

Богословље на делу: Друштвена ангажованост Цркве у историјском, пастирском и мисиолошком контексту

Резиме. Аутор се у овом раду бави питањем социјалног учења Цркве и његовим последицама на пољу пастирске службе и мисије у савременом свету. Основно питање је следеће: да ли недостатак систематичности православне теологије на овом плану значи да Црква уопште нема дефинисан став о данашњим социјалним проблемима, нпр. о растућем проценту сиромаштва код нас и у свету? Ослањајући се на поједине ранохришћанске и византијске изворе, као и на одређене студије из области Пастирског богословља, аутор показује да недостатак систематског теолошког бављења социјалним питањима не значи и недостатак интересовања Цркве за друштвене околности у којима живе верни. Управо су јасни одговори православног богословља на питања савременог друштвеног живота, као и израженија друштвена ангажованост Цркве, неопходни ради постизања бољих резултата на пољима унутрашње и спољашње мисије.

Кључне речи: Црква, друштво, свештенство, друштвена ангажованост, Пастирско богословље, практично богословље, милосрђе, сиромаштво.

Друштвена ангажованост Цркве је питање које у наше време добија све већи значај, како у области теологије тако и у друштву уопште. Што се тиче академске теологије, бављење социјалним проблемима добрим делом спада у оквире Пастирског богословља – теолошке дисциплине која се данас, наизглед, све више „расплињава“ и почиње да се бави многим темама које, по оценама конзервативнијих теолога, не спадају у традиционалан делокруг православног свештенослужитеља. На такво „расплињавање“ упозоравали су аутори као што су били Храповицки и Керн. Нарочито се Антоније Храповицки бринуо да бављење свештенства одређеним световним стварима, укључујући и чисто социјалне проблеме, може довести до својеврсног „позападњачења“ православног свештенства. Примарна дужност православног свештенослужитеља јесте оно што му само име говори: да свештенослужи Свету Евхаристију и да, у изобиљу састрадалне љубави, води духовну бригу о повереној му пастви. Брига о социјалним проблемима пастве, иако није лоша сама по себи (уколико не подразумева неки чисто световни, нпр. политички циљ), не може имати највећу важност за православно свештенство. То је нешто успутно, секундарно, а понекад чак и необавезно. Са друге стране,

* Православни богословски факултет Светог Василија Острошког Универзитета у Источном Сарајеву, Фоча; vedrangolijanin1@gmail.com

често питање озбиљних стручњака из других научних области је следеће: зашто се Црква активније не ангажује у друштву? Зашто се Православна Црква не угледа, нпр. на римокатоличке или протестантске харитативне организације, као што су Харитас и CRS (Catholic Relief Service)?

На ова питања не може се дати хитар и непромишљен одговор. Истини за вољу, могу се навести бројне православне добротворне организације, мада се мора признати да ниједна од њих није у толикој мери присутна и активна у свету као наведене организације са Запада. То, међутим, није решење проблема. У већини истакнутих уџбеника Пастирског богословља не налазимо задовољавајуће одговоре на наше питање. Да ли то значи да ова теолошка дисциплина није у стању да пружи адекватна решења савремених социјалних проблема православних хришћана? Уколико се Пастирско богословље посматра у својим мање-више традиционалним границама, као наука која се бави свештенослужитељем и његовим духовним односом са Богом и паством, онда се морамо суочити са признањем да чисто социјална питања не могу бити у потпуности решена на овај начин. Духовна брига о људима је исувише велики терет за искреног свештенослужитеља да би му се још наметнуле додатне друштвене обавезе, како се може наслутити из писања Храповицког.

Шта је, пак, са осталим теолошким дисциплинама? Чини се да традиционална Догматика, у најбољем случају, може говорити о егзистенцијалним последицама прихватања или неприхватања православног учења, али ипак не одговара на социјална питања. У супротном, прети јој опасност да се, слично савременом Пастирском богословљу, расплине и наметне себи много већи терет од оног који већ носи. Литургија (или Литургијско богословље) изучава област која се неретко подударе са интересовањима Пастирског богословља, мада ни она нема социјалне проблеме у центру свога занимања. Свакако, прихватићемо евентуалне примедбе да у изнесеним примерима има уопштавања, да се обе поменуте науке тичу како есхатолошке тако и овосветске егзистенције сваког православног хришћанина, итд. Хришћанство није, како је познато, религија негирања овога света; оно представља његово спасење и возглављење целокупне творевине у Личности Оваплоћеног Логоса. Чак и када у аскетској литератури срећемо негативне описе света, морамо разграничити два значења речи „свет“ у том случају. Наводећи бројне примере из аскетске литературе, Кипријан Керн одлично примећује:

Из овога је јасно да „свет“ на језику аскетике не означава емпиријски свет, не природу, нити творевину Божију, него неку категорију негативне духовности. Међутим, на саму творевину у целини не пада сенка ниподаштавања. У Житијама светих има много описаних случајева где се види љубов великих подвижника према творевини, према природи и зверима. Православној аскетици је својствен радосни космозам, то јест прихватање творевине Божије са љубовију и великим поштовањем (Керн 2003, 20-21).

Социјална активност не би требало да означава спуштање у свет у смислу „негативне духовности“ већ у смислу „радосног космозизма“, што је јасна љубав према творевини Божијој која је, како сведочи *Књига Посијања*, добра.

Такође, „колизија“ теолошких дисциплина на истим пољима интересовања не би требало да представља проблем за само богословље. Пастирска теологија, навикнута на неретко оштре критике сестринских дисциплина, као да је учила неке сопствене недостатке па се, у страху да не буде неправедно уташена као несретна Апологетика, повлачила у тескобу наметнутих бедема и наставила да се бави парохијским свештеником. Једини излаз био је на другој страни: у неистраженим областима социологије, психологије и осталих небогословских наука. Тако је, слично старој Апологетици, Пастирско богословље кренуло на пут богаћења који испрва није много обећавао, с обзиром на већ поменуте слутње Храповицког и Керна да би овакве пустоловине оних који се баве Пастирским богословљем могле да „позападњаче“ саму дисциплину и да је тако додатно дискредитују. Њихове слутње нису биле неосноване; заиста, свако удаљавање од искуства Цркве доводило је до непожељних резултата. Међутим, ретко је ко од чувара православности Пастирског богословља увидео да насупротив „расплињавању“, које се дешава због бављења „неортодоксним“ питањима у овој науци, стоји можда још горе сужавање Пастирског богословља и његово претварање у, народски речено, „поповски занат“. Решење је управо у теолозима који се баве Пастирским богословљем, у њиховој храбрости да искораче из оних уских бедема и да конкретно повежу своју дисциплину са њеним сестрама. Само ако је јасно утемељена у богословљу Цркве, Пастирска теологија може да се отисне на пучину мултидисциплинарности без страха да ће се „позападњачити“ и постати богословска паралела митског Вука Бранковића. Како у једном новијем раду примећује митрополит Порфирије, „однос Пастирског богословља са другим богословским дисциплинама показује се нужним ради саме природе Цркве. Грађење односа међу богословским дисциплинама не води њиховом ограничењу или разводњавању, већ њиховом обогаћивању и оцрковљењу“ (Перић 2015, 41).

Враћајући се на социјална питања данашњице, видимо да су она заиста многобројна; узмимо за пример раст процента сиромашних и незапослених у државама бивше Југославије, огроман број факултетски образованих људи без прикладног запослења, корупцију, мигрантску кризу, ширење нездравог национализма, повлачење традиционалне српске културе пред западним и, још више, блискоисточним утицајима, итд. Битно је нагласити да су управо парохијски свештенослужитељи они који се директно сусрећу са овим проблемима у својој пастви, далеко од удобности фотеља у академским теолошким институцијама. Теолошке школе, заправо, образују будуће свештенослужитеље и требало би да их припреме за овакве изазове и за њихова практична решења. Због тога је нужно поново промислити границе Пастирског богословља и препознати га као могућну спону свештенослужитељског и цивилног друштва као делова једног тела Цркве, без чега сама Црква долази у опасност да се претвори у нешто слично хиндуистичком кастинском систему. Такав негативан сценарио значио би да се Пастирско богословље односи на само једну „касту“, и то свештеничку, док остале „касте“ треба да траже сопствене дисциплине. Такође, уколико се Пастирско богословље бави искључиво свештеником, онда би требало створити и неколика нова предмета који би се изучавали

у богословским школама, нпр. епископско богословље, ђаконско богословље, лаичко богословље, итд. На иронију не треба посебно указивати: Пастирско богословље које не обухвата целокупност црквеног живота постаје истински сувишан предмет у теолошким училиштима. Због тога инсистирамо на поновном промишљању његових граница, а расправа која следи показате како једно не толико комплексно питање, као што је социјално учење Цркве, постаје практично нерешиво у Пастирском богословљу које се бави искључиво свештеником као само једним од неколико кључних учесника у животу Цркве.

