

проф. др **Владан Перишић**  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
Катедра за патрологију  
vperisic@bfspc.bg.ac.rs

## Либерална тријадологија

1. У периоду између Хегела (1770–1831) с једне и Барта (1886–1968) и Ранера (1904–1984) с друге стране, тријадологија\* није била у средишту пажње теолога. У том раздобљу од сто па и више година јављају се теолошка учења која се у накнадном разврставању, уколико припадају модерном свету те дакле нису просто понављања или систематизације већ виђеног, углавном могу сврстати у тзв. либералну теологију. Под либералном теологијом различити проучаваоци неретко подразумевају веома различите феномене. И док је сигурно тачно да се ту не ради о једном чврсто одређеном покрету са једном јединственом идејом водилом, него тај термин више представља неку врсту „кишобрана“ под који су се сакупили разноврсни аутори, ипак се могу пронаћи неке свима њима заједничке или повезујуће идеје.

Корени либералне теологије<sup>1</sup> се јављају у прилично нелибералном друштвено-политичком окриљу осамнаестог и деветнаестог века, пре свега у Немачкој а онда и у Енглеској.<sup>2</sup> Не би било претерано рећи да главне теме либералне теоло-

---

\* Рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. – Ово је први део текста; други део следи у наредној свесци.

<sup>1</sup> Сам термин *liberalis theologia* први је (крајем шездесетих година осамнаестог века) употребио халешки библиста, „неолог“, Јохан Землер (Johann S. Semler) под чијим је утицајем Хале постао центар критичке теологије средином осамнаестог века. Њен циљ је Землер са осталим неолозима означио као задобијање доктриналне слободе у Цркви тиме што ће се, у складу са рационалним захтевима, умањити моћ владајућег лутеранског правоверја.

<sup>2</sup> То важи за протестанте и англиканце. И римокатолици су имали своју верзију либералне теологије (нарочито у Француској), али је Ватикан био неспреман да је прихвати па ју је коначно угушио почетком двадесетог века. И пре тога Ватикану су биле одбојне либералне идеје о чему сведоче енциклика *Mirari Vos* (1832) папе Григорија XVI (нарочито папина критика слободе савести коју он назива „лудилом“), *Syllabus* (1864) папе Пија IX (што је нека врста збирке „модерних грешака“ међу којима је и либерализам који се одбацује због тенденције људског ума да се ослободи ауторитета откривења и доктриналног магистеријума), *Libertas Praestantissimum* (1888) папе Лави XIII и коначно *Lamentabili* (1907) папе Пија X. Био је потребан Други ватикански концил да би на ову врсту теологије римокатолици, коначно престајући да се плаше модерне, престају гледати са априорним подозрењем. Могло би се рећи да „у историји теологије протестантски либерализам и католички либерализам представљају два слична али одвојена облика расправе између хришћанства и модерне или између хришћанства и просветитељства у којој слобода и ауторитет још увек донекле задржавају однос темељног антагонизма“, „Liberalism“ in *Routledge Encyclopedia of Cristian Theology*, vol. 2, Routledge, New York – London, 2005, 910.

гије, „покрета“ који свој врхунац доживљава крајем деветнаестог и почетком двадесетог века, проистичу из немачког класичног идеализма. И не само што су идеје немачког идеализма у његовој основи него су, укупно узевши, темељну улогу у формирању не само либералне него и целокупне модерне теологије одиграли не-теолози, прецизније – философи. До осамнаестог века није било тако: теологија се до тог времена налазила готово искључиво под контролом црквених власти. Међутим, стање ствари у теологији се од тада па све до данас драматично мењало услед појаве више чинилаца. На историјску сцену један за другим незадрживо ступају веома снажни чиниоци од којих су најважнији: просветитељство (поготово оно позно и то у философском виду: Лајбниц, Волф итд), либерализација немачких универзитета (којој су допринели и протагонисти немачке класичне философије од Канта до Хегела), сâм Кант (са чијим се утицајем на модерну теолошку мисао не може мерити готово нико), успон идеализма (било ког типа), све незаобилазница библијска критика као и Шлајермахеров покушај да либерализује теологију исто-времено остајући унутар традиције Цркве.<sup>3</sup>

Кључни преокрет у теолошкој перспективи настао је оног тренутка када су теолози постали свесни проблемске ситуације настале развојем природне модерне науке и библијске критике. После десакрализације света коју су успешно извршили просветитељство<sup>4</sup> с једне и успон модерне науке с друге стране, као и после десакрализације (или демитологизације) свештеног текста Библије коју је спровела библијска критика, просто се наметнуло питање може ли се више уопште веровати у хришћанског Бога и ако некако ипак може какав би вид таква вера могла и требало да има. Либерална теологија је покушај да се одговори на ова питања.

