
МЕЂУРЕЛИГИЈСКИ ДИЈАЛОГ КАО ИМПЕРАТИВ У ПРАВОСЛАВНОМ ХРИШЋАНСТВУ

УДК 271.2-675

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.4>

Оригинални научни рад

Растко Јовић*

Православни богословски факултет –
Универзитет у Београду

Сажетак

Рад обрађује проблематику међурелигијског дијалога у контексту развоја неопходних теоријских основа у вези са самопоимањем православних. Чини се да је основни предуслов екуменског дијалога питање идентитета хришћана, који неретко остаје нејасан не пружајући довољно средстава за успешно вођење дијалога. Нејасно одређен идентитет Цркве и православних хришћана само ће додатно онемогућавати адекватну мисију и дијалог. Користећи се богатством православне традиције, покушали смо да покажемо динамичку природу хришћанског идентитета, његову инклузивну и афирмативну природу за другог и другачије. Цртајући обресе православне посебности, све више постајемо свесни да међуверски дијалог није додатак нашег постојања као хришћанске Цркве, него њен суштински императив и услов постојања.

Кључне речи: хришћанство, идентитет, императив, есхатологија, време

* Имејл-адреса аутора: rjovic@bfspc.bg.ac.rs.

УВОД

Питање међурелигијског дијалога, и то пре свега оног унутар-хришћанског, није могуће на прави начин разумети нити обрадити уколико хришћани немају јасно развијену идеју сопственог идентитета (Fitzgerald 2014, 3–9). У контексту православног хришћанства, неопходни су радови на тему идентитета како бисмо добили обресе тог и таквог припадања у референтном оквиру дијалога са другима.

Свеправославни Сабор на Криту 2016. године, показао је извесне недоумице православних у погледу разумевања света који нас окружује. Један од докумената са овог Сабора, *Односи Православне Цркве према осталом хришћанском свету*, поставио је управо питање црквене самосвести (Holy and Great Council 2016). И поред тога што је овај текст на предсаборским конференцијама био усвојен од делегата, затим доживео озбиљне корекције на самом Сабору, он је остао део контроверзи, јер су многи присутни епископи одбили да га потпишу. И можда је управо Критски Сабор открио на јасан начин неопходност да православна теологија ради на развоју теоријских поставки у вези са местом међуверског дијалога у православљу, али и дијалога унутар православног корпуса.¹

Чини се као да хришћани, а посебно православни хришћани, морају узети више у обзир питање сопственог идентитета, тј. његов смисао и садржај. Другим речима, неопходно је да одговоримо на питање шта је хришћански идентитет и на који начин ова посебност обликује наше разумевање „другог“, али и дијалог у складу са тим. Због свега овога, нејасно одређен идентитет Цркве и православних хришћана само ће додатно онемогућавати адекватно учешће у контакту са неправославнима.

У покушају да одговоримо на ова питања, користимо теолошко богатство традиције која ће трасирати основну идеју рада и надамо се, показати да је за православне, активно учешће у међуверском дијалогу онтолошки императив.

ИДЕНТИТЕТ ХРИШЋАНСТВА

У раном хришћанству, најтежи део мисије била је изградња хришћанске самосвести као потпуно нове вере. У *Посланици*

1 Поред ових нејасноћа, потешкоће које су се откриле после овог Свеправославног Сабора јесу национални проблеми који су испливали као црквени (случај Украјине и „аутокефалије“ њене Цркве). Видети више у: (Moragiu 2020).

Галатима, коју налазимо у Новом завету, сведоци смо идентитетске недоумице са којом се сусрело хришћанство на самом почетку своје историјске мисије. Решење које нуди Апостол Павле јесте потенцијално, и за нас данас, од изузетног значаја. Управо је инклузивна димензија хришћанства у самом почетку, представљала највећи проблем у смислу рационализације могућности да разлике не униште јединство заједнице. Истовремено, дубока историјска традиција којом су биле идентификоване различите групе представљала је додатни проблем. На који начин носити своју традицију која је на моменте искључива према другима, а истовремено остати веран радикалном учењу о љубави које хришћанство доноси? Апостол Павле улази управо у борбу против граница, дистанце и искључивости између хришћана који су долазили из различитих традиција (из Јудаизма/из незнабоштва). За хришћане из јудаизма ово је свакако било највећа претња, јер је њихова традиција захтевала социјалну дистанцу као баријеру која би их штитила у односу на хришћане који долазе из других традиција (Dunn 1993, 477).