Посебну пажњу у овом раду посветићемо питању материјалног помагања сиромашнима, што је један од основних аспеката сваке друштвене ангажованости. Оно је у нашем времену, као и у сваком другом, битно због тога што је јасан показатељ живе црквености, тј. живљења по Христу и по Јеванђељу; оваква делатност хришћана израз је и богољубља и човекољубља, можда у не толико савршеној, али ипак у конкретној, опипљивој форми. Управо је то поље на којем се види да црквеност свештенослужитеља и сваког хришћанина треба да буде у складу са јеванђелским Христовим речима које су потпуно јасне:

Тада ће рећи Цар онима што му стоје са десне стране: Ходите благословени Оца мојега; примите Царство које вам је припремљено од постања свијета. Јер огладњех, и дадoste ми да једем; ожедњех, и напојисте ме; странац бијах, и примисте ме; наг бијах, и одјенусте ме; болестан бијах, и посјетисте ме; у тамници бијах, и дођосте ми. Тада ће му одговорити праведници говорећи: Господе, када те видјесмо гладна, и нахранисмо? Или жедна, и напојисмо? Када ли те видјесмо странца, и примисмо? Или нага, и одјенусмо? Кад ли те видјесмо болесна или у тамници, и дођосмо ти? И одговарајући Цар, рећи ће им: Заиста вам кажем: кад учинисте једноме од ове моје најмање браће, мени учинисте. Тада ће рећи и онима што му стоје с лијеве стране: Идите од мене, проклети, у огањ вјечни који је припремљен ђаволу и анђелима његовим. Јер огладњех, и не дадoste ми да једем; ожедњех, и не напојисте ме; странац бијах, и не примисте ме; наг бијах, и не одјенусте ме; болестан и у тамници бијах, и не посјетисте ме. Тад ће му одговорити и они говорећи: Господе, када те видјесмо гладна или жедна, или странца или нага, или болесна или у тамници, и не послужисмо ти? Тада ће им одговорити говорећи: Заиста вам кажем: кад не учинисте једноме од ових најмањих, ни мени не учинисте. И ови ће отићи у муку вјечну, а праведници у живот вјечни (Мт 25,34-46).

Могућност друштвено ангажованог свештенства

Хришћанско свештенство од почетка је имало јасан став: клиру није дозвољено да се бави световним пословима и да од њих живи, већ је дужност клира да служи Господу, да духовно предводи паству и да живи од олтара Божијег. Разлог оваквог става је једноставан: свештенослужење је дар који подразумева потпуно себедовање Богу и народу Божијем, а сваки облик овосветских брига и послова само одвлачи свештенослужитеља од његовог основног задатка. Да ли ово правило, које важи за свештенство како у првим вековима Цркве тако и данас, значи да савремени свештеник не сме бити социјално ангажован? Поједини аутори уџбеника Пастирског богословља покушали су да дају одговор на то питање.

Занимљиви су ставови митрополита Антонија Храповицког који је инсистирао на састрадалној љубави као једној од основних одлика православног свештеника. Састрадална љубав је благодатни дар Духа Светога који свештеника оспособљава да са истинским разумевањем приступи сваком појединцу и помогне му да изнађе решења својих духовних проблема. Она свештеника чини сличним Христу Богочовеку који је страдао и васкрсао ради нашег спасења. Дакле, подобно Христу, свештеник састрадава са сваким верником и води га ка духовном оздрављењу, ка истинском добру. Састрадална љубав се тако може протумачити као првенствено духовнички дар, али тај дар није без свог евхаристијског и друштвеног смисла. Укратко, поседујући састрадалну љубав, свештеник упућује вернике ка истинском добру, указује им на истински смисао живота и одвраћа их од овосветских, пролазних добара. На пример, филантропија је добра, али она је, према Храповицком, природно добро које није савршено јер, будући безблагодатно, још увек садржи греховне елементе (као што је гордост); истинско добро је благодатно добро, тј. добро „по благодатном освештању Христовом“: „Тако, наука живи у природном човечанству не толико због искрене жеље за знањем, колико због гордости и користољубља, добротворна делатност не толико због братољубља, колико због сујете и тежње да се безвредним прилозима угуши глас савести, ради безбрижног заглибљивања у похоту“ (Храповицки 2008, 32). Наравно, Храповицки не негира важност милосрђа; оно је за њега, како се да закључити из претходног навода, „братољубље“, истинска хришћанска врлина. На другом месту, исти аутор помиње милосрђе као један од „нижих“ облика побожности: „Нисмо против изобличавања спољних порока, нисмо против учења о спољном богопоштовању и спољном милосрђу, али сматрамо да све то треба доводити у везу са унутарњим њроцесом хришћанској њросвејљења савесји...“ (Храповицки 2008, 165). Битно је, дакле, сваки облик „природног“ добра претворити у „благодатно“ добро, добро по „благодатном освештању Христовом“. Само у том контексту неко чисто филантропско добротворство, нпр. милосрђе, може да добије хришћански карактер. Другим речима, добро дело без исправног усмерења није истински добро.

Да ли је, пак, само исправно усмерење, без конкретних дела, довољно? Чини се да овде православно Пастирско богословље може доћи пред питање о предности вере или дела у спасењу, тј. да ова теолошка наука опасно одвлачи православну праксу ка протестантском учењу *sola fide*, али митрополит Антоније Храповицки, ипак, избегава ову крајност. На једном месту у свом *Пастирском бојословљу* Храповицки се бави проблемом односа између општег добра и индивидуалног спасења. Да би објаснио тај однос, наводи део из Лукиног Јеванђеља: „А Закхеј стаде и рече Господу: Господе, ево пола имања свога даћу сиромасима, и ако кога нечим оштетих, вратићу четвороструко. А Исус му рече: Данас дође спасење дому овоме; јер и ово је син Авраамов“ (Лк 19,8-9). Након тога, Храповицки закључује: „Дакле, нема спасења без учествовања у општем добру, али то учешће се не може остварити формалним мерама, без прожимања духовном силом хришћанске љубави“ (Храповицки 2008, 274).

Може се закључити да Храповицки потврђује добротворство као хришћанску врлину, а самим тим и одређене аспекте социјалне ангажованости не само лаика већ и клирика. Штавише, поједине социјалне активности свештеника хвали и сматра их делима на која и остали треба да се угледају. Занимљив пример који наводи јесу два петроградска протојереја, Димитрије Соколов и Константин Стефанович, који су градили прихватиштва за покајане блуднице:

Они су то дело почели такође од најмањег, не од апстрактне теоретске замисли, већ просто проучавањем начина живота жртава разврата и њиховим спасавањем из његових канџи, појединачним добротворствима, касније организованим у установу која је потпомогнута добровољним прилозима, која је сада сасвим стабилна, као и све друго што је засновано на личном унутарњем подвигу, како нас уверавају откривење и искуство (Храповицки 2008, 89).

На другом месту митрополит Антоније говори да једног типичног руског младића тог времена, обузетог страстима, свештеник може подстаћи на хришћански живот управо „светим делима“ какво је и добротворство:

Али он среће пастира који јасно прозрева његову једноставну психологију, који са тугом гледа на његову безбрижну лењост и пад и који са срдачним, састрадалним саосећањем жели да сачува и разгори у њему једва треперави пламичак узвишених, светих тежњи. У том циљу, пастир му предлаже да учествује у парохијским добротворним акцијама, у просвећивању народа и сличним, простим и смиреним, али светим делима. Младић се одмах одазива на позив и, до тада помрачене, свете наде се враћају у живот и развијају се (Храповицки 2008, 47).