Ако либералну теологију ставимо у шири друштвено-политички оквир либерализма уопште, онда треба имати на уму да се либерализам као *политичка* философија јавио у седамнаестом веку заговарајући тезу да појединци као такви (а не само као припадници ових или оних заједница: од удружења, преко Цркве па до државе) имају природно право на слободу. Као *економска* теорија он се појавио у осамнаестом веку стављајући нагласак на слободну трговину и саморегулацију тржишта. Као *оппортијунитетни* покрет са философском позадином појавио се у осамнаестом веку у виду рационалистичке критике традиције веровања заснованих на ауторитету. Као *теолошка* традиција, а то нас у овом тексту понајвише интересује, појавио се у осамнаестом веку заједно са модерним хуманизмом, библијском критиком и философском просветитељства, а још и данас (упркос жестоким критикама које је претрпео и трпи) остаје један од важних теолошких приступа.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Види: Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Wiley-Blackwell, 2012, 3. Ако либералну теологију схватимо само као један од елемената либерализма уопште, онда би било корисно увидети да „корени либерализма леже дубоко у историји западне мисли, посебно у павловској теми о духовној слободи, пелагијанском наглашавању слободне воље у петом веку, ограничавању власти владара у Magna Carta Libertatum из 1215. и истицању важности слободног изражавања код ренесансних хуманиста. Све је ово имало одјека у модерном западном позивању на права слободе“, *Ibidem*, 4.

<sup>4</sup> Истини за вољу „идеје и идеали просветитељства тешко да су учинили ишта више до што су радикализовали (и популаризовали) принципе и правце који су већ били предузети“, „Liberalism“ in *Routledge Encyclopedia of Cristian Theology*, vol. 2, 910.

<sup>5</sup> Види: G. Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, 4.

Темељна идеја либерализма сваке врсте састоји се у томе да појединац *као појединац* има (универзално важећа и неутуђива) природна права и да је отуда он (а не заједница, Црква, држава, друштво итд) врхунска вредност. Због тога је сваки друштвени ауторитет подвргнут рационалној аутономији појединца.<sup>6</sup> Такође, заговарајући идеју да је сврха људских бића у томе да остваре своју слободу, либералисти су сврху државе видели само у очувању слободе појединца,<sup>7</sup> а не у наметању оваквих или онаквих, на идеологији или религији заснованих, вредности, норми и циљева. Зато је једна од важних тековина либерализма раздвајање Цркве и државе, а друга (као њена не мање важна последица) инсистирање на идеји да се религијски живот у потпуности измести из јавне у приватну сферу. Надаље, држава не сме да оптира за једну, на рачун других, идеологија или религија, него треба да буде само неутрални гарант права индивидуа и заједница да слободно остварују своје идеје у оној мери у којој не угрожавају друге у постизању истог циља. Тако је у корист либерализма ишла историјска чињеница да се религиозна толеранција показала делотворним решењем не само жестоких сукоба него и свирепих верских ратова (нпр. оних у седамнаестом веку), чији је исход био стицање свести о томе да држава не треба да буде заснована ни на каквим религијским начелима (као што је била до тада), него на неутуђивим природним правима сваке индивидуе које она има само зато што је људско биће.<sup>8</sup> Тако је, мало по мало, индивидуалистички схваћен појам слободе прожео такорећи сва грађанска друштва деветнаестог века.<sup>9</sup>

2. У окриљу либерализма који је, полако али сигурно, прожео готово све поре друштва, просто се морала појавити и либерална теологија која је један вишеслојан феномен.<sup>10</sup> Она пре свега почива на идеји да свака претензија на истину (теолошка, научна, здраворазумска итд) мора почивати на разуму и(ли) искуству. Нема истинâ које су то само зато што се позивају на (уму) спољашњи ауторитет. Отуда када се либерални теолог позива на Свето Писмо или на неко учење Цркве као на ауторитет, он верује да то не чини тако што се позива на нешто њему спољашње, него на нешто што важи унутар (његовог) хришћанског искуства, што је тим искуством поунутрашњено. Надаље, либерална теологија заговара неопходност постојања тзв. „посредујуће теологије“ која није исто што и правоверно религијско веровање, али није ни секуларно неверовање. Наиме, либерални теолози се, по дефиницији, морају супротстављати тзв. конзервативцима борећи се за право да ли-

<sup>6</sup> Види: Konrad Hecker, “Liberalism and Liberal Theology” in *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi* (ed. by Karl Rahner), Burns & Oates, 1975, 837–842.

<sup>7</sup> „... држава само има да буде нека врста ‘ноћног чувара’ спремног да интервенише ако је процес друштвеног развоја угрожен“, К. Hecker, “Liberalism and Liberal Theology”, 837.