Посланица Галатима описује један од првих сукоба унутар хришћанског корпуса. Са једне стране, хришћанство је и даље сматрано само једном граном јудаизма, док је из визуре Апостола Павла, хришћанство било сасвим нова заједница – независна од синагоге (Hultgren 1976, 102). Одједном, хришћани из различитих традиција се састају на једном простору и деле заједничку веру, али нису у могућности да богослужбено једу заједно. Правила о култној чистоћи, онемогућавају хришћане из јудаизма да једу заједно са онима који нису обрезани (пагани). Као знак вечног завета,² обрезање је истовремено било и радикални знак издвојености и баријере према другима, а запечаћено је и оштром казном коју Бог прописује већ на првим страницама Библије: „А необрезано мушко, којему се не обреже крајак тијела његова, да се истријеби из народа својега, јер поквари завјет мој“, (1Мој 17, 14). Пред оваквим изазовом и сам Апостол Петар се повукао и прихватио да одбије заједничко јело са хришћанима који нису обрезани. Павле му се јавно супротставио: „А када дође Петар у Антиохију, супротставих му се у лице, јер бјеше за осуду. Јер прије него што дођоше неки од Јакова, јеђаше с незнабошцима; а када дођоше снебиваше се и одвајаше, бојећи се оних који су из обрезања“, (Гал 2, 11-12). Тако је богослужбено јело (Литургија/евхаристија) као срж идентитета хришћанства,

2 Обрезање (1Мој 17, 10) је било знак вечног завета између Јевреја и Бога: „Да се обрезује које се роди у кући твојој и које се купи за новце твоје; тако ће бити завјет мој на тијелу вашем завјет вјечан“, (1 Мој 17, 13).

успостављено на Тајној Вечери од самог Христа, постало камен спотицања делећи хришћане међу собом.

За хришћане из јудаизма све ово је покренуло старо питање у вези са моделима укључивања „богобојажљивих“ (пагани)³ у оквиру јеврејске заједнице. Павлова фундаментална брига била је трансформација јеврејског идентитета у хришћанству, а то је инклузивност која може интегрисати разлике, без да им одузме њихове особености (Kahl 1999, 66).

Могућност да хришћани из јудаизма и они који долазе из паганизма⁴ не могу јести заједно није само у вези са правилима исхране која су важна Јеврејима, него би заједничко обедовање са „богобојажљивима“ суштински угрозило јеврејски идентитет (1Мој 17, 14). Хиљаде година развоја јудаизма, његових правила и закона изградили су рововске позиције у којој да би се заштитио идентитет мора се одвојити од других. За хришћане из јудаизма било је природно да се богослужбено јело (евхаристија) затвори у њихов идентитетски склоп (Сведочанство о забрани заједничког јела: Dunn 1983, 18), одводећи га у ексклузивизам (Dunn 1983, 17). Другим речима, оно што дефинише некога из јудаизма јесте обрезавње, као и поштовање Суботе и правила исхране (подела хране на чисту и нечисту). Ово је дубински уграђено као идентитетски маркер једног религијског и етничког постојања кроз неколико векова. Приступити јелу са незнабошцима означавало би напуштање и одрицање од сопственог идентитета.⁵ Како је онда могуће превазићи препреке и редефинисати границе, а истовремено заштитити јеврејске особености?

Необрезаним хришћанима, Апостол Павле нуди евхаристију (богослужбено јело) као веру у стварање новог идентитета који надилази етничке и културне границе, дајући им осећај потпуне интеграције у оквирима нове заједнице (Theissen 1990, 103). Овакав поглед је имао радикалне последице. Он је значајно да „богобојажљиви“ без додатних захтева могу партиципирати у новој вери. Овакав степен инклузије остварује се кроз евхаристију, јер могућност да

3 Богобојажљиви су били они пагани коју су симпатисали Јудејство, али нису били интегрални део Јеврејске заједнице. Више у: (Rutgers 1998, 33).

4 Постоји неколико степени у разликовању пагана у вези са степеном њихове блискости са Јудаизмом: прозелити, резидентни странци, богобојажљиви. Сви ови слојеви имали су различите нивое чистоће у вези са заједничким јелом. Видети више у: (Dunn 1983, 19–21).