Према овоме, добротворство, као једна врста социјалне активности, може бити одличан црквено-педагошки метод са двоструким добрим последицама: и за оне који примају добротворство и за оне који га чине.

Да ли, пак, похвале добротворства појединаца и спознаја васпитног потенцијала ове врсте делатности значи да клир треба да јој посветити више пажње него иначе? Примери из *Пасџирској бојословља* Храповицког, које смо до сада навели, углавном су изложени у контексту парохијске праксе: свештеник има своје примарне дужности, мада је и социјална активност, прожета хришћанском (састрадалном) љубављу, добра и вредна похвале. Ипак, чини се да се ради о нечему што више приличи лаицима ради постизања хришћанског расположења духа. Заиста, свештеник је дужан да даде добар пример а не да се поставља на чело социјалних активности.

Шта је, пак, са монаштвом? Пишући у духу свог времена, Храповицки, наизглед, није претерано расположен да прихвати идеју о манастирима као центрима хришћанске социјалне делатности. Одговарајући на примедбе савременика, нпр. да манастири треба да отварају школе, болнице и сиротишта, Храповицки пише:

Не одричући корисност таквих установа, ипак морамо да упозоримо оне који захтевају такве реформе да, иако се одавно говори и пише да су оне неопходне, ипак је њихов успех у Русији веома мали, јер, с обзиром да су позајмљене из латинских филантропских редова, у тој форми код нас уопште немају основу, ни у спољним условима

манастирског живота, нити у самим начелима православног аскетизма (Храповицки 2008, 183).

Храповицки је имао на уму сиромаштво бројних манастирских обитељи, не-образованост монаштва, али и сам циљ монашког живота који, по његовом мишљењу, није лако ускладити са социјалним захтевима тадашњих критичара Цркве. Другим речима, Храповицки је човек свог времена и ограниченог простора деловања: он у поменутиим захтевима не види ни циљ монашког живота ни испуњење реалних духовних потреба тадашњег руског верника. Како се види из наведеног текста, Храповицки чак сматра да добротворне установе при манастирима не припадају православној традицији већ римокатоличкој, па је стога, према њему, неправедно тражити од монаха да се баве нечим због чега нису дошли у манастир и одлучили да се посвете монашком животу. О оправданости ове тврдње може се шире дискутовати, а о томе ће више речи бити касније.

Кипријан Керн је изнео неколико озбиљних примедби на ставове Храповицког. На више места у свом *Пастирском бојословљу* Керн дефинише приступ Храповицког као чист „психологизам“ и „морализам“, првенствено му замерјајући што је Пастирско богословље настојао да сведе на аскетику, а то је у одређеној мери тачно. Храповицки заиста жали што ученици богословских школа не изучавају пастирску аскетику која је, по њему, један од најбитнијих аспеката свештеничког звања, па чак сматра да свештенички кандидат пред рукоположење мора да живи, бар неко време, монашким животом (да би се адекватно припремио за чин који ће да прими). Како је поменуто, Храповицки сматра да је оно што свештеника по рукоположењу разликује од лаика дар састрадалне љубави, али Керн то сматра сужавањем свештеничког чина. По њему, дар свештенства је много шири; примарна дужност свештенослужитеља је да служи Свету Евхаристију, али не само то: „Он мора да буде у стању да буде учитељ вере, кормилар душа, мисионар, вршитељ богослужења, духовник који често посећује болесне, затворенике, ожалашћене и још по нешто – да не говоримо о савременој моди на Западу где од свештеника траже да се бави социјалним, спортским и другим делатностима“ (Керн 2003, 59). Иако се у речима „духовник који често посећује болесне, затворенике, ожалашћене“ већ може препознати један вид социјалне ангажованости (која подразумева здраву црквеност), Керн, наизглед, зазире од употребе термина „социјална делатност“.

Иако се два аутора, Храповицки и Керн, не слажу у потпуности на плану одређења суштине чина свештенослужитеља, изгледа да се обојица слажу у одређењу свештеничке социјалне ангажованости. То одређење је, заправо, недодређеност; обојица узгред помињу макар помагање сиромасима као пожељно дело свештеника, али веома брзо „зауздавају“ овакав ток мисли и истичу да свештеник на првом месту треба да буде служитељ Евхаристије и духовник. Храповицки и Керн, такође, супротстављају православни модел западним моделима и показују како је претерано бављење, нпр. римокатоличких свештеника и монаха социјалним активностима довело код њих до извитоперења суштине свештеничке службе. Међутим, то не води позитивном већ негативном одређењу право-

славног свештенства – православни свештеник је оно што римокатолички није. Православна традиција је, ипак, пребогата да би једно тако важно питање, као што је ово о свештенству, било дефинисано на негативан начин, директно или индиректно. Исто важи и за питање друштвене ангажованости свештенства. Ако још на ово важно савремено питање немамо јасан одговор, онда се морамо запитати: зашто га немамо? Да ли је недостатак одговора сведочанство о недостатку интересовања или чак о непостојању друштвене активности Православне Цркве? Проблем је сувише сложен да би се описао просто као презир према западном пастирском моделу. Због тога је потребно заћи у његову суштину.

Православно социјално учење у прошлости и садашњости

Василиос Макридис у свом раду „Зашто Православној Цркви недостаје систематско социјално учење?“, објављеном 2014. године у преводу на српски језик у склопу његових изабраних студија под насловом *Културна историја православља и модерности*, излаже одличну анализу социјалних ставова Православне Цркве. Одмах на почетку расправе аутор наглашава да православни нису имали јасно изложено социјално учење све до 2000. године, када је Руска Православна Црква издала значајан документ насловљен *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве (Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве)*. Документ је заиста епохалан: први пут је једна помесна Црква источне традиције јасно образложила на који начин Црква може бити друштвено ангажована, а да при том не изгуби свој духовни идентитет, тј. да се не деси оно чега су се прибојавали и Храповицки и Керн. У документу се јасно одређује на којим пољима социјалне активности Црква може да помаже држави, а то су:

- (1) изградња мира на међународном, међуетничком и грађанском плану и промовисање међусобног разумевања и сарадње међу људима, народима и државама;
- (2) брига за очување друштвеног морала;
- (3) духовно, културно, морално и патриотско образовање и изграђивање;
- (4) добротинство и развој заједничких социјалних програма;
- (5) чување, обнова и развој историјског и културног наслеђа, укључујући бригу за очување историјских и културних споменика;
- (6) дијалог са Владицима на свим нивоима о питањима која су важна за Цркву и друштво, укључујући доношење закона, подзаконских аката, инструкција и одлука;
- (7) брига за војно и полицијско особље и за њихово духовно и морално образовање;
- (8) спречавање злочина и брига о затвореницима;
- (9) наука и истраживање;
- (10) здравство;
- (11) култура и уметност;
- (12) рад црквених и секуларних масовних медија;
- (13) очување природног окружења;
- (14) економска активност за добробит Цркве, државе и друштва;
- (15) подршка установи породице, мајки и детету;
- (16) противљење раду псевдорелигијских структура које представљају претњу за појединца и друштво (*Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве 2000*, III.8).

Одмах након тога дефинише се на којим пољима Црква не може да сарађује са државом, а то су, нпр. политичка питања, рат, рад обавештајних служби, итд. Овим мудрим потезом Руска Црква преузела је водећу улогу у одређивању социјалних

праваца православља у савременом свету. С обзиром на ранију расправу, може се чинити да је истим потезом Руска Православна Црква „позападњачила“ саму себе, али Макридис већ у излагању првог разлога за недостатак јасно изложеног православног социјалног учења до 2000. године показује да се овде ради о истински православној традицији, и то наслеђеној из Византије.

