

Здравко Јовановић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

Београд

zjovanovic@bfspc.bg.ac.rs

## „Представљајући“ аспекти појма *διακονία*

*Сажетак:* Текст има за циљ указивање на феномен неизбалансираног тумачења појма *διακονία* и на потребу осветљавања његових фреквентно занемариваних „представљајућих“ аспеката. Уобичајено је да се појму *διακονία* приписују само аспекти унижености и служења а да се репрезентативни капацитети појма, који су такође проминентни у новозаветним списима, не наглашавају са адекватном пажњом. Инсистирање на значају признавања конотација представљања могло би потенцијално водити ка смештању појма *διακονία* у јаснији еклисиолошки контекст, без пропратних рестриктивних апликација овог појма у теологији и практичном животу Цркве.

*Кључне речи:* Служење, крштење, рукоположење, лаос, активизам, реч Божија, харизма, инситуција, свештенство Цркве, субординационизам, епископ

### Увод

У савременој еклисиологији појам *διακονία* (служење) свакако представља једну од најинтригантнијих и теолошки најинспиративнијих тема. Несумњиво је да је, са једне стране посматрано, последњих деценија постигнут свеопшти консензус у вези са неопходношћу повезивања овог појма са *призивањем* које припада *целокућном* народу Божијем.<sup>1</sup> Сви чла-

<sup>1</sup> У периоду који је претходио Другом ватиканском концилу овај појам је претежно довођен у везу са карактеристично протестантским теолошким сензибилитетом, као појам који стоји у непосредној вези са класичним протестантским учењем о *Allgemeines Priestertum* или *Priestertum aller Gläubigen* (утемељеном на тумачењу 1Пет 2, 9). Након Другог концила ствари су се промениле у римокатоличкој теологији и то у правцу јаснијег наглашавања значаја лаичке службе и инсистирања на чињеници да лаици, сопственим служењем и харизматским даровима, такође значајно доприносе изграђивању Цркве (ово је нарочито приметно у концилским документима *Lumen Gentium* и *Apostolicam Actuositatem*). Ова констатација представља свакако једно од најзначајнијих достигнућа савремене теологије. Уп.: P. Lakeland, „The Laity“ у: *From Trent to Vatican II – Historical and Theological Investigations*, (R. F. Bulman, F. J. Parrela, прир.), Oxford University Press, Oxford 2006, 193–207; R. W. Oliver, „The Decree on the Apostolate of the Laity, *Apostolicam*

нови Цркве су снабдевени потенцијалом за пројаву сопственог призива за укључивање у *διακονία* самим својим крштењем. Истовремено, међутим, присутно је и инсистирање на ставу да би, иако крштење конституише универзалну основу за *διακονία*,<sup>2</sup> ипак требало признавати неку врсту ексклузивности онима који су призвани на сасвим специфичне или *на-рочитије облике служења* унутар Цркве, подразумевајући притом најчешће рукоположене (или на неки други начин назначене) служитеље. У том смислу, наглашавање чињенице да целокупан народ Божији јесте призван на учешће у служењу у Цркви пропраћено је подсећањем да би потенцијал који поседује сваки члан Цркве за укључивање у *διακονία* требало да буде развијан и делатан, то јест, да потенцијал за служење у једном тренутку постане реалност која је практикована конкретним ауторизованим или мандаторним ангажовањем у животу Цркве.

Наведени поларитет између потенцијала за служење који путем крштења припада свима и остваривања овог потенцијала који манифестују они који су своје служење добили од Цркве посредством рукоположења или на неки други начин, проузроковао је појачано интересовање и појаву великог броја студија посвећених правилном разумевању појма *διακονία*.<sup>3</sup> Чак и само летимичан преглед теолошких текстова и најзначај-

*Actuositatem*“; у: *Vatican II – Renewal within Tradition*, M. L. Lamb, M. Levering (прир.), Oxford University Press, Oxford 2008, 271–286; Н. Афанасјев, „Народ свети“, у: *Студије и чланци* (прев. К. Симић), Преподобни Рафаило Банатски, Вршац 2003, 193–214.

<sup>2</sup> Ово се односи на већину теолога из свих значајнијих хришћанских традиција.

<sup>3</sup> Овде наводимо само нека од релевантнијих дела публикованих у протеклих неколико деценија: В. Cooke, *Ministry to Word and Sacraments – History and Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1976; Ј. М. Barnett, *The Diaconate – A Full and Equal Order – A Comprehensive and Critical Study of the Origin, Development, and Decline of the Diaconate in the Context of the Church’s Total Ministry and a Proposal for Renewal*, Seabury Press, New York 1981; Nathan Mitchell, *Mission and Ministry: History and Theology in the Sacrament of Order*, Michael Glazier Books, Wilmington 1982; L. Boff, *Church – Charism and Power – Liberation Theology and the Institutional Church*, (прев. Ј. W. Diercksmeier), SCM, London 1985; D. Power, *Gifts That Differ – Lay Ministries Established and Unestablished*, Pueblo, New York 1985; Ј. & Е. Whitehead, *The Emerging Laity – Returning Leadership to the Community of Faith*, Doubleday, New York 1986; R. McBrien, *Ministry – A Theological, Pastoral Handbook*, Harper & Row, San Francisco 1987; N. Greinacher, N. Mette & J. Aitken Gardiner (прир.), *Diakonia – Church for Others*, T&T Glark, Edinburgh 1988; E. Hoornaert, *The Memory of the Christian People*, (прев. R. Barr), Burns & Oates, Tunbridge Wells 1989; J. N. Collins, *Diakonia – Reinterpreting the Ancient Sources*, Oxford University Press, New York/Oxford 1990; M. Lawler, *A Theology of Ministry*, Sheed & Ward, Kansas City 1990; W. Rademacher, *Lay Ministry – A Theological, Spiritual, and Pastoral Handbook*, Crossroad, New York 1991; T. F. O’Meara, *Theology of Ministry*, Paulist Press, New York 1999; A. D. Glarke, *Serve the Community of the Church- Christians as Leaders and Ministers, First-Century Christians in the Graeco-Roman World*, Eerdmans, Grand Rapids 2000; Z. Fox, *New Ecclesial Ministry – Lay Professionals Serving the Church*, Sheed & Ward, Franklin 2002; E. Hahnenberg, *Ministries – A Relational Approach*, Crossroad, New York 2003; M. Lavin, *Theology for Ministry*, Novalis, Ottawa 2004.

нијих екуменских докумената који стоје у вези са овом темом сведочи о чињеници да на плану еклисиологије још увек постоји поприлична конфузија у вези са аутентичним поимањем овог појма. Наиме, овим појмом се уједно описују такве улоге или активности унутар хришћанске заједнице које подразумевају управљање, проповед речи Божије, поучавање и, наравно, освећење и разделивање светих тајни<sup>4</sup> али, често, и свакодневне једноставније активности чланова Цркве, као што су старање о ближњима, приватна молитва и томе слично. У том контексту, с обзиром на веома *широку апликацију* овог појма на разноврсне активности унутар и ван Цркве, постало је веома *ишешко различити, иша заправо јесте а иша није* *διακονία*, односно шта спада у категорију коју покрива овај термин, а шта не; да ли је све што сваки крштени хришћанин чини подводиво под овај појам (да ли хришћани апсолутно сваким својим деловањем бивају „*συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*“ – Кол 4, 11), или он пак подразумева некакву рестриктивнију апликацију, тј. један конкретнији еклисиолошки контекст.<sup>5</sup> У циљу разјашњавања поменутог поларитета између потенцијала за служење и остваривања овог потенцијала у конкретним формама служења, често се, на пример, прибегава дистинкцији између појмова *χάρισμα* (који се односи на све) и *διακονία* (који се односи на појединце) са циљем наглашавања става да постојање харизми, у принципу, не подразумева аутоматски и пројаву харизми у форми неке конкретне *διακονία*. У сваком случају, елиминација амбивалентних ставова у размишљању о односу између харизме добијене на крштењу и конкретних облика *διακονία* у Цркви и конзистентно тумачење ових појмова требало би да буде постигнуто у некој будућој теолошкој синтези.

Оно што, свакако, додатно компликује дискусију на екуменској сцени у вези са појмом *διακονία* јесте такође нарастајућа резервисаност, нпр. у постконцилској римокатоличкој теологији, или макар у појединим пост-

<sup>4</sup> Штавише, дуго времена, а то је и даље веома чест случај, појам *διακονία* се користи искључиво да би описао оне људе који су рукоположени од стране Цркве за конкретне службе унутар ње. Најчешће се, дакле, овим појмом описивала служба епископа, презвитера и ђакона и, евентуално, и служба чиновних стечених хиротесијом тј. служба ипођаконика и чтеца. Међутим овакав институционалистички приступ разумевању појма *διακονία* који идентификује овај појам искључиво са рукоположеним служитељима је потенцијално веома опасан јер занемарује улогу лаика у њиховој служби оприсутњавања Христа у историји.