5 И поред могућности да учествују у различитим социјалним интеракцијама, стриктност и уклањање од могућности заједничког јела била је евидентна за Јевреје. Само би неки, мање стриктни, допуштали и такву могућност да буду позвани на јело, где би и пагани можда могли бити присутни. Више у (Dunn 1983, 23).

једу сви заједно јесте печат њихове интеграције. Поставља нам се питање, како је могуће да Павле има овако радикалан став који подразумева хришћански идентитет као не само интегративан, него и социјално афирмативан – признајући њихово пуно припадање хришћанској заједници?

Сам Апостол Павле остаје Јеврејин, он није против поштовања закона, уколико тај закон не одводи у искључивост. Он свом идентитету пружа нову интерпретацију у смислу шта то значи бити Јеврејин.⁶ За Павла дакле, хришћани који долазе из паганства морају и могу остати необрезани (Гал 3,28), јер управо тај „мали комадић различитости демонстрира и практикује да је у `Христу` различитост постала другачија (мање битна)“ (Kahl 1999, 70).

Апостол Павле тако успоставља нови хришћански идентитет око богослужбеног сабрања (евхаристије) које печати право да заједница хришћана има различите традиције, а да ипак буде једно. Тежња ка јединству, добронамерност у том смислу, даје и смисао различитости као позитивној карактеристици једне заједнице. Без тежње да се живот заједнички дели, различитост по себи не мора бити добра (Adamson 2015).

ПОИМАЊЕ ВРЕМЕНА

Идеја о промени и стварању новог идентитета нуди другима не само религијску интеграцију, него и афирмацију социјалне припадности, што је у вези са још једним битним аспектом Павлове визије света. Изградња новог идентитета стоји у сразмери са разумевањем времена које нуди или не нуди могућности промене.

Инвазија хришћанства у грчко-римски културни простор била је у вези са новим схватањем времена, што је било од пресудне важности. За античке Грчке филозофе време је само „покретна слика вечности“, тј. циклично и понављано кретање које се враћа себи без да икада иде напред (Florovsky 1974, 25–26). У таквим околностима, циклично поимање времена као да затвара потенцијал и веру да је друштво могуће мењати, на културолошком, религијском или политичком плану. У таквом оквиру, инклузивни идентитет нема много смисла на дуже стазе. „Линеарно“ становиште о времену које доноси хришћанство, отварао је нове хоризонте за тај свет и мисао, као откључавање изводљивих промена (Jović 2015). Хришћанство са оваквим разумевањем времена добија моћну алатку која му даје

6 Павле је имао мноштво идентитета којима је био спреман да се служи у име њему најважнијег, а то је „бити у Христу“ (Hodge 2005, 285–287).

за право да делује у правцу промена и да их најављује. Ово је само један кључ који нам открива енергију наступања хришћанства и његове привлачности у инспирисању еманципаторских кретања која са собом може да донесе.

Апостол Павле кроз „линеарно“ време уноси нешто квалитативно ново, изазивајући културу свог времена, вршећи инвазију у време он нуди нове могућности промене, али и изазове. Управо је та отвореност ка будућности о којој је говорио апостол Павле била окидач за веру у могућу трансформацију света у којем се живело, кроз изградњу новог идентитета који прожима различитости. Отуда је изградња посебности око заједничког оброка у хришћанству била корак ка ширењу овог искуства на шире друштво и последице које ће превазићи у почетку малу хришћанску заједницу (Jović 2010a).

ЕСХАТОЛОГИЈА КАО НАДОГРАДЊА ВРЕМЕНА

Есхатологија је надоградња идеје о „линеарном“ времену. Ово учење о последњим временима, учење о Царству Божијем које ће доћи, није била прича о загробном животу, како се то обично разумева. Христос је својим акцијама у историји производио будућност (есхатологију). Његово лечење болесних, помоћ сиромашнима и савршена љубав праштања указивали су на Његово послање из другог времена и перспективе, као знакове будућег времена. У таквом разумевању есхатологије, Божја трансформација света већ је отпочела са Исусом Христом и представљала је процес промене предат у руке хришћанској заједници. Рани хришћани састајали су се око евхаристије кроз коју су изнова били подсећани на свој идентитет кроз сједињење са Христом. Тако је само богослужбено јело (евхаристија) било истовремено и партиципирање и позив за учешће у производњи будућности у садашњости. Тиме се код учесника самог догађаја стварала могућност за развој новог идентитета који превазилази различитост историјских традиција из којих су учесници појединачно долазили. Хришћани из паганства могли су сада да постану пуни чланови народа Божијег без да прате наметнуте обавезе Јеврејске конверзије, као што је нпр. обрезање. Есхатолошка важност Христа, указала је на приоритет отварања Божије благодати за све људе.