Слично савременом одређењу социјалног деловања Руске Православне Цркве, Црква у Византији сарађивала је са државом на том плану, али није преузимала водећу улогу. Макридис пише:

Није случајно то што Византијска црква није политички деловала, ако ни због чега другог, онда зато што то није било могуће у владајућем „моделу симфоније“ на Истоку. Осим тога, бављење социјалним питањима се никад није сматрало непосредном дужношћу Цркве, већ државе. (...) Дакле, Црква је могла да обнародује сопствену социјалну поруку и развије властите активности, али све то се сматрало као допуна таквим делатностима државе. Другим речима, Црква никада није била у потпуности аутономни делатник у социјалном домену, јер је морала да одржи беспрекорну сарадњу са државом. (...) Унутар тако специфичног миљеа, Црква никада није истински осетила потребу да формулише сопствено јасно социјално учење на систематичнији начин. Претпостављало се да је тај домен углавном одговорност државе (Макридис 2014, 105).

Тек је у периоду османске окупације Васељенска патријаршија добила много шири обим задужења у односу на онај који је имала у Византији, што је подразумевало и бављење социјалним питањима хришћана. Међутим, ни тада Црква није неким званичним документом јасно изразила своје социјалне ставове. Наставила је праксу из времена Византије, с тим што помесне Цркве које су раније биле самосталне, нпр. Пећка патријаршија, нису благонаклоно гледале на одређене поступке наметнутог грчког клира (случајеви многих епископа фанариота и њихових злоупотреба епископског положаја, итд). Након ослобођења од турских окупатора, православни балкански народи постепено обнављају своју државну и црквену самосталност. Чак и у новим околностима, помесне Цркве „избегле су да преузму водећу улогу у бављењу световним питањима о којима је у основи требало да брине држава. Црква је могла само да помаже држави у бављењу таквим питањима, а не да их учини својим основним приоритетом“ (Макридис 2014, 107). Такво стање је, дакле, потрајало до 2000. године, када је Руска Православна Црква издала поменути документ. Њиме се она није удаљила од византијског схватања односа Цркве и државе већ га је потврдила и реанимирала у савременом свету. Такође, не ради се о повратку тековинама цезаропапизма; према закључцима Славише Костића, „Црква треба имати складне односе са државом који би били формулисани у смислу партнерства и аутономије и социјалне инклузије, чиме би она могла вршити мисију а не идеализовати било какав облик владавине јер Црква ипак наговештава будуће Царство Божије“ (Костић 2015, 259).

Овде би било корисно привремено се удаљити од тока Макридисове расправе и детаљније размотрити назнаке социјалне ангажованости Цркве и у ранохришћанском периоду и у самој Византији, бар на плану доброчинства. На пр-

вом месту, јеванђелски текст који је наведен на почетку овог рада (Мт 25,34-46) говори да добротворство нема само привремено, оловетски циљ („тежњу да се безвредним прилозима угуши глас савести“, како би рекао Храповицки) већ есхатолошки: Христос на Суду пита људе да ли су чинили добро „најмањима“ и управо то одређује да ли ће човек стати са десне стране, тј. ући у Царство Божије, или са леве стране, тј. бити осуђен. Исти дух влада у ранохришћанској литератури, где срећемо помен о два пута: путу живота и путу смрти. На пример, у *Учењу Дванаесторице Апостола (Дигахи)* пише:

Не буди (такав) да за примање имаш руке испружене, а за давање стиснуте. Ако имаш нешто (да даш) што је рукама твојим (стечено), подај то за откуп грехова својих. Немој се устезати да даш, нити када даш да жалиш, јер ћеш познати ко је Добри наградодавац. Не избегавај онога ко је у немаштини; све што имаш подели са братом својим, и немој рећи да је (нешто) твоја сопственост. Јер ако сте заједничари у бесмртном, колико ли већма у смртним (стварима) (*Дигахи* 2002, 135).

Из овога, дакле, видимо да инсистирање на добротворству није искључиво продукт римокатоличке и протестантске пастирске теологије већ да је садржај изворног хришћанског духа. Скоро идентичан савет налазимо у *Варнавиној њосланици*: „Све што имаш подели са ближњим својим и не реци (за нешто) да је (твоја) својина; јер ако сте заједничари у непропадљивоме, колико сте већма у пропадљивоме“ (*Варнавина њосланица* 2002, 169). Остаје још увек неразрешено да ли је добротворство у ранохришћанском периоду било нешто необавезно, тј. неорганизовано и препуштено само људској доброј вољи, или је ситуација била другачија. Судећи према ранохришћанским списима и историјским сведочанствима, прикупљање материјалне помоћи за социјално угрожене било је неизоставан део црквеног, тј. евхаристијског живота, а томе није недостајала ни организованост. Још је у *Црквеним њравилима Свешћих Апостола*, конкретно у 41. правилу, одређено да хришћани дају прилоге епископима, након чега би епископи давали помоћ онима којима је била потребна:

Заповедамо да епископ има власт над црквеним стварима. (...) Јер ако му треба поверити драгоцене душе људске, далеко више му треба заповедати о стварима (= о новцима), тако да се по његовој власти све управља, те преко презвитера и ђакона раздаје потребитима, са страхом Божијим и сваком побожношћу. Исто тако, ако треба, нека и сам узима за своје неопходне потребе, и за браћу странце (= за дочек гостију), тако да ни у чему не трпе оскудицу. Јер је и Божији Закон заповедио, да који олтару служе од олтара нека се хране; а ни војник никад о своме трошку не подиже оружје противу непријатеља (*Црквена њравила Свешћих Апостола* 2002, 467).

Прилози су прикупљани на разне начине. Познато је да су бројни имућнији хришћани остављали свој иметак Цркви, а епископи су ова средства користили за помоћ потребитим хришћанима: сиромасима, удовицама, сирочадима, заточеницима, итд. Примера ради, средином 3. века хришћани из Картагине сакупили су велику своту новца за откуп поробљених хришћана у Нумидији (Finn 2006, 39). Изгледа да је у то време владала неизвесност о питању да ли се прикупљена милос-

тиња треба давати и онима који нису хришћани, тј. Јеврејима и многобошцима. Свакако, помоћ је првенствено пружана хришћанима, али из појединих сведочанстава закључујемо да су рани хришћани показивали истинску хуманост (можда и састрадалну љубав) према иновернима. „У *Историји монаха Горњеј Еџиџа*, Марко, свештеник који је требало да постане епископ Филе, признаје Атанасију да није одговорио на захтев сиромашних нубијских пагана да им даде храну. Атанасије цитира Писмо да би показао како је чињење милости паганима, ипак, дело вредно хвале“ (Finn 2006, 68). То су, међутим, била времена у којима Црква и држава још увек нису оствариле „модел симфоније“ какав је постојао касније у Византији.

Поменуто је да данашње православље настоји да следи управо византијски модел односа Цркве и државе, у којем држава води главну реч у социјалним питањима а Црква пружа помоћ онолико колико може. Уколико се, пак, пажљивије не зађе у социјалну историју Византије, може се закључити да је Црква у то време била једва нешто више од пуког посматрача који је повремено давао милостињу сиромасима. Чињенице говоре другачије. Подсетивши се констатације Храповицког да су добротворне установе уз манастире римокатоличка иновација која није својствена православној традицији, навешћемо неколико примера који говоре супротно. Управо су манастири у Византији, нарочито у већим градовима, имали улогу својеврсних социјалних центара који су водили бригу о потребитима. Сходно томе, монаштво је, бар у одређеним случајевима, било задужено за рад са друштвено угроженим људима; оно је „бринуло о практичним потребама лаичког друштва. Болнице и домови за сиромаше налазили су се уз манастире. У византијском животу централно место заузимао је милостиња, која је такође у највећој мери била манастирски посао. Исто тако, манастири су се бринули о изградњи и одржавању мостова“ (Angold 2009, 244). Примери добротворних усанова уз православне манастире у Византији су бројни и немогуће би било набројати све такве случајеве. Због тога ћемо навести само један, манастир Христа Пантократора у Константинопољу, основан у 12. веку од цара Јована II Комнина. Типиком овог манастира предвиђено је да у склопу манастирског комплекса постоји старачки дом:

Пошто желим да у овом манастиру буде и старачки дом, у њему нека буду двадесет и четири старца о којима ће се бринути, а сви они морају бити обогљени, хроми, немоћни и потребити на сваки други начин. Нити игуман нити било ко други неће моћи међу ове страце да уброји било кога здравог и снажног, било из манастира, било од велможа, било од клира, било да су робови и било ко други ко може сам да заради за живот. И самом игуману и свима осталима претимо највећом осудом ако на било који начин покушају да преступе ову заповест (*Типик цара Јована II Комнина за манастир Христа Пантократора у Константинопољу* 2000, 766).