<sup>5</sup> Уп. P. Gooder, „*Diakonia in the New Testament – A Dialogue with John N. Collins*“, *Ecclesiology* 3:1 (2006) 33–56. У овом смислу поставља се питање да ли су активности попут вероучитељства, лаичког помагања рукоположеним служитељима (нпр. помагање епископима и парохијским свештеницима), преданог родитељског старања, ангажовања у епархијским и парохијским администрацијама, здравственим, казнено-поправним установама итд. подводиве под појам *διακονία*.

концилским документима,<sup>6</sup> према тенденцији да се појам *διακονία* без икаквих рестрикција примењује и на лаос и то пре свега у страху од перципиране „клерикализације лаоса“ или тзв. „протестантизације или демократизације Цркве“.<sup>7</sup> У овом смислу римокатоличка теологија, са једне стране, продужава са охрабривањем лаика да се активно укључе у живот и служење у Цркви, али под условом да то чине у контексту мандата који је добијен од стране јерархије. На овај начин, сходно оцени протестантских теолога, у извесном смислу регресивно у односу на стимуланс који је дала теологија Другог ватиканског концила,<sup>8</sup> појам *διακονία* се изнова тумачи у наглашено традиционалном смислу, тј. као реалност која се односи преваходно на оне личности које су од стране Цркве рукоположене или неким другим путем формално назначене за конкретну *διακονία*.<sup>9</sup> Основни приговор оваквом, нео-традиционалистичком разумевању појма *διακονία* односи се на наводни повратак крутој, институционалистичкој еклисиологији која парализује лаичке харизме и онемогућава њихову спонтану пројаву у животу Цркве.

У контексту контроверзе у савременој теологији поставља се и питање да ли је неопходно и да ли је уопште оправдано инсистирати на једној ригидној дистинкцији између лаичке и *διακονία*-е рукоположених служитеља и то пре свега у контексту две чињенице. Прво, у контексту чињенице да пракса (готово свих хришћанских заједница) допушта да у извесним, додуше изузетним случајевима, лаици могу крштавати, проповедати Јеванђеље и предводити неевхаристијска богослужења (што не би било могуће да за овакве преседане не постоје теолошки утемељени разлози). Друго, у контексту чињенице да би ригидна дистинкција могла бити релативизирана и услед чињенице рапидног опадања интересовања за свештенослужење у хришћанском свету које би неминовно могло проузроковати прогресивну еманципацију лаичког служења. У овом смислу, ригидност би свакако могла бити контрапродуктивна (тј. могла би имати за последицу парализу и атрофију живота Цркве у релативно блиској будућности).

<sup>6</sup> Римокатолички документи *Christifideles Laici* (1988) и *Pastores Dabo Vobis* (1992) би могли, у извесном смислу, представљати разочарење за оне који су очекивали неку врсту разраде или допуне теологије Другог ватиканског концила у вези са темом служења и, нарочито, лаичког служења. Наиме, стиче се утисак да наведени постконцилски документи имају за циљ, донекле регресивно у поређењу са ентузијазмом теологије Другог концила, утврђивање неприкосновености јерархијских структура у Цркви пре неголи даљу еманципацију лаика.

<sup>7</sup> R. Hannaford, „Representation and the Theology of Ministry“, *Ecclesiology* 1:2 (2005) 75–94.

<sup>8</sup> Види нпр. *Lumen Gentium* 10 и 15.

<sup>9</sup> Види: О. О'Brien, „The Theology of Lay Ministry – ‘Developments’ Since Vatican II“, *Irish Theological Quarterly* 72 (2007) 88–95.

У сваком случају стиче се утисак да првенствени проблем у расправи није у томе (без обзира да ли је реч о римокатоличкој, православној или протестантској теологији) да ли су лаици потенцијално делатни у сфери коју подразумева појам *διακονία*, већ првенствено у томе шта, у контексту онога што се твори у животу Цркве, јесте служење а шта не. Другим речима, проблем није у томе да ли лаици уопште могу бити укључени у служење (пошто постоји свеопшти консензус да могу), већ шта заправо јесте *διακονία* и на које активности се она превасходно односи; да ли *διακονία* представља реалност која подразумева перманентност служења у одређеној форми, повереног конкретним личностима (као у случају свештенослужења повереног рукоположењем) или она може бити и једнократна, тј. ограничена на изванвременски период и на остварење конкретних планова и циљева у Цркви? Такође, поставља се и питање да ли *διακονία* може бити и реалност која се *post factum* само констатује (кроз препознавање конкретне спонтане активности као реалности која може бити вреднована као служење) или је то увек реалност која отпочиње оног тренутка када вољом Цркве и одређених ауторитета унутар ње бива поверена конкретним личностима?

Конфузија у вези са аутентичним тумачењем појма *διακονία* проузрокована је бројним и различитим факторима. Уколико бисмо, међутим, желели да узрочнике повежемо директније са неким феноменима који се показују доминантним у овом контексту, чини се да би било неопходно да се конфузија доведе у везу са тенденцијом да се *διακονία* тумачи у индивидуалистичкој перспективи. Наиме, сходно одређеним тумачењима ерминевтички кључ за правилно поимање овог појма, односно за разлучивање онога што јесте од онога што није *διακονία*, јесте утврђивање да ли су извор и циљ неког деловања повезани са животом унутар заједнице Цркве.<sup>10</sup> Конкретније, оно што је, сагласно оваквом разумевању, суштински важно јесте питање мотивације и питање коначног назначења онога што се чини. Иако је ова дистинкција несумњиво веома значајна, она, у извесном смислу, садржи у себи одређене слабости и могла би се посматрати чак и као потенцијално опасна због своје претеране инклузивности. Разумевање сходно наведеном критеријуму које имплицитно лоцира појам *διακονία* у некаквој сфери слободне или појединачне иницијативе (барем када је реч о мотивацији за конкретне активности унутар заједнице) пре него у овлашћењу и позиву који су упућени од стране Цркве и релевантних ауторитета унутар ње, би свакако могло бити проблематично. Уколико се *διακονία* идентификује са интенцијом или мотивацијом појединца долази се у опасност да се служење поистовети са предузимљивошћу

<sup>10</sup> Види. нпр. P. Drilling, *Trinity and Ministry*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 28.

или индивидуалним расуђивањима о потребама Цркве. У најмању руку, то је потенцијално веома проблематично из разлога што индивидуално расуђивање о добробити целокупне заједнице не мора само по себи, тј. због тога што је подстакнуто добрим мотивима, бити исправно нити благовремено. Стога, како се чини, *διακονία* не може бити безрезервно поистовећена нити са интенцијом нити са добрим мотивима нити са било каквом врстом самоиницијативне акције појединца. Оваквим поједностављеним тумачењем појам *διακονία* се удаљава од својих еклисиолошких конотација и спаја се са некаквом врстом индивидуалног расположења или агилности за предузимањем конкретних активности унутар заједнице.<sup>11</sup> Оно што је, такође, веома значајно, је чињеница да се, у контексту

<sup>11</sup> Тумачење појма *διακονία* у активистичкој перспективи свакако може добро функционисати у оном моделу еклисиологије који Е. Далес назива „еклисиологијом служења“ (*servant ecclesiology* – опширније у: А. Dulles, *Models of the Church*, Image Books/Doubleday, New York/London 2002, 81–94). Наиме, у контексту овог модела Црква се посматра пре свега као институција која ефектно испуњава своју мисију аналогно томе колико успева да преобрази овај свет у једно мирније место, место у коме ће патње бити умањене, у коме ће се живети праведније, слободније, у коме ће бити мање сиромаштва, политичке, расне и сексуалне дискриминације и томе слично. Дакле, сходно оваквом еклисиолошком моделу могло би се закључити да је Црква заправо само један од чинилаца или делатника у процесу људске историје који се труди да, паралелно другим човековим институцијама, оствари свеопшти прогрес у процесу историјског развоја човечанства. У контексту оваквог теолошког става Харви Кокс је, на пример, тврдио да би Црква требало да постане *διάκονος* полиса („The church’s task in the secular city is to be the *diakonos* of the city, the servant who bends himself to struggle for its wholeness and health“, Н. G. Cox, *The Secular City – Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, New York 1965, 134), а Џон А. Т. Робинсон је заговарао став да би Црква требало да напусти своје „паралелне структуре“ и да дејствује унутар структура политичких и социјалних система јер по његовом мишљењу: „дом Божији није Црква већ свет. Црква је слуга, а прва карактеристика слуге је да он живи у туђој кући а не у својој сопственој“ (J. A. T. Robinson, *The New Reformation?*, Westminster Press, Philadelphia 1965, 92). Оно што је, међутим, проблематично у вези са оваквим приступом јесте реалност да се библијски појам *διακονία* (који је веома значајан за „еклисиологију служења“) овде третира првенствено у контексту служења окренутог према свету, док у Новом завету појам *διακονία* пре свега подразумева служење Богу или служење сабраћи хришћанима. Другим речима, *διακονία* је појам који је превасходно повезан са појмом *ἐκκλησία* а не са појмом *κόσμος*. Чини се да логика овакве еклисиологије није у сагласности са ониме што Нови завет говори о Цркви и о Царству Божијем. Наиме, тамо се и једна и друга реалност подразумевају као нешто што настаје као последица Божијег деловања, а не као реалност која настаје као резултат човекових активности и напора. У сваком случају, недвосмислено је да Црква заиста постоји да би служила свету, али не у контексту поистовећења са циљевима света или са другим чиниоцима унутар људске историје који имају за циљ поправљање животних прилика на планети, већ Црква и њени чланови, пре свега, асистирају Богу унутар Његове икономije чији превасходни циљ није социјално преображење света, већ измирење људи са Богом и привођење целокупне творевине Богу Оцу кроз Христа. Ово наравно нипошто не значи да би хришћани требало да буду индиферентни према еманципацији људских слобода и трагањима за достојанственијим живљењем у историјском процесу и незаин-