Пример сукоба у *Посланици Галатима* указује на мукотрпни процес изградње новог идентитета хришћана. Радикална идеја о инклузији и афирмацији чини различитости релационим у

оквиру једне заједнице. Прихватање овакве особености, посебно за Јевреје, значило је храброст да се одједном векови традиције учине релативним, као што су поштовање Суботе, правила исхране и обрезања. Улазак у хришћанску заједницу означио је болно „измештање из колективистичког идентитета заједнице/народа и могућност рађања субјекта“ (Jović 2018, 70). Изузетан потенцијал оваквог рађања јесте ослобађање креативних снага људских бића од потпуне зависности историји, породици, или племену (Clapsis 2004, 166).

Болни преображај који је стајао у вези са измештањем идентитета са цикличног на линеарно време, са историје на есхатологију, очигледно је мучио ранохришћанску заједницу јер је подразумевао потребу за одбацивањем историјског конформизма. О томе је говорио и Апостол Павле, „И не саображавајте се овоме вијеку, него се преображавајте обновљењем ума свога, да искуством познате шта је добра и угодна и савршена воља Божија“ (Рим 12, 2). Његов позив јесте да се хришћани ослободе конформизма овоме свету, тј. колективизму (историји). Једино према чему хришћани могу бити конформисти јесте Христос (Ehrensperger 2003, 256). У својој суштини, овакав вид конформизма подразумева рађање новог идентитета, који доноси критичан однос према традицији и стварности у којој живимо. Хришћанство покреће развитак инклузивног идентитета што не би било могуће без предуслова, а то је синхроно развијање друкчијег поимања времена. Чини се да је управо небрига за идентитетска питања оно што искључује могућност изградње аутентичне полазне тачке за међурелигијски дијалог – за сусрет са другим. Мисија теологије мора бити између осталог константни развој идентитета, осећаја посебности који захтева непрестану еволуцију у отварању ка другом и друкчијем (Hicks 2003, 131).

ЈЕДИНСТВО У ВРЕМЕНУ

Православни теолог Георгије Флоровски (1893-1979), био је сигурно један од најзначајнијих богослова у вези са међурелигијским дијалогом, а његове смернице као да и даље трасирају екуменска кретања у Православној Цркви. У визији Флоровског, једини смисао међурелигијског дијалога јесте православно сведочење истине не-православнима.⁷ Сходно томе и једини смисао екуменског дијалога

⁷ Много касније, ову исту идеју ће изразити и „Солунска декларација“ православних у вези са проблемима учешћа у раду ССЦ 1998. године (World Council of Churches 1998).

не може бити ништа друго него конверзија свих у православље (Gallaher 2019, 274). Оваква поставка у вези са екуменским дијалогом суштински издаје саму идеју дијалога, жртвујући га у име мисије. Свестан или не овог проблема, Флоровски иде корак даље у свом становишту разликујући „јединство у времену“ од „јединства у простору.“ Оно што је потребно у вези са екуменским дијалогом јесте „јединство у времену“, тј. неопходност слагања вере у свим временима као предуслов екуменизму „у простору“ (институционално уједињење) (Gallaher 2019, 277). Флоровски је даље сматрао да је управо јединство у вери (догма, канони) важније од „јединства у љубави“ (евхаристија) (Ladouceur 2017, 349). Овакви захтеви, премда изгледају посве логични у контексту православног учења о цркви (еклисиологији), сасвим пак одступају од могућности које православна теологија нуди. Слагање у времену у свим историјским периодима готово је немогућ захтев, па самим тим чини готово немогућим и идеју међурелигијског дијалога. Истовремено, инклузивни идентитет који се очитовао као особеност хришћанства, одједном постаје искључујући према другима. Идентитетска криза која се овде осећа јесте немоћ израза инклузивне димензије идентитета, као и социјално афирмишуће компоненте у вези са другим и друкчијим.