Поред старачког дома, манастир Христа Пантократора имао је и болницу у којој су о болесницима бригу водили лекари, хирурзи, фармацеути, итд. Типик о установљењу болнице каже следеће:

Пошто је моје величанство прописало да се отвори и болница која би примала педесет болесних људи, желим и наређујем да буде и толики број кревета за ове болеснике.

Од тих педесет кревета, десет ће бити за оне који пате од рана или од ломова, осам за оне са болестима очију и оне са болестима стомака и оне са осталим веома болним болестима; дванаест кревета нека се одвоји за болесне жене, а остатак за оне који нису претерано болесни. Ако се деси да нема толики број људи који болују од рана или од болести очију или од других веома болних болести, њихова места нека попуне други болесници који болују од било које болести. Сваки кревет нека има простирку, мадрац са јастуком и покривачем, а у зиму и два ћебета од козје длаке. Пошто је ових педесет кревета подељено на пет одељења, у сваком одељењу нека буде и један додатни кревет за било ког болесника чије стање захтева да одмах легне, ако су сви остали кревети попуњени. Поред ових, нека се приправи још шест додатних кревета са простиркама пробушеним кроз средину за оне који уопште не могу да се крећу због озбиљности њихове болести, због велике слабости, или због бола од ранâ (*Тийик цара Јована II Комнина за манасѿир Христѿа Панѿокрайѿора у Констѿанѿиноуљу* 2000, 757).

Може се приметити да су, како се хришћанство утврђивало на просторима Римског царства, многе социјалне делатности државе лагано прелазиле и у надлежност Цркве. Бројне добротворне активности предводили су управо велики византијски манастири; многи од њих су за велике хришћанске празнике, или у дане упокојења свог оснивача или задужбинара, организовали дељење хране, одеће и осталих потрештина за сиромашне (што је искључивало жене у случајевима појединих мушких манастира). Поред тога, у неким манастирима су постојале и школе, првенствено за сирочад. Школство, како се чини, никада није било искључиво у надлежности Цркве и монаштва, али јој није било ни стране. Талботова закључује да су манастирске школе биле чак уобичајена појава од самих зачетака општежитељног монаштва:

Узор такве праксе био је Василије Велики који је у Кесарији отворио манастирску школу у којој су поучавана како сирочад тако и деца са родитељима. Дечаци и девојчице, као и деца различите старосне доби, били су раздвојени. Претпостављало се да ће многи од ових дечака постати монаси, мада су неки изучавали уметности и занате и слободно су могли да изаберу своје будуће занимање када би достигли пунолетство (Talbot 2009, 268).

Дакле, примедба Храповицког да добротворне установе, болнице и школе уз манастире нису православна пракса не може бити прихваћена као основана. Храповицки је, како је истакнуто, био човек који је писао у свом времену и који је разумео како потребе тако и ограничења тадашњег руског монаштва и народа. Због тога се не могу потпуно одбацити његови закључци, мада се не може ни прихватити да је добротворство као особина монаштва нешто што је дошло са Запада само зато што су одређене историјске околности диктирале да православно монаштво ову праксу напусти. Није на одмет подестити се културног, књижевног и социјалног рада српских манастира током средњег века и током турске окупације ових простора да би постало јасно како социјална ангажованост Цркве није ништа ново у православљу, нити је нешто од чега треба зазирати.

Враћајући се Макридисовој расправи, навешћемо следећи разлог због којег он сматра да православни хришћани до 2000. године нису јасно дефинисали своје

социјално учење. Реч је, наиме, о православном схватању трансцендентног и примени истог схватања у пракси. За разлику од римокатолика и протестаната, који су дозволили да историјске околности у доброј мери замагле њихову есхатолошку перспективу, православни никада нису престали да истичу управо есхатолошки аспект хришћанске вере. Макридис примећује:

Тврдило се да православно хришћанство даје првенство средњој есхатологији, која негира и повлачење из света и покушај остваривања Царства Божијег унутар (секуларног) друштва. Мада је, историјски посматрано, тенденција повлачења из света и занемаривање социјалног делања преовладала на Истоку. Није случајно што је марксистичка социјална визија, упркос њеним западним коренима, први пут остварена у православној земљи, Русији, у великој мери захваљујући пренебрегавању друштвених проблема и од стране Цркве и од стране државе (Макридис 2014, 109-110).

Увек се могла, према Макридису, приметити тенденција да се као одговор на социјалне тегобе пружа утеха везана за решење овосветских проблема у будућем Царству Божијем, када ће се коначно успоставити Божија владавина и спровести Божија правда. Разлог томе је изворно уверење православља да се Царство не може остварити људским трудом, јер такве утопије, тј. покушаји човека да успостави рај на земљи сопственим ограниченим силама, не воде ничему другом до новим социјалним проблемима. О томе ведочи историјско искуство целокупног људског рода, нарочито у 19. и 20. веку.

Трећи разлог за недостатак систематски изложеног социјалног учења православља Макридис види у општој православној тенденцији да се избегава систематизација и рационализација богословља каква је вршена на Западу. За разлику од римокатолицизма у којем се, захваљујући схоластицизму, богословље почело посматрати скоро искључиво као интелектуални напор, Црква на Истоку је стављала акценат на евхаристијски опит вере и на тајну Божијег јављања; стога су православни, како сматра Макридис, „убичавали да оставе многа шкакљива богословска питања нерешеним и избегавали су темељно рационално испитивање и објашњење хришћанског откривења. Давали су јасну предност тајни, загонетном, неизрецивом, неодређеном и непојмљивом. Ово није недостатак, него свестан став епистемолошког унижења *vis-à-vis* Божје победоносне тајне“ (Макридис 2014, 114-115). С обзиром на то да друштвена ангажованост у разним својим аспектима, а нарочито у добротинству, није недостајала православној пракси, потреба за систематским учењем о томе није се јавила све до нашег времена.

Последњи разлог који је Макридис уочио јесте то што се хришћанство на Истоку није у истој мери и на исти начин сусрело са проблемом модернизма као хришћанство на Западу. У време када су разни секуларни и антихришћански покрети оштро критиковали римокатолике због њихове заосталости управо у социјалном смислу, православни Исток се суочавао са другачијим проблемима – док је човек на Западу хтео да се ослободи од окова хришћанства, човек на Истоку се ослобађао од окова исламских завојевача уз помоћ хришћанства, тј. Цркве. Целокупно стање је приморало римокатолике да јасно формулишу своје социјално учење и да се прилагоде новом добу. Каснији уплив модернистичких

идеја на Исток, нпр. у Русију, значио је почетак сасвим неправедних напада на Православну Цркву, по истом моделу који је увезен са Запада. То се подударило са временом буђења православног идентитета кроз враћање Оцима, при чему је показивана тенденција да се одбије скоро све што је долазило из тековина западног хришћанства. Овај тренд одразио се и на социјална питања (Макридис 2014, 116-120).

Из свега наведеног можемо закључити да недостатак систематичности на плану социјалног учења у православљу уопште не значи недостатак интересовања или конкретне друштвене делатности. Штавише, изгледа да православље у добротворној делатности уопште није заостајало за римокатолицизмом или протестантизмом. За Макридиса, овај недостатак систематичности на Истоку уопште није лоша ствар; ради се о сведочанству велике слободе православних хришћана у односу на римокатолике који су у доброј мери подјармљени свом канонском праву. Према Макридису,

недостатак систематичности у православном хришћанству, уопште узевши, открива нешто значајно о његовој суштини, која је другачија у односу на Запад. Захваљујући томе, Православна црква нема потребу за систематским социјалним учењем и етиком уопште. Она једноставно има свој либерални етос који функционише независно, слободно од спољашњих ограничења и не може бити поврђнут ригидним законским и лингвистичким формулацијама или организованим начелима. Овај етос омогућава само уопштене смернице за делање, не угрожава личну човекову слободу и не прописује детаљно конкретне мере (Макридис 2014, 121).