оваквог тумачења, не ради само о теолошки лоше лоцираном локусу појма *διακονία*, већ и о, по свему судећи, неразумевању његове етимологије. Индивидуалистичко, тј. недовољно еклисиолошки утемељено тумачење појма *διακονία*, настало је, добрим делом, због готово искључивог повезивања овог појма са извесним конотацијама које су идентификоване као превасходне у семантичком профилу овог појма. У овом смислу, у овом тексту ћемо покушати да укажемо на постојање неких конотација појма *διακονία* у новозаветној литератури које омогућавају разумевање овог термина у једној јаснијој еклисиолошкој перспективи, и то пре свега, у контексту тзв. представљајућих или репрезентативних конотација које овај појам недвосмислено има.

### „Представљајући“ аспекти у новозаветним текстовима

У новозаветним текстовима термини са коренском основом *διακον-* се користе за описивање различитих активности. У Матејевом јеванђељу нпр. глагол *διακονέω* се користи за описивање активности попут старања о гладнима, жеднима, странствујућим, сиромасима, болеснима, утамниченима итд., и то у смислу активности које би требало да обавезују све хришћане, без изузетка, у свим животним контекстима, а не само у унутарцрквеном животу (Мат 25, 42–44). У неким другим приликама глагол *διακονέω* описује деловање, то јест служење унутар хришћанске заједнице (нпр. 1Пет 4, 11). У Првој посланици Коринћанима *διακονία* недвосмислено описује активност или служење које је намењено „светима“ тј. хришћанском сабрању (1Кор 16, 15 – *εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις*). Павлово апостолство се на више места описује као *διακονία* (Рим 11, 13; 2Кор 4, 1; 6, 3–4; 11, 8; Дап 1, 17; 25; 20, 24). Оно што у Цркви творе апостоли, пророци, јеванђелисти, пастири и учитељи такође се назива делом служења (Еф 4, 11–12 – *ἔργον διακονίας*). И служење око трпеза се описује глаголом *διακονέω* (Дап 6, 2; Лк 22, 25–27). Проповед речи Божије се такође описује као *διακονία τοῦ λόγου* (Дап 6, 4). Неколицина овде побројаних места, како се чини, на довољно јасан начин указује на чињеницу да појам *διακονία* спада у категорију егзегетски поливалентних и, донекле, енигматичних термина.

---

тересовани за сопствени конструктивни допринос у овом контексту (што на жалост често јесте случај). Активна борба хришћана за праведнији и слободнији свет јесте апсолутни императив који, ни у ком случају, није допустиво игнорисати. У овом смислу је паушално омаловажавање увида и значаја савремене „теологије ослобођења“ (које је на жалост понекад, готово памфлетски симплификовано, присутно у православној теологији због наводне строге привржености „онтологији“ и „суштинским“ вредностима) јесте апсолутно недопустиво и неадекватно у актуелном историјском тренутку.

У библијској теологији и егзегези двадесетог века детаљније проучавање етимологије појма *διακονία* довело је до извесног превредновања у његовом тумачењу, тј. до увиђања извесних конотација које раније нису јасно препознаване. Наиме, све до недавно преовладало је мишљење да је термин *διακονία* пре свега подразумевао униженост и служење, послуживање (најчешће у смислу послуживања за трпезама), и, у ширем смислу, старање, укрепљивање, обезбеђивање свестране подршке ближњима у смислу пројаве човекољубља и аутентичне хришћанске љубави. Овакво тумачење је усвојено и промовисано нпр. од стране Бејера у његовом веома утицајном чланку о групи речи са заједничком коренском основом *διακον*-у Кителовом *Теолошком речнику Новој завети*.<sup>12</sup> Сагласно оваквом тумачењу избор појма *διακονία* и употреба овог појма од стране ранохришћанских теолога за описивање етоса и служби у Цркви јесте плод жеље за наглашавањем фундаменталне промене или превредновања природе, циљева и вредности међуљудских односа које је са собом донело Јеванђеље. Конкретније, избор и употреба овог појма (чије су примарне конотације повезиване са активностима које су припадале слугама и робовима у античком свету)<sup>13</sup> имали су за циљ да укажу на чињеницу да хришћанима не доликује да прижељкују ауторитарност и власт већ да би требало увек да теже таквом начину живота који ће подразумевати *κένωσις*, униженост и служење другима. Овакво схватање свакако јесте легитимно али, како се чини, не и свеобухватно јер из спектра смислова које је појам *διακονία* имао селекује и фаворизује само поменути аспект „сервилности“. Такође, у перспективи оваквог тумачења оно што се снажније наглашава јесу самоиницијативност, индивидуални сентимент и самостално филантропско деловање. Наиме, уколико се појам *διακονία*, у контексту хришћанског еклесијалног живљења, превасходно доводи у везу са „сервилношћу“ и унижењем оно што се сматра одлучујуће важним јесте неопходност укључивања сваког конкретног хришћанина у служење ближњима, и то на основу заповести Христових које имају перманентни значај и облигаторност за све. Филантропска и харитативна делатност у

<sup>12</sup> H. W. Beyer, „*Διακονέω, διακονία, διάκονος*“, у: *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 2, (прир. G. Kittel & G. Friedrich, прев. G. W. Bromiley), Eerdmans, Grand Rapids 1964, 81–93.

<sup>13</sup> У контексту оваквог тумачења интересантно је нпр. опозитно сведочење које даје Атинеос Навкратитски (крај 2. и почетак 3. века) који јасно каже да они који су служили и који су точили вино на религиозним гозбама нису били робови већ синови слободних грађана: „*πᾶσα δὲ συμποσίου συναγωγή παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τὴν αἰτίαν εἰς θεὸν ἀνέφερε, καὶ στεφάνοις ἐχρῶντο τοῖς οἰκείοις τῶν θεῶν καὶ ὕμνοις καὶ ψδαῖς. καὶ δοῦλος οὐδεὶς ἦν ὁ διακονήσων, ἀλλ’ οἱ νέοι τῶν ἐλευθέρων ψνοχόουν, ὡς ὁ τοῦ Μενελάου υἱὸς καίτοι νυμφίος ὑπάρχων καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς γάμοις*“ у: *Deipnosophistae*, G. Kaibel (прир.), *Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri xv*, том 1, Teubner, Leipzig 1887 (пенр. Stuttgart 1965), 5. 19, 1–6.



овом контексту може се разумевати као отелотворење саме суштине јеванђеоске поруке, делатност којој није потребна додатна верификација од стране структура и институција унутар Цркве у сукцесивним стадијумима њеног историјског постојања. У оваквој теолошкој интерпретацији експлицитно еклисиолошки контекст појма *διακονία* засењен је и разводњен доминирајућим етичким конотацијама.

