελεχεια) или тејаршарденовске христологије тачке *омега*. Будућност коју предлаже Евхаристија не потиче из прошлости, већ продире у садашњост сопственом иницијативом, "као лопов ноћу" (2Петр. 3, 10; Откр. 16, 15). Царство које долази не долази "на видљив начин" (Лк. 17, 20), већ је слободни дар, дар Божији. Свака Евхаристија је догађај доведен у време Духом Светим. То подразумева есхатолошка природа Евхаристије. Православна теологија наглашава епиклезу Духа у Евхаристији и изричито објављује да није довољно имати историјско преношење речи установљења из прошлости до нас. Потребно нам је ново деловање Бога у свакој Евхаристији. Историја није довољна. Неопходно је продирање будућности. Иако знамо да је благодат Божија извесна у Евхаристији, молимо се да Дух сиђе и учини стварним речи и обећања Христова овде и сада, као да оне нису сасвим стварне. Епиклетички приступ Православне Цркве Евхаристији могао је постојати због есхатолошке свести која је посебно жива у њеној Литургији.

Ако је свака Евхаристија нови догађај који долази од Бога његовим Духом, немогуће је предвидети развој историје. Црква не може делити или охрабривати ароганцију световних власти које теже да планирају будућности људи. Есхатологија значи допустити Богу да уђе у историју, не само на крају већ у било ком тренутку времена – то је оно што је омогућило васкрсење Христово као историјски догађај – преображавајући тако време, по речима Светог Григорија Нискога, у низ почетака који воде ка безбројним новим почецима. Да ли то историју чини нечим искључиво божанским? Т. Хофт је једном рекао да је проблем православних у томе што реализацију историје не схватају довољно озбиљно, док је проблем западних у томе што исувише озбиљно узимају остваривање историје. Можда је равнотежа неопходна. У сваком случају, православни ће, због своје привржености есхатологији, своју западну браћу увек упозоравати због претераног ангажовања на нивоу планирања историје.

То је можда највећа резерва коју би православни теолог могао да има када је реч о таквим есхатологијама као што је Молтманова и, у извесној мери, теологија ослобођења. Ако васкрсење Христово води ка политичкој акцији да би се променила историја, човек је суштински тај који доноси есхатон у историју. У том случају, молитва Богу за помоћ у нечему што радите не значи много. Таква молитва чини Бога служитељем онога што ви желите; она не чини вас служитељем воље Божије. Есхатологија не оставља човека неактивним, али га ослобађа уверења да оно што чини одговара вољи Божијој. Наше акције се могу показати као сасвим супротне Божијим циљевима. Историја, испитана у светлости есхатологије, подвргава се суду нових догађаја, који могу или не могу потврдити претходне, и то ће се наставити све док последњи суд Парусије не стави печат коначног одобрења или неодобрења на оно што је човек остварио у историји. Нема есхатологије без суда о људској активности, а тај суд је резервисан за Бога, на крају времена. Човек, ишчекујући га, мора деловати у историји, и мора увек бити спреман да се покаје због дела која се не покажу добрим.

То значи да је хришћанска есхатологија неспојива са било каквом формом месијанизма или мисионарске делатности видљиви суд Божији у погледу онога чему судимо. Добар пример таквог става јесте пример оних који не деле исту веру са нама. Када сам био професор у Единбургу и Глазгову, једно од питања које су ми поставили неки од мојих студената, а они су углавном потицали из протестантских евангелистичких средина, било је шта ће се на крају времена догодити са онима који нису били хришћани: да ли ће се они спасти? Мој одговор их је шокирао јер сам рекао како је могуће да ће се многи од њих наћи у Царству, док је врло могуће да велики број хришћана тамо не буде. То су они који нису били спремни да у потпуности препусте последњи суд у руке Божије. Хтели су извесну сигурност, засновану на историји. Есхатологија пружа "извесност ствари невидљивих", да се присетимо Посланице Јеврејима и њене дефиниције вере. То може бити значајна лекција есхатологије посебно нашем времену, у тренутку када учествујемо у дијалогу са другим религијама и развијамо наше, међухришћанске односе.

3. *Један и многи*

Есхатологија је суштински повезана са јединством. Идеја јединствене историје јесте библијска новина, а Евхаристија је са њом у потпуности повезана. Сви народи ће доћи пред престо Сина Човечијега у последњим данима, и свет ће као јединство ући у Царство. То литургијско славље (σύναξις), које је било део јеврејске есхатологије што ју је и сам Христос делио, од почетка је постало евхаристијски елемент. Есхатолошка Евхаристија не може одобрити култ различитости у постмодернизму нашег времена. Црква захтева јединство и свет у својој целини мора да буде један на крају времена. Међутим, есхатологија инспирисана Евхаристијом не може прихватити јединство које уништава различитост. Како то помирити?