<sup>8</sup> У прилог ове тезе иде нпр. Паненбергово становиште (Wolfhart Pannenberg, “How to Think About Secularism”, *First Things* 64 (June/July 1996) 27–32). Њој насупрот стоји нпр. Кеванаово становиште (William T.avanaugh, “‘A Fire Strong Enough to Consume the House’: The Wars of Religion and the Rise of the State,” *Modern Theology* 11, no. 4 (1995) 397–420 а такође и његово *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford: Oxford University Press, 2009).

<sup>9</sup> Као и све друго, тако је и хришћанство имало да се (не само рационално) оправда пред „... Егом слободе који је себе видео као апсолутно слободног и потпуно одговорног“, К. Hecker, “Liberalism and Liberal Theology”, 839.

<sup>10</sup> Упореди: G. Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, 4–5.

берализују хришћанско учење. Они се, међутим, ако уопште желе да буду теолози, истовремено морају супротстављати и оштрој критици религијске вере која долази споља. У настојању да премосте ове две препреке либерални мислиоци су се осетили примораним да изграде такав облик хришћанског учења који је, по њиховом мишљењу, кадар да се одржи и пред „културним презирачима религије.“<sup>11</sup> Потом, либерална теологија не доживљава себе као револуционарну него као реформистичку. Она жели да изнова разуме хришћанство користећи се модерним сазнањима и ослањајући се на модерни вредносни систем. Сасвим је (рекло би се – простосрдачно) отворена за резултате модерног интелектуалног истраживања, како природних наука тако и историјске критике. Уз то, хришћанство је за њу преваходно морални начин живота и зато је вредно напора показати да је оно друштвено релевантно.<sup>12</sup>

Не би било погрешно рећи да је највећи теолошки допринос либерална теологија дала својим критичким истраживањем историјских извора хришћанске вере.<sup>13</sup> Пре свега то се односи на критички приступ самом тексту Светог Писма, као уосталом и сваком тексту било ког историјског извора (што је у крајњој линији тековина рационализма). Начело да се сваком тексту приступа критички пригрљено је као једини исправан метод теолошке егзегезе уопште. Пошто је овај историјско-критички метод универзализован, онда је, као последица тога, цео садржај хришћанске проповеди преображен у неку врсту сведочанства својственог библијском тексту, чиме је Исусова улога сведена на давање примера. Но, Исус може бити пример само ако нам је довољно познат, а познат нам може бити једино кроз историјско-критичко истраживање. Отуда је „трагање за историјским Исусом“ постало го­рући проблем либералне теологије деветнаестог века.

После свих искустава са либералном теологијом, узимајући у обзир да у овом или оном виду она траје већ два столећа и да је у том времену извршила ве­ома јак утицај на готово сва подручја теологије, данашњим теолозима би требало да буде јасно да се она можда може превазићи, али да се никако не може заобићи.

3. За Шлајермахера се може рећи да је отац теолошког либерализма. Његов приступ класичном црквеном учењу је, у складу са нормама просветитељства, критички, мада никако не и антицрквен.<sup>14</sup> Шлајермахер је, уосталом исто као и његов

<sup>11</sup> Ово је, малтене програмски, било записано у самом наслову темељног списа модерне теологије – Шлајермахеровог *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (издао Н.–Ј. Rothert, Berlin, 1799, суштински прерађено издање 1899, а потом и она у Хамбургу 1958, 1970). Окружен у Берлину културним „презирачима религије“ (на које је апеловао да не исмевају оно што у њиховој „поносној заблуди“ не разумеју) Шлајермахер је ставио себи у задатак да покаже да се права религија, па чак и божанство Исуса Христа (који је једини истинска светлост чији је далеки одбљесак чак и слабашно светланце ових његових презирача), могу у потпуности оправдати не само на традиционалан (што је, мало по мало, почело да значи – превазиђен), него исто тако, штавише још боље, и на *модеран* начин.

<sup>12</sup> Тако се либерална теологија у једном теолошком речнику одређује као она „која иде за тим да хришћанство покаже разумним и корисним и да докаже да се оно може ускладити са људским захтевом за слободом“, Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Teološki rječnik*, Đakovo, 1992, 279.

<sup>13</sup> Види К. Hecker, „Liberalism and Liberal Theology“, 840.

<sup>14</sup> Шлајермахер је био дубоко уверен да је критички метод неопходан да би се хришћански карактер теологије сачувао од спекулативне философије. Отуда је он, за разлику од Хегела (па и Шелинга),

савременик Хегел, био либерал и у религији и у политици,<sup>15</sup> а термин „либерална теологија“ је у његово доба означавао размишљање о стварима вере слободно од оног које тренутно влада у Цркви, иако то за њега није аутоматски значило одбацивање догматског црквеног предања, него више његово преобликовање у складу са захтевима времена.