У међувремену, међутим, појавила су се и унеколико различита размишљања на ову тему. Дитер Георги је, на пример, у својој студији о Павловим противницима у Другој посланици Коринћанима, анализирајући контексте у којима се појам *διακονία* појављује у античкој књижевности, изнео став да је, поред стандардно признаваних конотација сервилности и пожртвовања, овај појам поседовао и другачије, данас неочекиване или заборављене аспекте. Сходно његовој анализи, појам *διακονία* је у античкој књижевности понекад описивао активности одређених људи које су сами богови одабрали да би деловали као нека врста посредника или извршитеља у процесу божанског самооткривења.<sup>14</sup> Такође, појам се користио и за описивање активности које подразумевају служење потребама политичког ентитета, то јест полиса.<sup>15</sup> У овом смислу, према његовом мишљењу, појам *διακονία* би био адекватније протумачен када би се поред стандардних „сервилних“ аспеката признавали и аспекти заступништва, тј. деловања у име неког вишег ауторитета који је, онима који упражњавају *διακονία*, експлицитно поверио задатак заступања или представљања. Овај увид преузима и разрађује Џ. Н. Колинс у свом истраживању појма *διακονία* у античкој књижевности које га је довело до констатације да је у нехришћанским изворима овај појам често подразумевао „преношење поруке“ или деловање у нечије име, тј. бивање нечијим емисаром или послеником.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Епиктет нпр. у овом смислу назива Диогена „Зевсовим служителем“: „ὡς τοῦ Διὸς διάκονον ἔδει, ἅμα μὲν κηδόμενος, ἅμα δ' ὡς τῷ θεῷ ὑποταγμένος“, у: Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, H. Schenkl (прир.), Teubner, Leipzig 1916, 3.24.65; такође, Ахилеј Татиос говори о Менелају као „служителу богова“: „Ὀφίλτατε Μενέλαε, εἰ διάκονός τις εἶ θεῶν, δέομαί σου, ποῖ γῆς εἶμι καὶ τί ποτε ταῦτα ὀρώ“, у: Achilles Tatius, *Leucippe et Clitophon*, E. Vilborg (прир.), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1955, 3.18.5. Опширније у: D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (прев. Н Attridge), Fortress Press, Philadelphia 1986, 27–32.

<sup>15</sup> Платон нпр. користи појам да би описао државнике тј. оне који се старају о полису: „Ὁ δαιμόνιε, οὐδ' ἐγὼ ψέγω τούτους ὡς γε διακόνους εἶναι πόλεως, ἀλλὰ μοι δοκοῦσι τῶν γε νῦν διακονικώτεροι γεγονέναι καὶ μᾶλλον οἷοί τε ἐκπορίζειν τῇ πόλει ὧν ἐπεθύμει“, у: Gorgias, (J. Burnet прир.), *Platonis opera*, vol. 3., Oxford Clarendon Press, Oxford 1903, 517b.

<sup>16</sup> Као нпр. код Ескила: „ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδε τὸν Διὸς τρόχιν, τὸν τοῦ τυράννου τοῦ νέου διάκονον· πάντως τὴν καὶ τὸν ἀγγελῶν ἐλήλυθεν“, у: Aeschylus, *Prometheus vincitus*, G. Murray (прир.), *Aeschyli Tragoediae*, 2nd edn., Oxford Clarendon Press, Oxford 1955 In. 942; такође код Софокла: „Πολλὰ γὰρ τοῖς ἰγμένοις ἔστειλλον αὐτὸν ἰκεσίους πέμπων λιτάς, αὐτόστολον πέμπσαντά μ' ἐκῶσαι δόμους. Ἄλλ' ἢ τέθνηκεν ἢ τὰ τῶν διακόνων, ὡς εἰκός, οἶμαι, τοῦμὸν ἐν σμικρῷ μέρος

Што се пак тиче функционисања појма  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  у новозаветним текстовима, а нарочито у Јеванђељима, он заиста врло често подразумева униженост и послуживање око трпеза итд., то јест, функционише као, у извесном смислу, еквивалент појму  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ , као нпр. у Лк 22, 24–27; Мк 9, 35; Мат 20, 26–27; 23, 11. Готово на свим наведеним местима тај појам упућује на етос смирења и самоунижења који проистиче из свеопштег превредновања које собом доноси улазак есхатона у историју у личности Христовој. Штавише, ове конотације појма  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  су толико експлицитне и посведочене фреквентном употребом у новозаветним списима да њих једноставно није неопходно, у контексту овог рада, екстензивније образлагати. Оно што је интересантно, међутим, је то да ово нису једине конотације овог појма.

Бројна места у Новом завету недвосмислено повезују појам  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  (и, уопште, све речи са коренском основом  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}$ -) са конотацијама представљања или посредовања, тј. деловања у име Божије, у контексту његове икономије и самооткривења (као нпр. 1Кор 3, 5; 2Кор 11, 23; Рим 11, 13; Кол 1, 7; Дап 6, 4).<sup>17</sup> Унутар координата ових конотација појам  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  не подразумева првенствено самопожртвовано служење онима којима је, из разних разлога, потребна помоћ, већ радије деловање које представља одговор на позив који је упутио Бог, који је принципијелни покретач и покровитељ сваког деловања које се описује као  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ . Оно што би међутим, у сваком случају, било важно нагласити на самом почетку јесте чињеница да осветљавање представљајућих или репрезентујућих аспеката ни на који начин не би требало разумевати као позив на одбацивање „сервилних“ конотација (тј. на занемаривање значаја бриге и

ποιοῦμενοι τὸν οἶκαδ' ἡπειρὸν στόλον“; у: *Philoctetes*, A. Dain и P. Mazon (прир.), *Sophocle*, том 3., *Les Belles Lettres*, Paris 1960, 10–66, In. 494–499; и Аристофана: „Σὺ δ' εἶ με λυπήσεις τι, τῆς διακόνου πρώτης ἀνατείνας τῷ σκέλει διαμηριῶ τὴν Ἴριν αὐτήν...“; у: *Aves*, V. Coulon и M. van Daele (прир.), *Aristophane*, том 3, *Les Belles Lettres*, Paris 1928, 23–108, In. 1253–1255. Уп. J. N. Collins, *Diakonia – Reinterpreting the Ancient Sources*, Oxford University Press, New York 1990, 194; A. Bash, „Deacons and Diaconal Ministry“, *Theology* 102 (1999) 36–41.

<sup>17</sup> У контексту ове чињенице могуће је размишљати о евентуалном постојању делимичне аналогије овог појма са појмом  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ . Наиме, недвосмислено је да, са једне стране семантичког спектра појам  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  има сродност са појмом  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ . Са друге пак стране, у контексту представљајућих или репрезентативних конотација које појам  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  поседује он би могао бити, у извесном смислу, близак и термину  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$  или нпр. глаголу  $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ . Оно што је нарочито интересантно, а што говори у прилог неоправданости искључивог фиксирања новозаветних појмова који су овде поменути за само једно значење у ширем корпусу античке књижевности, јесте и чињеница да је чак и појам  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  могао понекад имати, поред свих конотација које су нам добро познате, и конотацију представљања или неке врсте делегираног ауторитета повереног од стране робовласника. Види опширније у: D. B. Martin, *Slavery as Salvation – The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, Yale University Press, New Haven/London 1990, 60–68.

старања и свега осталог што доликује да хришћани свакодневно пружају ближњима) које су дуго вредноване као примарне у тумачењу овог појма. Напротив, указивање на репрезентујуће аспекте је напросто повезано са извесном променом фокуса, са усредсређењем на заборављене аспекте појма *διακονία* који експлицитније указују на синергичко укључивање човека у Божију икономију спасења (а не само на човеков алтруистички и филантропски ангажман), што представља примарни задатак који стоји у темељима овог појма.

Велики значај за јасније разумевање репрезентативних или представљајућих конотација које поседује појам *διακονία* имају, свакако, поједи-на места из Павлових посланица. Индикативна је, како се чини, дискусија о Павловом апостолском ауторитету из Друге посланице Коринћанима (гл. 3–6). Примера ради, интересантан детаљ из Павлове апологије сопственог апостолства је да се он, за разлику од готово свих уводних епитоларних обраћања реципијентима у којима себе представља титулом *ἀπόστολος*, у најинтензивнијем моменту дискусије у поменутиим главама у Другој посланици Коринћанима ни једном не позива на ову титулу. Напротив, он просто жели да га Коринћани препознају као служитеља (*διάκονος*), као некога ко достојно спроводи *διακονία* (2Кор 6, 3) која му је поверена од самог Господа.<sup>18</sup> Апостоли су описани као „*διάκονοι καινής διαθήκης*“ (2Кор 3, 6) и „*Θεοῦ διάκονοι*“ (2Кор 6, 4), тј. као личности које не спроводе активности сходно сопственим одлукама и евалуацијама већ као *служийтели који њредсїављају самої Боїа* и спроводе у дело вољу Божију и то не у контексту кенотичког служења потребитима и онима који су у невољи, већ недвосмислено у контексту *їройоведања речи Божије*, тј. Јеванђеља Христовог. Павлово коришћење појма *διακονία* у овом смислу је највероватније било могуће стога што је јелинском аудиторијуму коме се он обраћао овај појам био добро познат, штавише, не само познат већ кадар да, између осталог, евоцира религиозни контекст и да описује божанским ауторитетом снабдевене личности.<sup>19</sup> Павлова употреба речи са коренском основом *διακον-* је дакле, између осталог, недвосмислено била мотивисана капацитетом ове групе речи да описује реалност посредовања, деловања или представљања божанског ауторитета који у Цркви иницира и благосиља конкретне *διακονία-е*.

<sup>18</sup> Појам *διάκονος* и други појмови са коренском основом *διακον-* појављују се у Другој посланици Коринћанима чак 19 пута (што представља половину укупне заступљености овог појма у Павловим списима) и то преважно у контексту апологије Павловог апостолског служења. Уп. Т. В. Savage, *Power through Weakness – Paul’s Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 6–7.