Захваљујући недостатку систематичности, православни хришћанин има отворено поље на којем може показати своју креативност у сваком смислу, па и на социјалном плану. Упркос својеврсном устезању аутора уџбеника Пастирског богословља да јасно формулишу на који начин се социјална активност православних може провести, не примећују се никакве препреке које клир поставља људима добре воље који желе да се баве социјалним питањима. Недостатак систематичности овде дозвољава и могућност плодносног дијалога који, надамо се, може довести до добрих резултата.

Првенствено мислимо на расправу о социјалним питањима у оквиру мисије Цркве, тј. у Мисионарском богословљу или Мисиологији. Ова новија теолошка дисциплина требало би да буде, слично Пастирском богословљу, колико теоријска толико и практична, способна да будућим мисионарима даде макар основна упутства како треба проповедати Јеванђеље у разним околностима. Будући да се данашње Пастирско богословље највећим својим делом односи на тзв. унутрашњу мисију, логичан закључак је да Мисионарско богословље треба да се бави тзв. спољашњом мисијом. Један од ретких уџбеника из Мисиологије на нашем говорном подручју јесте *Савремено православно мисионарско богословље* Јакова Стамулиса, преведено и објављено на српском језику 2005. године. Уз обиље одличних мисли и уз очигледно добро познавање историје православних мисија, аутор у неким случајевима, ипак, испољава склоности ка уопштавању одређених аспеката мисије, коментаришући их као нешто небитно.

Говорећи о циљу мисије Стамулис тврди да је њен циљ ширење славе Божије, као да је немогуће тај циљ јасније и прецизније дефинисати, првенствено зато што Мисиологија ни у ком случају не сме бити сведена искључиво на теорију, без јасних упутстава како исту теорију треба практично спроводити. Најједноставнија и најтачнија дефиниција циља православне мисије јесте да је она проповед науке Христове и ширење Цркве; ширење славе Божије као циљ мисије може да се протумачи на разне, па и неповољне начине. Уосталом, зар сведочанство славе Божије није и сама чињеница постојања овога света, од субатомских честица до галактичких јата и универзума у целини? Тешко можемо „ширити“ славу Божију; на њу можемо само указивати јер пројава славе Творца не зависи од наше добре воље. Сведочење Оваплоћења Логоса у овоме свету је нешто сасвим друго. На другом месту, говорећи о методама мисије, Стамулис наводи речи теолога Никоса Нисиотиса:

Веома је погрешно мислити да се мисија остварује разматрањем социјалних проблема, анализом друштвених процеса, пружања помоћи у стицању образовања или материјалном подршком. За оне који су изван Цркве постоји једна једина насушна потреба: да се обрате и да постану чланови те заједнице у видљивој, конкретной форми (Nissiotis 1961, 31; цит. према: Стамулис 2005, 119).

Овакав став не може се оправдати ни Јеванђељем ни историјским приликама у којима је Црква вршила своју мисију. И овде видимо страх од „позападњачења“ православне традиције, као да ће се разматрањем социјалних проблема и пружањем материјалне помоћи и помоћи у образовању православна мисија неизбежно претворити у прозелитизам својствен неким римокатоличким монашким редовима. Свакако да у неким економски напредним земљама у којима постоји православна мисија, нпр. у Јужној Кореји, материјална помоћ новокрштенима није потребна, као ни помоћ у образовању. Међутим, у неким другим околностима, нпр. у случају проповеди православља у Индији у нижим друштвеним слојевима (шудре, далити), материјална помоћ би била не само пожељна него и неопходна, као и пружање могућности образовања.² Ради се о процесу инкултурације

² У једној занимљивој епизоди популарног ТВ програма *The Big Questions* на BBC One, емитованој 8. маја 2011. године са темом „Is the Bible still Relevant Today?“ (Да ли је Библија данас још увек релевантна?), гости су, између осталих, били познати еволуциони биолог и један од „четворице коњаника новог атеизма“ професор Ричард Докинс (који је током ове емисије, на велико изненађење свих који су упознати са његовим ликом и делом, био приморан да призна да је Библија прелепо литерарно дело) и англикански бискуп Мајкл Назир Али, пореклом Пакистанац. Основна поставка емисије била је следећа: Библија је имала потенцијал да ослобађа и просвећује, али и да изазива крсташке ратове и спаљивање вештица. Одговарајући једној саговорници на констатацију да хришћанство не пружа људима, у социјалном контексту, ништа посебно ново нити много боље у односу на остале религије, бискуп Назир Али је поставио питање: „Have you ever lived as an untouchable in India?“ („Да ли сте икада живели као недодирљиви у Индији?“) Израз „недодирљиви“ користимо у недостатку бољег термина на нашем језику, а односи се управо на далите, „одлучене“, „оне који су нечисти“, тј. „оне које не треба додиривати“ због њихове нечистоће. Индијски далити чак не спадају у традиционални кастински систем од четири касте (брамини, кшатрије, ваишје и шудре). Право је чудо како је хришћанство помогло индијским далитима да се ослободе и афирмишу свој идентитет упркос непрестаној дискриминацији од повлаштених друштвених слојева. Тако је бискуп Мајкл Назир Али,

који је неопходан у сваком друштву уколико проповедник жели да православље постане природан део те културе, а не страна религија коју ће потенцијални слушаоци Речи Божије сматрати малигним ткивом свог социјалног организма. Ово нису потенцијалне опасности које су тек тако пале некоме на памет; велики је број примера који говоре о томе. Незавршен процес инкултурације римокатолицизма у Кини имао је за резултат насилно одвајање кинеских римокатолика од Рима, што је учинила тамошња Комунистичка партија. У случају православних, Свети Николај Касаткин започео је одличан процес инкултурације православља у Јапану, али нико од његових наследника није успео да га доведе до краја; због тога број православних у Јапану од смрти равноапостолног Светитеља Николаја до данас дословно стагнира. Сувишно би било наводити све примере који сведоче о покушајима Светог Николаја да православље учини природним делом јапанске културе, али вреди навести бар неколико: превођење Светог Писма на јапански језик, жив дијалог са домаћим религијама, очување јапанске културе и јапанског идентитета у црквеном животу и богослужењу, итд.

Дакле, Нисиотисов став да је „веома погрешно“ мислити да се мисија остварује социјалном ангажованошћу јесте нетачна тврдња, лепо упакована у истинит став да је насушна потреба незнабожаца „да се обрете и да постану чланови те заједнице (Цркве) у видљивој, конкретной форми“. Уопштавање у овом случају није пожељно. Много би боље било рећи да се мисија не остварује *примарно* разматрањем социјалних околности, већ *секундарно*, али као *неоиходан* елемент процеса инкултурације без којег сама мисија не може да успе. Хронолошки, разматрање социјалних аспеката друштва у којем се проповеда Јеванђеље је на првом месту, а конкретна проповед дешава се након што се мисионар упозна са културом, обичајима, језиком и религијом народа који бива христјанизован. Примери таквог мисионарског приступа су дословно сви велики православни мисионари, укључујући Светитеље Кирила и Методија, Светог Николаја Касаткина, итд. Нисиотисову идеју на много бољи начин излаже професор Љубивоје Стојановић у свом *Пастирском бојословљу са мисионарским* вом:

Наравно, ово никако не значи заговарање друштвене небриге у стању идеалистичке маште о вечности. Овде се у први план мисије ставља конкретан циљ – оцрквљење, без одбацивања других видова стваралачке сарадње. Само се истиче потреба стварне реализације сваке личности у живој и животној заједници, као битан предуслов за све даље добре поступке (Стојановић 2012, 17).