„Јединство у времену“ указује само на историјско разумевање цркве као институције. Занемарује се, како линеарно поимање времена, тако и футуристичко тумачење традиције које не релативизује прошлост, него је чини релационом у вези са нашим идентитетом. Разматрајући ово питање не можемо заобићи један веома занимљив текст Новог Завета. Наиме, Исус Христос као слика савршене љубави у Новом завету, рекло би се напрасно, наједном саопштава да људима неће опростити хулу на Духа Светога?! „*Хула на Духа Светога неће бити опроштена, а реч против Сина хоће.*“ Зашто је то тако? Како је могуће да љубећи Бог не прашта хулу на Духа, а прашта реч против себе самог, против Сина (Христа)? За Православну теологију, Дух Свети јесте Онај који чини Бога живо присутним у историји кроз заједницу хришћана (Цркву). Негирање Божијег присуства у садашњости не може бити опроштено, јер негира лично присутног Бога. Друкчије говорећи, Дух чини Христа присутним у времену, чинећи време и простор медијем комуникације.

„*А реч против Сина хоће (се опростити).*“ Радикалност ове изјаве садржи у себи јасну поруку, да није неопходно да се сложимо у свему са другима (хришћанским деноминацијама), када је реч о прошлости и историјској перцепцији Исуса Христа. Оно око чега

је пак неопходно да се сложимо, јесте да је Бог живо присутан међу нама. У том смислу, јасно је да међуверски дијалог пред собом има одговоре за будућност и решавања проблема у садашњости. Имајући ово у виду, јасно је да инсистирање на слагању у свим стварима у историји (јединство у времену), не може бити неопходна норма у међурелигијском дијалогу. Напротив, управо је потрага за Богом и истином искључиво у прошлости, опасност да се теологија претвори у археологију (Ratzinger 1995, 95).

Свеправославни сабор православних на Криту 2016. године, показао је сву амбивалентност према поимању других, који су изван граница Православне Цркве. Тако је термин који је употребљен да би се дефинисали други садржан у формулацији да се не-православнима признаје *'историјски назив хришћанских Цркава'* (Holy and Great Council 2016). Оваква формулација има двојако значење, или да су друге хришћанске конфесије у неком смислу цркве (да су то некада биле) или то никада нису ни биле (Gallaher 2019, 280–281). Овакав став у себи носи идеју нео-традиционализма по којој ван пуноће Православне Цркве не постоји ништа осим таме јереси и раскола (Ladouceur 2017, 330). У односу на нео-традиционалисте, полазна тачка о пуноћи благодати која се налази у Православној Цркви имала је сасвим различите исходе код Флоровског и Булгакова (Noble 2018, 80-104). За њих је управо пуноћа Православне Цркве за последицу имала веру да нешто од те целовитости мора постојати и код других (Ladouceur 2017, 331). Поглед на благодат и њено целовито баштињење у Православној Цркви може се правдати са позиција историје, али са позиција есхатологије отварају се могућности за сасвим другачији поглед на другог и другачије.

ЕСХАТОЛОШКИ ЕКУМЕНИЗАМ

Уколико озбиљније размотримо посебност православног хришћанског идентитета, онда он са собом носи нови императив. Када се састају на богослужењу око заједничког јела (Света Литургија/евхаристија) (Vassiliadis 2016, 1–5), Православни отпочињу речима: „Благословено Царство Оца, Сина и Светога Духа.“ Другим речима, учешће у богослужењу јесте партиципирање у Царству Божијем које ишчекујемо, најављујемо, али које још није стигло. Богослужбено заједништво у православној Цркви нас подсећа да наш идентитет лежи у Царству Божијем. Тај идентитет је одговоран за обликовање наших мисли и дела на уникатан начин. Суштински, у контексту међурелигијског дијалога, то је вера и нада да ће Господ све сабрати,

целокупно човечанство у свом Царству (Мт 25, 32), јер је Воља Божија да се сви људи спасу (1Тим 2, 4).

У практичном смислу, ово је теоријски и искуствени оквир који пружа сасвим нове директиве у вези са међурелигијским дијалогом и сарадњом. Уколико би Црква свој идентитет везивала само за историју, онда је природно да се на сваку друштвену промену може гледати као на потенцијалну претњу православном идентитету. Није ретко да код појединих аутора налазимо непримерене идентификације између идентитета православља и одређених друштвених институција или форми које су у опадању или нестају (рурални живот, „традиционалне вредности“, патријархат и сл.). Логично, долазимо до исхода у којем зависност од историје рађа искључивост према свакој промени.