<sup>19</sup> Уп. J. N. Collins, „Georgi’s ‘Envoys’ in 2 Cor 11, 23“, *Journal of Biblical Literature* 93:1 (1974) 88–96.

Идентичну реалност Павле описује и у 1Кор 3, 5 где себе и Аполоса означава на следећи начин: „ко је Павле а ко Аполос до служитељи (δίακονοί) кроз које поверовасте и то како Господ свакоме даде“. Бог је онај који посредством служитеља, који непосредно представљају Његово присуство и активност у историји, даје веру свима. Павлова поента на овом месту је свакако у томе да нити он лично нити Аполос у Цркви не раде ништа на своју руку нити сходно сопственим калкулацијама.<sup>20</sup> Сав њихов труд би био узалудан да њему није претходио и последовао Божији благослов.<sup>21</sup> Ову чињеницу Павле сматра толико значајном да је наглашава двоструким понављањем у стиховима 1Кор 3, 6 и 7. Уколико се реч Божија укорењује у заједници Цркве то бива само због тога што је она проповедана и узгајана посредством служитеља којима је директно од Господа поверено служење и што сам Господ остаје присутан у заједници која је примила Јеванђеље.<sup>22</sup> Из ових истих Павлових речи, међутим, могуће је посредно извести још један веома значајан закључак. Наиме, јасно је да *δίακονία* која је поверена Павлу и Аполосу *није њоверена свим* члановима Цркве, већ да она представља *нарочију њривилеију и одговорност* који су дати конкретно Павлу и Аполосу и то са циљем проповедања речи Божије. Очигледно је дакле да овлашћење и одговорност за проповед није свим хришћанима припадала подједнако, већ да су постојали нарочито изабрани служитељи (δίακονοί) којима је проповед поверена, било директно од стране Господа било од стране Цркве.

Овај последњи увид би евентуално могао бити поткрепљен и одељком 1Кор 12, 4–6 који се бави харизмама,<sup>23</sup> који наводимо у целини: „различни су *дарови* (χαρίσματα) али је Дух исти, и различне су *службе* (διακονίῶν) али је Господ исти, и различна су *дејсѝва* (ἐνεργημάτων) али је исти Бог који дејствује све у свима“. Наиме, три речи које стоје у плуралу у 1Кор 12, 4–6 (χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα) од стране егзегета често се тумаче као узајамно заменљиви појмови, тј. као појмови који описују идентичну

<sup>20</sup> Уп. С. Mihaila, *The Paul-Apollos Relationship and Paul's Stance Toward Greco-Roman Rhetoric – An Exegetical and Socio-historical Study of 1 Corinthians 1–4*, Continuum International Publishing Group, London 2009, 32; 197–202.

<sup>21</sup> У овом смислу Павле наглашава безразложност и испразност склоности Коринћана да се сврставају иза појединих служитеља и на тај начин проузрокују радоре у коринтској заједници. Истовремено Павле наглашава да сви служитељи које је Бог одабрао за служење постоје Цркве ради а никако обрнуто (1Кор 3, 21–23) и тиме експлицитно одбацује сваку евентуалну институционалистичку концепцију црквених служби.

<sup>22</sup> Уп. Пс 127, 1 који је служио као непосредна инспирација за Павлову метафору Цркве као „грађевине Божије“ (1Кор 3, 9) коју он развија у наставку исте главе.

<sup>23</sup> Ово мишљење заступа Џ. Н. Колинс. Види: J. N. Collins, „Ordained and Other Ministries – Making a Difference“, J. N. Collins, *Ecclesiology* 3:1 (2006) 11–32.

реалност.<sup>24</sup> Сагласно оваквом тумачењу сви чланови Цркве, без изузетка, поседују и упражњавају и *χαρίσματα* и *διακονία* и *ἐνεργήματα*. Међутим, алтернативно тумачење би могло подразумевати да службе или *διακονία* из стиха 5 заправо представљају еквивалент форми служења које Павле има на уму у 1Кор 3, 5. У том случају би се само *χαρίσματα* или дарови Духа могли тумачити као генеричка реалност, тј. као реалност која има свеопшту апликативност, док би се два стиха који следе могли тумачити као речи које описују сасвим специфичне врсте дарова (*διακονία* и *ἐνεργήματα*) које Господ посредством Цркве додељује само појединим члановима заједнице.<sup>25</sup> Овакво тумачење би као своју импликацију могло имати, првенствено, снажније наглашен екклесијални карактер појма *διακονία* и, аналогно конотацијама из 1Кор 3, 5 и 2Кор гл. 3–6, превасходну повезаност служења са сасвим нарочитим активностима намењеним појединцима, тј. са проповедањем речи Божије а не са деловањем у контексту харитативног ангажмана унутар и ван црквеног сабрања које је обавезујуће за све.<sup>26</sup>

Још једно индикативно место из коринтске кореспонденције (поново у контексту Павлове апологије аутентичности сопственог апостолства) које указује на чињеницу да појам *διακονία* није увек могуће нити препоручљиво тумачити искључиво у традиционалном „сервилном“ кључу налази се, како се чини, у 2Кор у глави 5 у стиховима 18–20. У стиху 18 Павле говори о „служби помирења“ (*τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς*) коју је добио од Бога. О каквој врсти службе је заправо реч Павле појашњава у стиху 19 где своју поменућу службу назива „речју помирења“ (*τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*). Појам *λόγος* на овом месту има значење завештања или поруке коју, како даље разјашњава у стиху 20, Павле преноси у име Христово (тј. „уместо Христа“ – *ὕπὲρ Χριστοῦ*) и то чинећи тако „као да сам Бог позива“ кроз његову реч. У овом смислу „служба помирења“, „реч помирења“ и апостолов

<sup>24</sup> Уп. нпр.: R. B. Hays, *First Corinthians*, John Knox Press, Louisville 1997, 210; C. S. Keener, *1–2 Corinthians* (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, Cambridge/New York 2005, 100; R. R. Collins, *First Corinthians* (Sacra Pagina Series; vol. 7), A Michael Glazier Book/The Liturgical Press, Collegeville 1999, 452; J. A. Fitzmyer, *First Corinthians* (The Anchor Yale Bible), Yale University Press, New Haven/London 2008, 465. Св. Јован Златоусти такође тумачи ове појмове као идентичну реалност, али он то чини првенствено у контексту читања овог одломка као прототринитарног исповедања ап. Павла, а не толико у контексту разматрања ових појмова *per se*: „Καὶ τί ἐστὶν ἐνέργημα; τί δὲ χάρισμα; φησί· τί δὲ διακονία; Ὀνομάτων διαφοραὶ μόνον, ἐπεὶ πράγματα τὰ αὐτά... Ὁρᾷς ὅτι οὐδεμίαν διαφορὰν δείκνυσιν ἐν ταῖς δωρεαῖς Πατὴρ καὶ Πνεῦμα ἅγιον; οὐ τὰς ὑποστάσεις συναλείφων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τῆς οὐσίας τὴν ὁμοτιμίαν ἐμφαίνων.“ *In epistulam I ad Corinthios* (homiliae 144), PG 61, 243–244.

<sup>25</sup> Ово је тумачење које предлаже Колинс. Уп. J. N. Collins, „Ordained“.

<sup>26</sup> Уп. G. D. Fee, *Paul, the Spirit, and the People of God*, Hendrickson Publishers, Peabody 1996, 71; 163–178.

заступнички позив „у име Христово“ представљају јукстапозициониране идеје које покреће заједнички теолошки мотив – а то је да је иницијатива за помирење, односно спасење света и човека, потекла од самог Бога (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ – 2Кор 5, 18).<sup>27</sup> Спасење или измирење подразумева опроштај грехова<sup>28</sup> као и активно укључивање конкретних личности посредством διακονία-е у спаситељно дело Божије већ остварено у Христу и управо стога је од Бога Павлу дата „служба помирења“ (тј. проповед речи Божије). Кључна реч за идентификацију аутентичности Павловог апостолства у наведеним стиховима јесте појам διακονία који описује Павла као онога ко обзнањује икономију Божију односно помирење Бога и човека остварено кроз Христа. Διακονία дакле недвосмислено представља активност која се упражњава *сходно иницијативи Божијој* и увек у Његово име и у контексту Његовог дела спасења, односно она подразумева проповед о свему ономе што је Бог учинио за спасење света и човека. Стога, када Павле каже да му је од Бога поверена „διακονία τῆς καταλλαγῆς“ он заправо жели да укаже на чињеницу да је он пре свега онај који проповеда тј. обзнањује реалност оствареног измирења, тј. саму добру вест или Јеванђеље уместо Христа, тј. као онај који представља (πρεσβεύομεν – 2Кор 5, 20) Христа. Проповед речи Божије је стога недвосмислено примарни логос аутентичне διακονία-е коју Бог поверава изабраним људима (било директно, било посредством Цркве). Фраза „као да Бог позива кроз нас“ (ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι’ ἡμῶν) коју Павле употребљава у 2Кор 5, 20 такође недвосмислено изражава веру да посредством διακονία-е коју врши Павле хришћани не слушају његове личне закључке или идеје већ сам глас Божији који је само посредован Павловим представљајућим служењем.<sup>29</sup> Штавише, проповед речи Божије оприсутњује самог Бога међу реципијентима проповеди.