Поређење православне мисије са мисијама других религија је често незаваљно, али вреди поменути да управо оне религије које показују недвосмислену бригу о социјалном стању својих припадника имају далеко већи успех од религија које овом свету поклањају мало (или нимало) пажње. На пример, пентекосталци показују највећи напредак у мисији од свих хришћанских деноминација. Њихов

заправо, изнео један од најбољих савремених примера добрих плодова хришћанске социјалне ангажованости у склопу мисије. Цела емисија може се погледати на следећој адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=A8brvP9NWLI>.

ненадани успех у читавом свету зачудио је све религиологе и социологе, о чему занимљиву расправу износи оксфордски теолог Алистер Мек Грат у својој књизи *Сумрак аitheизма* (види: McGrath 2004, 192-197). Укратко, ради се о изненађујућој способности пентекостализма да се прилагоди разним друштвеним околностима и да даде адекватан одговор на социјалне недаће својих обраћеника. Наравно, православље нема потребу да се угледа на пентекостализам; пример ове протестантске деноминације износимо само да бисмо показали како социјална ангажованост не штети мисији. Пример недостатка социјалне ангажованости као узрока спорог ширења религије је древни будизам: песимистичан став према свету и друштву, заговарање гашења постојања и проповедање о души и сопству (*tman*) као обманама, без икаквог оптимизма у контексту овога света, онемогућио је будизму да у земљама у којима је постојао давно пре хришћанства задржи доминантну улогу (Кореја), или да је у одређеним земљама никада не постигне (Кина). У Јапану је будизам током већег дела 19. и у првој половини 20. века јасно означаван као страна религија, захваљујући државном истицању домаћег шинтоа (у новом облику државног култа) као једине истински јапанске „религије“. Православље, са својим „радосним космоизмом“, има много већи потенцијал за мисију од оног који тренутно показује; вероватно је да озбиљније бављење социјалним питањима може поново пробудити мисионарски импулс који је у највећој мери приметан у Руској Православној Цркви (последње велике мисије Православне Цркве биле су управо руске, и то у Јапану и Кини).

Закључак: друштвена ангажованост као предмет теологије

Социјална активност Цркве, како смо видели из бројних примера, није нешто ново, а нарочито није нешто што „прозападни“ теолози увозе у православље. Црква је одувек показивала како есхатолошко усмерење тако и живу бригу о својим члановима, и то не само молитвом за спасење свега света у Евхаристији. Црква на челу социјалних активности је, пак, идеја која не припада православној традицији, нарочито ако се идеологије које стоје иза скоро свих ванцрквених филантропских акција виде у правом светлу: као покушаји да се људским трудом успостави рај на земљи. Кипријан Керн истиче: „Вера у некакву срећну будућност у којој ће сви лепо живети и праведност владати на земљи никако се не може усагласити са християнским песимизмом у социјалном погледу. Християни су оптимисти само у односу на будући свет после васкрсења, а песимисти у односу на овај свет који у злу лежи“ (Керн 2003, 238). Овај песимизам на социјалном плану није просто презирање човека и његовог труда; то је, пре свега, снажно уверење да човек без Бога не може постићи оно што природно жели, а то је истинска правда и вечно добро битије. Због тога православни хришћани, као и православни свештенослужитељи, узимају учешћа у добротворним активностима, али не настоје њима заменити природу Цркве као иконе Царства Божијег на земљи. Само ако се добра дела чине у контексту праве вере и са правим, есхатолошким циљем, можемо говорити о истинском добротворству у ономе што Храповицки

назива „братољубље“. У случају мисије, добротворство не сме да служи да би се људи „примамили“ у Цркву; оно треба да буде, као и сваки други облик социјалне активности, дело човекољубља и испуњавање јеванђелских заповести Христових.

У савременој западној теологији примећујемо покушаје да се реши проблем „надлежности“ теолошких дисциплина над друштвеном ангажованошћу. Реч је о тамошњем разликовању између пастирске и практичне теологије. И на Западу се ове две гране богословља још увек (у неким случајевима) посматрају као истоветне, мада све већи број аутора између њих види и неке битне разлике. Тако је, према овим ауторима, Пастирско богословље наука која се односи на свештеника и његове обавезе и права, док практична теологија има много шири обим интересовања који често превазилази границе парохије или неке друге црквене заједнице: „Иако она још увек делује у оквирима живота и мисије Цркве у савременом свету, практична теологија бави се савременим питањима у много ширем обиму, а многи од ових проблема налазе се изван граница пастирске службе у уобичајеном смислу (нпр. проблем економског дуга у данашњем свету, нове технологије у генетици, итд)“ (Pattison, Lynch 2005, 410). У случају да се ово разликовање прихвати и на Истоку, можда сам назив „практична теологија“ не би био довољно прецизан, с обзиром на то да православна теологија ретко излази из граница праксе и, самим тим, својим бићем је колико теоријска толико и практична, мада идеја која стоји иза поменутог разликовања на Западу има своје предности. Уколико би се ова „практична теологија“ издвојила или као посебан део Пастирског богословља, који не би друштвену ангажованост дефинисао као једну од примарних дужности свештеника, или као сасвим посебна теолошка дисциплина, која би се бавила друштвеном ангажованошћу свих хришћана а не само свештенства, проблем би једним малим делом био решен. Традиционалне (или непромишљено наметнуте) границе Пастирског богословља, науке која тренутно у центру свога интересовања има свештеника као служитеља, духовника и предводника своје пастве, биле би сачуване, а „практична теологија“ дозвољавала би теолозима који се занимају за социјална питања да се несметано њима баве у легитимном оквиру самосталне дисциплине (која би могла понети и име „Социјална историја хришћанства“, „Социјална историја православља“, или нешто томе слично).

Међутим, овакво решење не иде у прилог самом Пастирском богословљу. Тиме би се извршило само додатно сужавање његових граница и ауторима нових уџбеника био би постављен тежак задатак да пронађу довољно материјала за књижицу од 100 до 150 страна, приликом чега би се морало водити рачуна да Пастирско богословље, које је већ опасно ограничено, не улази у оквир још једне дисциплине, тј. практичне теологије. Другим речима, Пастирско богословље треба да прихвати практичну теологију као свој синоним, а не да је изведе на пут самосталности, што би шкодило и једној и другој дисциплини. Тако закључујемо да Пастирско богословље, на првом месту, треба да се реafirмише међу осталим теолошким дисциплинама као наука која се не бави само свештеником већ животом Цркве у целости. На другом месту, оно треба да се озбиљније ухвати укоштац са савременим проблемима (што укључује социјална питања) и да тако постане

не само озбиљнији богословски предмет већ и наука чију актуелност нико не би могао да оспори. Вероватно би се оно, у овом случају, проширило и на области које се сматрају традиционалном територијом Литургије и Етике, мада то не би неизбежно водило сукобу већ пре новијим, свежијим приступима старим темама, на корист богословља у његовој целости.

Један битан прилог оваквом схватању Пастирског богословља даје митрополит Порфирије у свом раду „Новозаветне основе пастирског богословља“, објављеном у часопису *Богословље* 2015. године. Занимљив детаљ је ауторово доказивање да управо сужавање оквира Пастирског богословља на свештеника и његову парохијску праксу, на чему су директно или индиректно инсистирали и Храповицки и Керн, има порекло у западној традицији. Наравно, иронија је у томе што се Храповицки посебно жустро борио за очување православног карактера овако схваћеног Пастирског богословља, при том несвесно заступајући управо римокатоличко схватање истога. Митрополит Порфирије указује на наслеђе Тридентског сабора из 16. века током којег су римокатолици, бранећи своје учење од протестантизма, нагласили улогу клира у Цркви, а то је утицало на развој Пастирског богословља као академске дисциплине која се бави клиром, и то свештеником. Тако је, наравно, занемарена како улога Бога тако и улога народа у Цркви, што је довело до развоја клирикалистичке црте у Пастирском богословљу. У истом академском облику оно је, нажалост, успостављено и на Истоку. Илуструјући један такав пример, митрополит Порфирије пише:

Пастирско богословље према Кипријану Керну не може да се повезује са простором богослужења, с обзиром да богослужење експлицитно спада у област Литургије, док Пастирско богословље има посебна интересовања. (...) Овакви ставови немају за циљ оспоравање општег црквеног карактера пастирске делатности, али су по својој природи израз наставка богословске мисли Тридентског сабора с јасном намером да се у оквирима академске мисли пастирско деловање одвоји од осталих делатности, што је у основи супротно природи и животу Цркве (Перић 2015, 40).