Идеализација историјских друштвених ентитета спречава Цркву у смислу њене мисије и екуменског отварања, које пре свега мора бити неизоставно есхатолошки надахнуто. Црква своје постојање мора да гради на нади и антиципацији да ће Бог на крају времена пружити спасење свима, јер је воља Божија „да се сви људи спасу и да дођу у познање истине“ (1Тим 2, 4). Практично, то значи да вера и нада у спасење свих људи захтева инклузивни светоназор, који позива на друштвену афирмацију других у садашњости (Jović 2012). Следствено томе, Православна Црква аутентично може да изграђује себе једино кроз прихватање другог и другачијег (Jović 2012), а да то истовремено не угрожава Њену суштину, него напротив да то *чини и јесте* Њено биће (видети више у Zizjulas 2011). Изазов за међухришћански дијалог јесте сведочење идентитета који поштује и прихвата партикуларност, истовремено потврђујући универзалност хришћанске мисије, тј. верност есхатолошком усмерењу (Jović 2018, 55–96).

Традиција посматрана кроз призму есхатолошке посебности, не може бити сведена само на следовање идентичним понављањима матрица из прошлости, навици - него доследност креативним разрешавањима садашњости као принципу „истине“ која нам се открива у Царству Божијем (Kalaitzidis 2009, 143). Отуда је аутентична православна традиција „футуристичко“ сећање (Kalaitzidis 2009, 147) и позив да будућност производимо у садашњости, као што је то Христос чинио. Линеарно разумевање времена значи да је будућност отворена, да се стварност мења. У том смислу, и есхатолошко разумевање традиције има смисла, јер онда овај футуризам указује на то да је „све могуће, све је отворено и ништа није записано у камену“ (Kalaitzidis 2009, 150). Само су тешки

историјски услови који су снашли православље последњих неколико векова, довели до природног рефлекса одбране и затварања у себе (Kalaitzidis 2009, 150–151). Затварање у историчност традиције се може разумети и објаснити, али нема потребе да се она правда, посебно не у богословљу јер нас закључава пред вратима другог у нашем покушају екуменског сусрета. Очеvidно, есхатолошко разумевање традиције и времена не пружа нам луксуз да се немарно и пасивно односимо према другима, него од нас захтева искорак из историчности идентитета у есхатологију инклузивног потврђивања.

ПЕРСПЕКТИВЕ И ДУХ ДИЈАЛОГА

Већ смо у претходном поглављу говорили о визији екуменског дијалога који је представио Георгије Флоровски. По њему, као што смо предочили, циљ дијалога јесте сведочење православља другима, не-православнима. Уколико бисмо прихватили платформу дијалога као простор сведочења (мисије), тада се дијалог претвара у бесконачни монолог. Захтеви дијалога су сасвим особени, они подразумевају да учесници истог имају комуникативне способности као што су: „толеранција, стрпљење, поштовање различитости, жеља да се други саслуша, способност да се призна грешка, способност реинтерпретације или превода сопствених брига на такав начин да то буде јасно другима, самонаметање ограничења како би други имали прилику да говоре, али и настројење искреног и поштеног изражавања“ (Clapsis 2016, 12). Императив дијалога доводи до тога да се сам сусрет може посматрати као успех, чак и онда када у себи не носи ништа од наведених промена.

Проблеми у екуменском дијалогу⁸ остају озбиљни и захтевају превредновање наших ставова, као и разумевања сложених односа (Jović 2010b) између помесних Православних Цркава (Kalaitzidis et al. 2014). Потрага за јединством понекад уводи учеснике међурелигијског дијалога у опасност да жртвују есхатолошке вредности хришћанства (Kalaitzidis et al. 2014, 17) у име историчности традиција (Jović 2019). Креативна немоћ да се идентитет пројави као есхатолошки, води у једноставнији вид одбране историчности традиције чиме се доказује верска правоверност. Међуверски дијалог представља суштинску потребу да разумемо сопствено постојање у светлости есхатологије. И поред тога што је сасвим јасно да политичка ситуација у многоме одређује дијалог на овим просторима (Radić 2020), то не мора

8 За теолошку анализу проблематике екуменског дијалога, посебно значајна следећа студија: (Mačković 2010).