<sup>27</sup> Измирење (καταλλαγῆ) као сотириолошка метафора у контексту Павлове теологије не описује реалност која је остварена човековим трудом, тј. човековим напорима да стиша свој анимозитет и бунтовничку нетрпељивост коју показује према Богу. Напротив, парадоксално, измирење људи као непријатеља Божијих са Богом, како Павле тврди, постаје реалност тек кроз смрт Сина Божијег. Види: L. L. Welborn, *An End to Enmity Paul and the „Wrongdoer“ of Second Corinthians* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; Bd. 185), De Gruyter, Berlin/Boston 2011, 452–453; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 1998, 183, 228–229; D. L. Turner, „Paul And The Ministry of Reconciliation in 2 Cor 5, 11–6, 2,“ *Criswell Theological Review* 4:1 (1989) 77–95; Π. Βασιλειάδης, *Παῦλος - Τομὲς στὴ θεολογία του*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2004, 56.

<sup>28</sup> Два паралелна партиципа се појављују у стиху 19 „не урачунавши (μὴ λογιζόμενος) им грехе њихове“ и „меинувши (θεύμενος) у нас реч помирења“ заправо функционишу као екпликација садржаја теме спасења света или „измирења“ света са Богом у Христу о коме Павле говори напред у истом стиху. Уп. Рим 4, 8; Пс 32, 1.

<sup>29</sup> Уп. F. J. Long, *Ancient Rhetoric and Paul’s Apology – The Compositional Unity of 2 Corinthians*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 217.

## Могуће импликације „представљајућих“ аспеката појма *διακονία*

У контексту кратког осврта на одабрана места из Новог завета могли би се извући одређени закључци који омогућавају јасније разумевање „представљајућих“ аспеката које поседује појам *διακονία*, а који су, по свему судећи, изузетно значајни за фиксирање овог појма за недвосмислени еклисиолошки контекст. Наиме, сходно краткој анализи спроведеној у овом тексту, везаној пре свега за нека места из Павлових посланица, *διακονία* првенствено подразумева деловање које има за циљ спровођење воље Божије и деловање у Његово име и то у контексту Његове икономије спасења пројављене у Христу и овековечене у телу Христовом тј. Цркви. У том смислу, аутентично служење или *διακονία* превасходно се спроводи са циљем остварења и очувања заједнице између људи и Бога, као и са циљем очувања јединства унутар тела Христовог. Даље, *διακονία* подразумева деловање које представља човеков одговор на Божији позив тј. на Божију иницијативу која има за циљ измирење између Бога и људи које се остварује у историјском животу Цркве<sup>30</sup> а своје коначно испуњење задобија у есхатону тј. будућем Царству Божијем. Стога, у контексту расправе о аутентичном тумачењу појма *διακονία*, на самом почетку, свакако јесте неопходно констатовати да би целокупан хришћански живот требало да буде пројава потпуне преданости Богу и његовом домостроју спасења оствареном у Христу. Са друге пак стране чини се да је такође неопходно констатовати да се сасвим оправдано поставља питање да ли ово истовремено значи да би баш све што сваки човек као припадник Цркве или хришћанин чини аутоматски требало разумевати као једну форму служења или *διακονία*? Одговор на ово питање, чини се, мора недвосмислено бити одричан. Испуњење поменутог предуслова, тј. присаједињење Цркви путем крштења не подразумева аутоматско укључивање свих крштених чланова Цркве у *διακονία*. Самим тим, нити су сви хришћани аутоматски служитељи (*διάκονοι*) нити су све њихове активности (независно од њиховог мотива) аутоматски подводе под појам *διακονία*. Имајући овај темељан увид на уму, а у циљу предлагања рудиментарних координата у оквиру којих би се могло започети свеобухватније размишљање о појму *διακονία*, желимо да укажемо на неколико, како се чини, незаобилазних релеватних тема.

(1) Најпре, важно је имати на уму да је расправа о правилном разумевању појма *διακονία* (као, уосталом, и многих других еклисиолошких појмова), добрим делом, била обележена старим *πρωτινβιωστανβιαν*

<sup>30</sup> Неопходан предуслов за укључивање конкретних хришћана у *διακονία* јесте следствено њихово присаједињење Цркви тј. њихово крштење.

харизматској и институционалној елементи у еклисиологији.<sup>31</sup> Наиме, од стране многих је констатовано да уколико су ова два елемента неизбалансирана и усклађена на такав начин да један елемент има наглашену превагу над другим концепт *διακονία* може добити извесне нежељене и неаутентичне конотације. Најчешће перципирани дисбаланс је онај у коме је равнотежа поремећена у корист пренаглашавања институционалног елемента. Епилог овакве ситуације, најчешће из перспективе протестантског богословља посматрано, јесте запостављање пневматолошке димензије Цркве и доминација *magisterium*-а над *ministerium*-ом,<sup>32</sup> која се манифестује првенствено у инертности и склоности да се конзервирају постојећи структурални и егзекутивни аранжмани који су прекаљени вишевековном традицијом. Флексибилност и способност хитрог реаговања на новонастале потребе хришћанске заједнице (која је карактерисала рано хришћанство) устројавањем нових облика *διακονία* прогресивно се губи у оваквој констелацији два наведена елемента. Једна од најдраматичнијих последица оваквог дисбаланса и преваге институционалног или јерархијског аспекта

<sup>31</sup> Види: E. Nardoni, „Charism in the Early Church Since Rudolph Sohm – An Ecumenical Challenge“, *Theological Studies* 53:4 (1992) 646–662; B. Horne, „Homo Hierarchicus and Ecclesial Order“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 7:1 (2007) 16–28.

<sup>32</sup> У овом контексту сходно протестантском *communis opinio* преконцилска римокатоличка теологија (тј. римокатоличка теологија до средине 20. века) вреднована је отприлике на следећи начин. Харизме или дарови Духа који се помињу у 1 Кор се у поменутој теологији, у извесном смислу, маргинализују и третирају као једна ефемерна, привремена реалност која је Цркви дарована само у њеним најранијим временима, у њеном најмлађем узрасту, са циљем одржавања поретка у Цркви само до оног тренутка када ће се оформити перманентне структуре и недвосмислено успоставити јерархија која ће имати неприкосновени ауторитет унутар заједнице. Појава униформних и фиксираних структура унутар Цркве, према протестантском уверењу, заправо је довела до потискивања значаја харизми унутар заједнице. Они појединци који су изабрани од стране заједнице да председавају евхаристијским богослужењима или да проповедају реч Божију су врло брзо почели да узурпирају све прерогативе власти и ауторитета од заједнице која их је поставила. Штавише, они су врло брзо апсорбовали све харизме и припојили их својој сопственој служби. Све ово, сагласно протестантској перспективи, учињено је услед страховања јерархије од угрожавања неприкосновености сопственог положаја. Изабрани предводници хришћанских заједница су једноставно дошли до закључка да их спонтаност пројава харизми унутар сабрања може угрожавати и доводити у питање неприкосновеност њиховог ауторитета и стога су постепено маргинализовали њихов значај. Види опширније у: E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, (прев. F. Clarke), SCM, London 1961, 100–180; E. Kasemann, „Ministry and Community in the New Testament“, *Essays on New Testament Themes*, (прев. W. J. Montague), SCM, London 1964, 63–94; B. Cooke, *Ministry to Word and Sacraments – History and Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1976, 198–99, 203–204; N. Mitchell, *Mission and Ministry – History and Theology in the Sacrament of Order*, A Michael Glazier Press, Wilmington 1982, 124–25; L. Boff, *Church – Charism and Power – Liberation Theology and the Institutional Church*, (прев. J. W. Diercksmeier), SCM, London 1985, 154–64; J. & E. Whitehead, *The Emerging Laity – Returning Leadership to the Community of Faith*, Doubleday, New York 1986, 9–160.



у животу Цркве јесте заборав и маргинализација лаичког потенцијала за укључивање у *διακονία*. Или, у најбољем случају, дисбаланс се манифестује у додељивању лаосу оних форми служења које неће имати никакве реперкусије по организационе и руководеће прерогативе јерархије нити озбиљнију могућност утицаја на њих. У сваком случају, поменута критика, иако често прилично једнострана, завређује пажљиву рефлексiju од стране свих хришћанских теолошких традиција које се ослањају на историјски етаблиране структуре и вредновања појма *διακονία* у животу Цркве. Константно подсећање на чињеницу да је посредством крштења сваки члан Цркве снабдевен харизмама Духа Светог и, последично, потенцијално погодан за евентуално укључивање у неку конструктивну форму служења у Цркви, заиста представља *par excellence* обавезу (и то не само декларативну и идеолошку) хришћанске теологије.