Да би се ослободило скривеног наслеђа Тридентског сабора, дакле, православно Пастирско богословље мора да прошири своје интересовање како на остале црквене чинове, тако и на народ. Није потребно посебно наглашавати да улога Духа Светога у конституисању Цркве ни по коју цену не сме бити занемарена јер би, у том случају, Пастирско богословље уистину изгубило богословски карактер. Нови приступ довео би до јаснијег разумевања начина везивања удова у јединствено тело Цркве, а јаснија би била и улога свих људи у том спасоносном организму. Према митрополиту Порфирију, „битна обавеза Пастирског богословља, као академске дисциплине данас, јесте да обједињује и возглављује православну теологију, а све са циљем њене практичне примене у свакодневном црквеном животу“ (Перић 2015, 41). Уколико „црквени живот“ схватимо и као свакодневни живот хришћана (што би он и требало да буде), све сумње везане за социјалну ангажованост Цркве нестају. Тада ћемо схватити да проблеми са којима се суочава Црква нису само јереси и расколи. Враћајући се у време младе Цркве, тј. у историјске оквире новозаветне теологије (на шта митрополит Порфирије позива у

наведеном раду), видећемо да се Црква бринула и о многим другим стварима. Од реанимације одређених аспеката новозаветног духа у савременом добу дели нас само један корак, а тај корак је ништа друго до добра воља и вера да ће Дух Свети благодатно учествовати у сваком нашем добром делу које чинимо у име Божије. На тај начин, добротворство постаје истинско дело Цркве, без обзира да ли се ради о материјалној или духовној помоћи. Чињеница да се филантропске организације, биле оне иноверне, инославне или атеистичке, баве истим стварима не треба да нам смета, с обзиром на то да је глас са неба већ једном рекао Светом Апостолу Петру: „Што је Бог очистио, ти не погани“ (Дап 11,9)!

Вредност овако осмишљеног Пастирског богословља била би уистину велика. Оно би ученицима богословија и студентима богословских факултета омогућило да јасно сагледају социјалне проблеме савременог друштва и да, у оној мери у којој им дозвољавају њихове способности, упуте оне које ће у будућности поучавати како да помогну угроженима и како да се суоче са савременим изазовима. Свештеник у бројним случајевима заузима истакнут положај у друштву; због тога има и одговорност да буде пример добротворства, ако већ не треба да буде вођа добротворних организација. Како примећује Љубивоје Стојановић, „важно је почети и не одустати, а свештенослужитељ треба да буде неко ко својом трудољубивошћу и искреношћу повећава поверење и сатрудништво код осталих саучесника процеса“ (Стојановић 2015, 30). У овом процесу добре смернице јесу ставови изложени у *Основама социјалне концепције Руске Православне Цркве*. На основу истог документа, закључујемо да Црква у савременом свету може много тога корисног да каже и да учини. Чак и ако нас неки детаљи подсећају на праксу која преовладава на Западу, не смемо је неодговорно одбацивати без претходног пажљивог промишљања, иначе долазимо у опасност да нешто што припада изворном православном духу отпишемо као страном, напожељно и непотребно (сетимо се примера добротворних установа уз манастире). Тако можемо схватити и да потреба за већом друштвеном ангажованошћу Цркве није „новотарија“ већ оживљавање оних аспеката православне традиције које смо, са овог или оног разлога, препустили заборава.

Библиографија

Извори

Варнавина посланица (2002). У: *Дела айосѿолских ученика* (превео са грчког изворника и краће уводе и напомене писао Епископ Захумско-Херцеговачки и Приморски Атанасије). Врњачка Бања-Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи – Никшић, стр. 145-171.

Дигахи – Учење Дванаестѿорице Айосѿола (2002). У: *Дела айосѿолских ученика* (превео са грчког изворника и краће уводе и напомене писао Епископ Захумско-Херцеговачки и Приморски Атанасије). Врњачка Бања-Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи – Никшић, стр. 133-144.

Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве 2000 = Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church, преузето 30. јула 2016. године са адресе <http://orthodoxeurope.org/page/3/14.aspx>.

Тийик цара Јована II Комнина за манастир Христѡа Панѡокраѡора у Констѡанѡиноољу 2000 = Pantokrator: Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople (2000). In: Thomas, J., Hero, A. C. (ed.) *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments (Vol 1)*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 725-781.

Црквена ѡравила Свѡѡих Аѡосѡола (2002). У: *Дела аѡосѡолских ученика* (превео са грчког изворника и краће уводе и напомене писао Епископ Захумско-Херцеговачки и Приморски Атанасије). Врњачка Бања-Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи – Никшић, стр. 459-477.

Литература

На срѡском језику

Керн, К. (2003). *Пасѡирско боѡсловље*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, Богословски факултет СПЦ.

Костић, С. (2015). „Симфонија између Цркве и државе некада и сада“, у: *Боѡсловље, часоѡис Православноѡ боѡсловскоѡ факулѡеѡѡа, бр. 2* (2015). Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, стр. 240-261.

Макридис, В. Н. (2014). *Кулѡурна исѡѡорија ѡправославља и модерносѡѡ*. Београд: Konrad Adenauer Stiftung.

Перић, П. (2015). „Новозаветне основе пастирског богословља“, у: *Боѡсловље, часоѡис Православноѡ боѡсловскоѡ факулѡеѡѡа, бр. 1* (2015). Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, стр. 29-43.

Стамулис, Ј. (2005). *Савремено ѡправославно мисионарско боѡсловље*. Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Стојановић, Љ. (2012). *Пасѡирско боѡсловље са мисионарсѡѡвом*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Стојановић, Љ. (2015). „Харитативна делатност у савременом црквеном животу“, у: *Годишњаѡ*, часопис Православног богословског факултета Светог Василија Острошког, година XIV, бр. 14. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, стр. 11-35.

Храповицки, А. (2008). *Пасѡирско боѡсловље*. Крагујевац: Каленић.

На енѡлеском језику

Angold, M. (2009). „Church and Society: Iconoclasm and After“, in: Haldon, J. (ed.) *The Social History of Byzantium*. Malden-Oxford-Chichester: Blackwell Publishing Ltd, pp. 233-256.

Finn, R. (2006). *Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice (313-450)*. Oxford: Oxford University Press.

McGrath, A. (2004). *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday.

Nissiotis, N. (1961). „The Ecclesiological Foundation of Mission from the Orthodox Point of View“, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 7 (1961), pp. 22-52.

Pattison, S., Lynch, G. (2005). „Pastoral and Practical Theology“, in: Ford, D. F., Muers, R. (ed.) *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden-Oxford-Carlton: The Blackwell Publishing Ltd, pp. 408-425.

Talbot, A. M. (2009). „A Monastic World“, in: Haldon, J. (ed.) *The Social History of Byzantium*. Malden-Oxford-Chichester: Blackwell Publishing Ltd, pp. 257-278.

Видео материјал

„Is the Bible still Relevant Today?“, епизода ТВ програма *The Big Questions*, емитована на *BBC One* 8. маја 2011. године, приступљено 21. јула 2016. године на адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=A8brvP9NWLl>.

Theology in Action: Social Engagement of the Church in Historical, Pastoral, and Missiological Context

Summary. In this paper, the author explores the issue of social teaching of the Church and its consequences in the fields of pastoral service and mission in modern world. The main question is: does the lack of systematical Orthodox social teaching means that Church does not have clearly defined attitude towards modern social problems, for example, towards growing poverty in our countries and in the world? Relying on some early Christian and Byzantine sources, as well as on certain academic works in pastoral theology, author shows that lack of systematical theological discourse on social question does not entail the lack of Church's interest for social circumstances its believers live in today. It is precisely clear answers of Orthodox theology to contemporary social issues, as well as more active social engagement of Church, that are necessary if Church wants to achieve better results in both inner and outer mission.

Keywords: Church, society, priesthood, social engagement, pastoral theology, practical theology, charity, poverty.