бити неминовно одређујуће. Много пута се показало да је и поред политичке агенде, Црква налазила начин да своје идеје теолошки формулише и превазиђе дневно политичке циљеве (Jović 2014).

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Уколико Црква остане у непрестаној тензији са садашњошћу, таква тензија не сме бити производ Њене идентификације са историјом, него са есхатологијом. У првом случају она ће имати ставове који су негативни *per se* према свему што нам нуди садашњост. У другом случају, идентификација са есхатологијом доводиће до тензије и става који води ка опрезнијем сагледавању према долазећој будућности, без да увек буде и неизоставно негативан. Целовито поистовећење Цркве са историјом представља изузетно компликован изазов који непрестано угрожава дијалог са савременим светом или га већ у самом зачетку чини бесплодним и јаловим.

Црква остаје позвана да остане икона Царства Божијег у историји, одакле долази Њен идентитет, који нам се предаје из есхатолошки условљене традиције. Тежње и трагање за бићем Цркве, има и те како значајне последице, а то је љубав према другом, тј. да водимо дијалог и потврдимо другог у односу са нама. И онда када нисмо сами убеђени у исход дијалога, аутентичност нашег хришћанског живота нас позива да је сведочимо кроз искреност нашег приступа. Истрајавање у међурелигијском дијалогу и сарадњи, не само да је аутентични део црквене самосвести и хришћанске вере у долазеће Царство Божије, него представља осмишљавање саме вечности као есенцијалног извора за хришћански позив.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Adamson, Göran. 2015. *The Trojan Horse - A Leftist Critique of Multiculturalism in the West*, Malmö: Arx Forlag.
- Clapsis, Emmanuel. 2004. "Ethnicity, Nationalism and Identity.," In *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, ed. Emmanuel Clapsis, 159–173. Geneva/Brookline: WCC Publications/Holy Cross.
- Clapsis, Emmanuel. 2016. "The Dynamics of Interreligious Dialogue." *Greek Orthodox Theological Review*, 61 (3-4): 9–29.
- Dunn, James D. G. 1983. "The Incident at Antioch.," *Journal for the Study of the New Testament* 18: 3–57.

- Dunn, James D. G. 1993. "Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians.", *Journal of Biblical Literature*, 112 (3): 459–477.
- Ehrensperger, Kathy. 2003. "Be Imitators of Me as I am of Christ: A Hidden Discourse of Power and Domination in Paul?", *Lexington Theological Quarterly* 38 (4): 241–61.
- Fitzgerald, Thomas. 2014. "How to Understand Christian Unity (Ecumenism) in Relation to Orthodox Identity? – A First Theological Approach", In *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, eds. Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Werner Dietrich, and Guy Liagre, 3–9. Oxford: Regnum Books International, WCC Publications.
- Florovsky, Georges. 1974. *Christianity and Culture: Collected Works, Volume II*. Belmont: Nordland Publishing Company
- Gallaher, Brandon. 2019. "Ecumenism as Civilisational Dialogue: Eastern Orthodox Anti-Ecumenism and Eastern Orthodox Ecumenism. A creative or sterile antinomy?", *International Journal for the Study of the Christian Church*, 19 (4): 265–285.
- Hicks, Donna. 2003. "The Role of Identity Reconstruction in Promoting Reconciliation", In *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy & Conflict Transformation*, eds. Raymond G. Helmick and Rodney L. Petersen, 129–150. Philadelphia/London: Templeton Foundation Press.
- Hodge, Caroline J. 2005. "Apostle to the Gentiles: Constructions of Paul's Identity", *Biblical Interpretation*, 13 (3): 270–288.
- Holy and Great Council. 2016. "Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World". Last accessed 18 June 2021. <https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world>
- Hultgren, Aarland. J. 1976. "Paul's Pre-Christian Persecution of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature.", *Journal of Biblical Literature*, 95 (1): 97–111.
- Jović, Rastko. 2010a. „Nedostojnost hrišćana kao pitanje socijalne solidarnosti.", U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 103–112. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF.
- Jović, Rastko. 2010b. „Ekumenizam nedohodnici vremena", U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 11–18. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF.
- Jović, Rastko. 2012. „Hrišćanski prevrat.", U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 623–641. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF.