(2) У овом контексту, неопходно је константно имати на уму чињеницу да целокупан лаос као и они који су призвани на конкретне облике служења суделују у једном јединственом свештенству Цркве које *ἵπρoυζλαζи из Хρисувоῦ ἱρвосвештiенсiва*.<sup>33</sup> Даље, баш као што је Христово првосвештенство извор сваког освећења унутар Цркве, првобитно Христово позивање<sup>34</sup> на следовање Њему је ултимативно конститутивно и за прикључење заједници Цркве посредством крштења и за потоње укључивање у разноврсне облике *διακονία*. Стога, ултимативна теолош-

<sup>33</sup> Види: П. Βασιλειάδης, „Ιησοῦς Χρiσtός, ο Μέγας Αρχιερεὺς“, у: *Το Μυστήριον της Ιεροσύνης*, Κλάδος Εκδόσεων της Επiκοινωνιακiκής και Μορφωτικiκής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2006, 33–53; J. D. Zizioulas, „Ordination and Communion“, у: *The One and the Many – Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Sebastian Press, Alhambra 2010, 181–189; G. O’Collins & M. K. Jones, *Jesus Our Priest – A Christian Approach to the Priesthood of Christ*, Oxford University Press, Oxford 2010, 272–293; T. F. Torrance, *Royal Priesthood – A Theology of Ordained Ministry*, T&T Clark/Continuum, London 2003, 63–108. Истовремено, требало би нагласити да међу рукоположеним служитељима не постоји разлика у степену или интeзитету партиципирања у Христовом свештенству него у различитости начина на који се Христово свештенство у њиховим службама пројављује.

<sup>34</sup> Христос је, сходно недвосмислено јасним новозаветним сведочанствима, повезивао конкретне људе са својом делатношћу и са својом проповеди о Црству Божијем. У овом контексту може се констатовати да: (1) иницијатива за успостављање односа са Христом увек долази од самог Христа, тј. она је резултат његовог позивања и његове експлицитно изражене воље. Технички термини или формуле којима се у текстовима Новог завета описује ова иницијатива, односно начин на који се Христос обраћа конкретним личностима су, пре свега: „δεῦτε ὀπίσω μου“ (Мк 1, 17; Мт 4, 19), „ἀκολούθει μοι“ (Мк 2, 17), „ἐκάλεσεν αὐτοῦς“ (Мк 1, 20; Мт 4, 21); формуле које описују позитиван одговор оних који су позвани су нпр.: „ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ“ (Мк 1, 20) и „ἠκολούθησαν αὐτῷ“ (Мк 1, 18; Мт 4, 22); (2) Христова иницијатива је као свој конкретан циљ превасходно имала овлашћење тј. преносење Његовог ауторитета на конкретне личности за саучествовање или посредовање у контексту Откривења и Божије Икономије спасења. Ово нам јесно показују нпр. речи „καὶ ποιῶ ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων“ (Мк 1, 17; Мт 4, 19).

ка основа за појам  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$  није и не може бити просто индивидуална интенција или иницијатива било ког појединачног члана Цркве већ првенствено Христово позивање које је упућено посредством хришћанске заједнице и артикулисано је од стране релевантних ауторитета унутар те исте заједнице.

(3) Такође, било која врста служења које се у Цркви практикује, тј. без обзира да ли га практикују лаици или рукоположени служитељи, мора бити извршавано (ово је услов *sine qua non*) у име *целокујне* хришћанске заједнице.  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$  не само да се предаје од стране Цркве и одређених ауторитета унутар ње већ се она тиче Цркве или она увек за свој циљ има, повратно, корист ( $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ , 1Кор 12, 7) за целокупну заједницу Цркве. Било каква активност која би се могла описати као  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$  требало би да служи изграђивању целокупне Цркве, а не само индивидуалном напредовању и спасењу оних који предузимају активности. Оно што је подједнако важно за разумевање појма  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$  је да су они којима је посредством рукоположења поверено служење или конкретна црквена служба и који предводе Цркву везани за народ Божији тј. за лаос, у апсолутно истој мери у којој су ови потоњи везани за њих. Однос узајамне зависности или реципроцитета унутар тела Христовог је од изузетног значаја за разумевање појма  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$ . У овом смислу, из тумачења појма  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$  би требало елиминисати било какву конотацију институционалистичке еклисиологије и субординационизма својственог секуларним институцијама.<sup>35</sup>

(4) Даље, оно што у сваком случају, представља идентификујући фактор служења јесте његова репрезентативна или представљајућа природа.  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$  првенствено подразумева деловање у *име Божије* које је служитељима поверено или директно од Господа (као у случају апостола) или посредством ауторитета унутар црквене заједнице (као у случају свих служитеља у периоду након Вазнесења). Ово се односи на све форме служења, без обзира да ли су оне практиковане од стране рукоположених или нерукоположених чланова Цркве. С обзиром на чињеницу да је Христос глава Цркве, они који служећи репрезентују тело Христово тј. Цркву *ipso facto* репрезентују самог Христа, односно Бога Оца. Другим речима  $\delta\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$

<sup>35</sup> Ригидни субординационизам у еклисиологији представља заправо камуфлирани секуларизам у најмање очекиваној форми. Наиме, под изговором етоса послушности вољи Божијој која се у Цркви по преимућству пројављује посредством рукоположених служитеља тј. јерархије, субординационизам може довести до заборављања органске повезаности клира и лаоса и заједничког утемељења њихове светости у првосвештенству Јединог Светог и до таквог третмана лаоса (и, генерално, свих оних који се налазе ниже на јерархијској „скали командног ланца“) који више приличи етосу касарне или политичке партије, неголи етосу тела Господњег које се руководи првенствено не језиком утилитарности и функционализма, већ разлозима љубавног самопотчињавања ближњима.

подразумева представљање целокупног Христа (*totus Christus, caput et membra*),<sup>36</sup> дакле ипостаси Бога Логоса као главе Цркве, али исто тако и свих чланова Христовог тела. Представљајући аспекти су, као што смо видели, проминентни у новозаветној употреби појма *διακονία*. Оно што је од великог значаја јесте чињеница да се у контексту ових аспеката из значења појма *διακονία* удаљавају схватања која једнострано фаворизују етос унижености који, у потенцијално симплификованој форми, може имплицирати индивидуализам и самоиницијативност,<sup>37</sup> а у први план, као превасходан ерминевтички кључ, поставља се стварност предузимања неког деловања у име неког другог (у име одређеног ауторитета који има на уму добробит целокупне заједнице) тј., у коначној анализи, у име Божије. У оваквој перспективи теолошки (еклисиолошки) контексти појма *διακονία* су неупоредиво јаснији и значајнији од етичких. Овакво тумачење експлицитно предупредује индивидуалистичку рецепцију или индивидуалистички филтер при тумачењу значења овог појма. Сама чињеница деловања у контексту задатка који је поверен од стране конкретног ауторитета у Цркви, зарад добробити целокупне Цркве, показује да приватна иницијатива или процена, ма колико она благочестива била не може бити доминантна у позадини појма *διακονία*.

(5) Концепт представљања или репрезентације садржи два веома важна сегмента – први, онај који је одабран или делегиран, одабран је да нешто чини у име некога другог. Он је у том смислу зависан, тј. он функционише у контексту постојања неке врсте формализованог мандата који му је поверен. Неопходно је дакле да постоји неко ко му даје *ἰουνομήνη* за *οἰσῶν* *ρενη* *некоῦ* *циља* и овлашћење ауторитетом да би жељени циљ могао бити остварен. Други, веома важан сегмент појма представљања јесте тај да онај који неког представља не делује само у сврху остварења циља, већ својом личношћу симболизује присуство личности или институције у чије име делује и која га је делегирала да оствари конкретан циљ. У овом смислу, *διακονία* није безусловно фокусирана на опредмећење човековог труда колико на *указивање на Божије деловање и ἰρисуῖν* *οἰσῶν* *унуῖα* *ισῑοριје* у телу Христовом, тј. Цркви.<sup>38</sup> Самим тим, а ово је од изузетне важности,

<sup>36</sup> Фраза води порекло од блаженог Августина: „Cum ergo sit ille caput Ecclesiae, et sit corpus eius Ecclesiae, totus Christus et caput et corpus est“, *Sermo* 137. 1, PL 38, 754.