Евхаристија је тајна која подразумева парадокс једног и многих, не једног који је испрва један, а потом многи, већ једног који је истовремено и један и многи. На првом месту, не постоји нешто као што је глобална или универзална Евхаристија. То значи да не постоји ни глобална или универзална Црква, бар не као структура. Свака помесна Црква уједињена око свога епископа ради слављења Евхаристије јесте католичанска Црква у својој потпуности (Други ватикански концил се са тим у великој мери сложио. Уп. Lanne, Legrand). На који начин се остварује јединство тих Цркава и једне Цркве? Одговор треба потражити из угла саборског система, према којем ниједна помесна Црква не може деловати без сагласности других помесних Цркава када је реч о питањима која се и на њих односе. Исто тако, ниједна помесна Црква или сабор Цркава не може се мешати у послове који се искључиво тичу једне помесне Цркве. То је златно правило на коме можемо засновати и дискусију о римском примату, или било ком другом примату, са добрим изгледима да се постигне договор. Али није лако тај принцип применити на социјалне проблеме. Ипак, одређене примедбе могу се изнети:

A) Мора постојати поштовање различитости култура. Култура је средство којим човек узима свет у своје руке, по слици Бога, и ствара нови свет. То може остварити само једна личност, али и група личности које деле исто виђење света и иста средства изражавања. У оба случаја мора се поштовати различитост. Када се једна специфична култура због неког разлога, било идеолошког било моралног, намеће, равнотежа једног и многих је нарушена. Сви конфликти култура (или сукоби цивилизација), које је Хантингтоново гледиште изгледа предвидело у веку што долази, морају се избећи по сва-

ку цену (бојим се да оно што се у Србији данас дешава то отежава*). Живећи заједно, културе могу креативно сарађивати у оквиру своје различитости како би успоставиле јединствен свет једног и многих.

б) У друштву мора постојати и поштовање свих облика другачијег који не спутавају слободу других личности. Све дискриминације због различитости и другачијег у друштву на идеолошкој, доктриналној и другим основама неспојиве су са правом синтезом једног и многих. Евхаристија је затворена заједница, то је тачно. Али мотиви искључивости могу бити диктирани само реалношћу поделе, и ниједним другим разлогом. Једино што Евхаристија искључује јесте искључивост; сваки пут када искључивост постоји, стварно или по праву, евхаристијска заједница не може функционисати.

в) Мора постојати категоричка осуда стварања евхаристијских или еклисијалних заједница на основу природног, социјалног, расног или националног идентитета. У Царству Божијем нема ни Јевреја ни Грка, ни црних ни белих, ни мушкарца ни жене итд.; исто важи и за Евхаристију. Нажалост, православни не показују добар пример на нивоу актуелне ситуације у дијаспори. Етнофилетизам, који су 1872. године осудили православни патријарси у Цариграду, данас у потпуности делује у начину организовања православне дијаспоре. Реч је о томе да је Црква која се надахњује нечим другим издала евхаристијску есхатологију. На нивоу друштва, то значи да је есхатолошка перспектива Цркве супротна свим облицима "етничког чишћења", као и вештачком стварању или наметању нових нација – феномен који не треба заборавити јер је сасвим рђав – због разлога попут "*divide et impera*" или коришћења права националних мањина. Свет је претрпео довољно сукоба због стварања националних држава на Балкану у 20. веку, на пример, или у Европи у прошлости. Ако Европа жели да буде јединство које обележавају мир и стабилност, она мора избећи подстицање национализма умножавањем националних држава.

3. Закључак

Могло би се још много тога рећи о значају есхатологије с тачке гледишта места Цркве у друштву. Занемарили смо одређене важне аспекте тог питања, нарочито однос есхатологије и концепта власти и моћи, било да је у Цркви или изван ње, као и нека друга питања којима су се

* **Текст је настао у време тешких потреса у Србији.** – *Прим. прев.*

бавили други излагачи на овој конференцији. Оно што смо покушали да учинимо јесте да најпре нагласимо темељни карактер есхатологије у нашој хришћанској вери и неопходност да јој се поново да средишње место које је током векова изгубила не само на Западу него и на Истоку. Друго, желели смо да укажемо на дубину везе Евхаристије и есхатологије, бар у Православној Цркви, јер је практично једино у њеној Литургији есхатолошка визија првих времена повезана са Светим писмом опстала до наших дана. Ако православни данас имају нешто што могу донети екуменском дијалогу о теми есхатологије, они то не могу узети из спекулативне теологије нити из народне побожности или актуелног монашког живота (са неколико очигледних значајних изузетака), већ из Литургије. Управо Литургија суди православнима и они морају бити спремни да им се њоме суди, јер имају велику потребу за исправљањем. Коначно, покушали смо да назначимо извесне домене и аспекте друштвеног живота у којима есхатолошка вера Цркве може имати значајну улогу у изградњи јединства Европе и нашег модерног света. Нисмо предложили ниједно решење, већ само одређена размишљања. Надам се да нисте изгубили драгоцено време читајући их.