- Jović, Rastko. 2014. "Serbian Orthodox Church and Ecumenism.", In *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, eds. Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Werner Dietrich, and Guy Liagre, 357-365. Oxford: Regnum Books International, WCC Publications.
- Jović, Rastko. 2015. „Hrišćanska kultura subverzivnosti”, U *Religijska kultura*, ur. Dragoljub B. Đorđević, 132–156. Leskovac: Leskovački kulturni centar.
- Jović, Rastko. 2018. „Nisam došao da donesem mir kolektivizma...”, U *Mir i pomirenje*, urs. Zorica Kuburić, Ljiljana Čumura i Ana Zotova, 203–209. Novi Sad: CEIR.
- Jović, Rastko. 2018. *Dinamika hrišćanskog identiteta*. Beograd: PBF-ITL.
- Jović, Rastko. 2019. „Autentično zajedničarenje ka boljem društvu.”, U *Religija, verovanje i građanski identitet*, ur. Ivan Ejub Kostić, 85-97. Beograd: Balkanski centar za Bliski istok.
- Kahl, Brigitte. 1999. "Gender Trouble in Galatia? Paul and the rethinking of difference." In *Is There a Future for Feminist Theology*, eds. Deborah F. Sawyer, and Diane M. Collier, 57-74. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kalaitzidis, Pantelis. 2009. "Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church.", *The Ecumenical Review*, 61 (2): 136-164.
- Ladouceur, Paul. 2017. "On Ecumenoclasm: Anti-Ecumenical Theology in Orthodoxy.", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 61 (3): 323-355.
- Mačković, Dejan. 2010. „Svete tajne i eklisiologija u savremenom ekumenskom dijalogu”, U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 45–58. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF.
- Morariu, Iuliu-Marius. 2020. "The new Ukrainian Autocephalous Church and its Image in the Ecumenical Space.", *HTS Teologiese Studies*, 76 (3): 1-6.
- Noble, Ivana. 2018. *Essays in Ecumenical Theology I: Aims, Methods, Themes, and Contexts*, Leiden: Brill.
- Radić, Radmila. 2020. "Saradnja Srpske Pravoslavne Crkve sa ekumenskim organizacijama i Anglikanskom Crkvom u prvoj polovini 20. veka”, U *Osam vekova autokefalije Srpske Pravoslavne Crkve I: Zbornik radova sa Međunarodnog naučnog skupa Beograd*, urs. Vladislav Puzović i Vladan Tatalović, 397–419. Beograd: Sveti Arhijerejski Sinod Srpske Pravoslavne Crkve, Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.

- Ratzinger, Joseph. 1995. *The Nature and Mission of Theology*. San Francisco: Ignatius Press.
- Kalaitzidis, Pantelis, T. Fitzgerald, C. Hovorun, A. Pekridou, N. Asproulis, G. Liagre, and D. Werner, eds. 2014. *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*. Oxford: Regnum Books International, WCC Publications.
- Rutgers, Leonard. V. 1998. *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*. Leuven: Peeters Publishers.
- Theissen, Gerd. 1990. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edinburgh: T&T Clark.
- Vassiliadis, Petros. 2016. "Joining in with the Spirit in the 21st Century: A Response to Dana Robert.", *Transformation*, 34 (4): 1-5.
- World Council of Churches. 1998. "Thessaloniki Statement (1998)". Last accessed 18 June 2021. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/thessaloniki-statement>
- Zizjulas, Jovan D. 2011. *Zajednica i drugost*. Požarevac: Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije požarevačko-braničevske.

Rastko Jović*

Faculty of Orthodox Theology – University of
Belgrade

INTERRELIGIOUS DIALOGUE AS AN IMPERATIVE IN ORTHODOX CHRISTIANITY

Resume

In the article, we tried to present necessary analyses of some critical pieces in the Christian tradition to reevaluate our identity as Orthodox Christians. We tried to define the eschatologically rooted distinctiveness and outcomes which it can provide for the believing community. Inclusive character of Christian being, testified by our own tradition, gives the prospect for better accommodation of interreligious dialogue. The vaguely defined identity of the Church and Orthodox Christians will only further impede adequate mission and dialogue. The article also dealt with those Orthodox theologians who shaped our vision on ecumenism. Persistence in interreligious dialogue and cooperation is not an unnecessary addition to the church's identity and Christian faith. However, it represents the source and essence of a Christian being.

Keywords: Christianity, identity, imperative, eschatology, time

* E-mail address: rjovic@bfspc.bg.ac.rs.

** Овај рад је примљен 21. јуна 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.