<sup>37</sup> Оваква симплификација се нпр. може видети у размишљањима Д. Константелоса који појам *διακονία* превасходно повезује са појмовима *φιλανθρωπία*, *ἔλεος* и *φιλοξενία*. Види: D. J. Constantelos, „Origins of Christian Orthodox Diakonia – Christian Orthodox Philanthropy in Church History“, *Greek Orthodox Theological Review* 52:1–4 (2007) 1–36.

<sup>38</sup> Послање дванаесторице ученика на проповед благовести о Царству Божијем истовремено представља симбол или знак Христовог континуираног присуства у свету, у телу Цркве, након Његовог вазнесења.

представљајући карактер концепта *διακονία* недвосмислено *задржава коноиације и εἶσος унижења*, самосмирења, јер подразумева служење Друго-ме, тј. Богу који се оприсутњује посредством те исте *διακονία* у Цркви.

(6) У контексту испитивања правилног разумевања концепта *διακονία* неминовно је поставити и питање о евентуалном постојању конкретне институције или службе у локалној<sup>39</sup> цркви која би требало да има нарочиту, тј. кључну улогу у препознавању харизми и иницирању и ауторизацији различитих видова служења у заједници. Дакле, сама чињеница да *διακονία* није самоиницијативна активност коју појединац предузима сходно сопственим проценама и расположењу већ подразумева ауторизацију и опуномоћење од стране Цркве, изискује питање – од кога конкретно долази овлашћење и благослов за укључивање у *διακονία*? Одговор на ово питање је могуће дати, како се чини, једино у контексту разматрања другог питања које гласи – да ли у Цркви постоји нека служба која изображава Христово служење на сасвим нарочит начин? Тј. да ли у Цркви постоји служба која изражава један конкретан аспект Христовог служења који нико други од крштених чланова заједнице (без обзира да ли су у питању лаици, ђакони или презвитери) не може изображавати; конкретније, да ли постоји нека служба која делује као *representatio Christi capitis ecclesiae*, тј. која представља Христа као главу Цркве? У контексту одговора на ово питање немогуће је избећи констатацију да је, сходно постапостолском устројству Цркве, служба која једина делује као *representatio Christi* у наведеном контексту – епископска служба. Позив или призив за укључивање у *διακονία* требало би да буде константно довођен у везу са првобитним Христовим формулама позивања и ауторизације, у смислу да онај који унутар заједнице упућује позив и одобрава конкретне *διακονία*-е, мора изображавати Христову власт или Христово управљање Црквом. Дакле, призив и ауторизација, у коначној анализи, не могу доћи од стране неког ко изображава било коју од многобројних Христових манифестација служења, већ од стране онога ко изображава Христово бивање *capitis ecclesiae*, тј. главом Цркве.<sup>40</sup> Сагласно предању постапостолске Цркве ово је служба надзиратеља или пред-

<sup>39</sup> Латинизму „локална“ дајемо предност над словенским еквивалентом „помесна“ због тога што, у колоквијалној употреби, термин „помесна“ има донекле амбивалентан призивок. Он уједно може означавати и помесну (тј. локалну цркву или једну конкретну епископију) али и аутокефалну или националну цркву (тј. административни *сумулус* више епископија). Термин „локална“ црква пак увек описује ону реалност коју овде имамо на уму – једну конкретну епископију или епархију.

<sup>40</sup> Ово, свакако не значи да процене и сугестије које се тичу конкретних харизми и погодности хришћана за укључивање у служење не могу доћи и од стране других инстанци или служби у локалној заједници. Напротив, за препознавање харизми сви у заједници носе одговорност.

стојатеља локалне цркве, тј. епископа. Епископ је стога одговоран за такво устројавање поретка у заједници у ком различите форме *διακονία*-е неће бити у међусобној колизији, већ у хармонији.

(7) Разлика коју би требало повући у контексту разликовања онога што јесте и што није *διακονία* следствено није толико у разлучивању онога што је приватно од онога што је јавно, јер деловање спроведено у контексту појединачне процене и иницијативе такође може бити „јавно“, већ између онога што је репрезентативно или представљајуће од онога што је напросто лично или појединачно.<sup>41</sup> На примеру молитве ефектно се може разлучити оно што желимо да постигнемо указивањем на разлику између приватног и оног што припада заједници, тј. онога што је представљајуће. Наиме, лична или приватна молитва је благословена и представља дужност сваког хришћанина али једино она молитва која се приноси у име целокупне заједнице може одражавати експлицитно само Христово свештенство или Његово присуство у Цркви. Ова молитва свој најконкретнији израз има у Евхаристији. Евхаристијска молитва Цркве представља антипод свакој индивидуалној акцији и сваком деловању које је спроведено у контексту сопствене иницијативе и сопствених процена. Она увек има еклисијални контекст као свој примарни фокус.<sup>42</sup>

Разумевање појма *διακονία* у контексту његовог представљајућег карактера не би, ни у ком случају, требало да буде схваћено као разумевање које имплицира инсистирање на *status quo* ситуацији, тј. на потреби трајне петрификације постојећих облика служења. Концепт представљања који подразумева појам *διακονία* јесте довољно широк да собом обухвати различите

<sup>41</sup> Одвише инклузивна разумевања појма *διακονία* пренебрегавају дистинкцију која постоји између онога што је лично или приватно и онога што је еклисијално или представљајуће. Ову дистинкцију бисмо могли назвати дистинкцијом између онога што припада категорији учеништва (*μαθητεία*) и онога што припада категорији служења (*διακονία*). Учеништво свакако није неповезано са *διακονία*, али није ни идентично. Учеништво, које започиње крштењем, обухвата целокупан човеков живот али, притом, оно није обавезно манифестно, тј. оно нема некакав екстериоризован израз (уколико искључимо само присуство на богослужењима Цркве као неопходну рудиментарну манифестацију категорије *μαθητεία*), или видљиву тј. маркантну демонстрацију повезаности ученика са животом заједнице. У том смислу *μαθητεία* представља примарни одговор на Христов позив и претходи категорији *διακονία*. Дакле, иако сви јесу позвани да прате Христа а многи су се и одлучили да тај позив прихвате и то светотајински потврдили крштењем то не значи да ово аутоматски, по себи, конституише служење у Цркви или *διακονία*. Служење је увек ствар призива на конкретну и специфичну акцију или деловање за рачун целокупне заједнице Цркве. То је оно што *διακονία* чини прevasходно различитом од *μαθητεία*.

<sup>42</sup> Уп. А. Шмеман, *Евхаристија* (прев. М. М. Станковић), Манастир Хиландар, Света Гора Атонска 2002, 9–20. Насупрот овоме, примера ради, приватна молитва крштеног хришћанина који је годинама безразложно одсутан из литургије Цркве тешко да би могла бити подведена под категорију *διακονία*.

видове служења које су до сада историјски постојале, али свакако и појаву нових облика служења унутар Цркве које ће се у будућности потенцијално развијати сходно новим историјским околностима и императивима који се намећу мисионарској савести Цркве. Неопходно је стога да Црква пронађе начин и опреми себе таквим врстама служења које ће учинити ефективнијим проповедање речи Божије и лакшу инкултурацију јеванђеоске поруке у савременом свету. Неки од начина о којима би Црква евентуално могла да размишља у овом контексту могли би бити следећи – отвореније и фреквентније укључивање жена у различите облике *διακονία*-е;<sup>43</sup> интензивнији рад на проповеди речи Божије и на аутентичној рецепцији речи у новом историјском контексту и, самим тим, екстензивније ауторизовано укључивање лаика у све процесе и механизме који су у функцији овог задатка; смањивање територија и броја хришћана над којима се упражњава пастирска одговорност на нивоу локалних цркава уз пратеће напуштање императива безбрачности као предуслова за епископско служење у складу са непосредним новозаветним сведочанствима (1Тим 3, 2; Тит 1, 6) и вишевековном праксом древне Цркве. У сваком случају, свака конкретна *διακονία* би требало да *ἡρεδεία* јасан знак Божијег присуства и Његовог континуираног деловања у свету, као и недвосмислену пројаву мноштва харизми које складно функционишу и непрекидно поспешују и утврђују јединство католичанске Цркве.

*Summary:* The present study aims to reflect on the perceived disbalance in understanding of the notion of *διακονία* and to argue for rediscovering its frequently neglected 'representational' aspects. In colloquial reading the term *διακονία* was often seen as connected almost exclusively with aspects of serving and self-emptying. Representational aspects, prominent as they were in the New Testament usage, did not receive an adequate attention. Insistence on the significance of appreciation of the 'representational' connotations could possibly lead to the positioning of the notion of *διακονία* into a clearer ecclesiological context, without any exclusive application of this notion in theology and Church practice.

*Key words:* Ministry, baptism, ordination, laity, activism, word of God, charisma, institution, priesthood of the Church, subordinationism, bishop

<sup>43</sup> На крају крајева прва личност која је у новозаветним списима названа „ђаконом“ била је жена – Фива (οὗσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας – Рим 16, 1).