Што се тиче Шлајермахерове тријадологије треба одмах рећи да он нема развијено учење о Тројици. Пре свега зато што у центру његове теологије стоји појам „осећања“, а никакво осећање, па ни оно религијско, не зна ни за какву Тројицу. Додуше, најпопуларнија критика Шлајермахеровог занемаривања тријадологије је она која подвлачи чињеницу да је он, у свом систему теологије, тријадологији посветио само неколико страна и то у додатку. Истина је, међутим, да тријадолошка разматрања долазе код њега тек на крају, али не у додатку (Anhang) него у закључку (Schluß). Тако би се могло бранити становиште да је његова тријадологија своје место нашла на крају теолошког система не зато што ју је он сматрао небитном, него зато што ју је сматрао врхунцем своје теологије. Његови ставови који се тичу тријадологије расути су по другом делу његове *Хришћанске вере* као и његове историјске монографије о Савелију.<sup>16</sup> Сматрао је да традиционално учење о Тројици није задовољавајуће пре свега зато што је формулисано усред теолошких спорова древне Цркве, а такве околности, чврсто је веровао, не доприносе трајној ваљаности донесених судова, него она, по правилу, бледи са нестанком историјских околности у којима су они настали.<sup>17</sup> Потом, заступао је тезу да је људским језиком немогуће дати коначан опис бића Бога какво је дато у Христу, па стога ни традиционално тријадолошко учење не може имати статус непроменљивог. Усто, чињеница је да чак и неки антитринитаристи имају исто тако јаку веру као и тринитаристи, што је Шлајермахеру био довољан знак да само то традиционално учење нити је услов хришћанске вере нити је њен (веран) израз.<sup>18</sup>

Према Шлајермахеру целокупно знање о Богу извире из човекове религијске свести коју суштински одређује апсолутни осећај зависности од нечега што га бесконачно надилази (тј. од Бога).<sup>19</sup> Отуда традиционално учење о Тројици не може почивати на стварној вери, него једино може бити резултат (философске) спекулације.<sup>20</sup> Будући да оно говори о вечним разликама које постоје између Оца,

---

ово двоје држао строго раздвојеним, због чега за њега философија и теологија нису (јер не могу бити) сукобљене. У сваком случају, философија не може пружити основу религијској вери, па отуда ни теологији чији је темељ искључиво садржај религијске самосвести хришћанске заједнице.

<sup>15</sup> До краја осамнаестог века постало је јасно да религијска слобода иде руку под руку са политичком (за разлику од периода пре Француске револуције када се слобода у стварима вере могла заступати и независно од сфере политике, као што је то нпр. био случај код Канта).

<sup>16</sup> Види *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre*, приредио Martin Tezt, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, том XI, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969. Такође, Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Fortress Press, Philadelphia, 1976.

<sup>17</sup> Упореди Samuel M. Powel, *The Trinity in German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 91.

<sup>18</sup> *Ibidem*. Упореди F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 172. 2.

<sup>19</sup> То осећање је коститутивно својство сваког људског бића, дакле не само хришћанâ.

<sup>20</sup> Могуће је да се Шлајермахер у овоме ослања на Меланхтона чије одбацивање спекулативне теологије, нарочито с обзиром на тријадологију, у потпуности прихвата.

Сина и Духа, а оне се тичу самог Божијег бића, то учење не може почивати на чо- вековом искуству, јер човек нема искуство бића Божијег. Ако је откривење, као што је Шлајермахер веровао, божанско деловање на људску душу, онда је оно усмерено на људе не као на сазнајна бића, него као на бића која потребују спасе- ње. То је разлог због којег се оно даје не као *учење* (које садржи неке информаци- је о Богу Тројици), него као *иписујиво* Бога Тројице у нама.<sup>21</sup> Штавише, традици- онално учење Цркве о Тројици је уз то и некохерентно. Укратко, оно или заговара субординационизам (ако лица Тројице нису међусобно једнака) или модализам односно тритеизам (ако јесу). Надаље, једини начин да се схвати однос између личности и суштине у Богу је уз помоћ аналогije са односом чланова једне вр- сте и саме те врсте. Другим речима, божанска суштина би била врста, а Отац, Син и Дух индивидуе које је сачињавају. Међутим, у том случају мисао непрестано осцилира између реализма (по коме су врсте стварније од индивидуа) и номина- лизма (по коме су једино индивидуе реалне, а врста је апстракција). И коначно, ре- ализам завршава у оном модализму у којем су личности једна другој подређене, а номинализам у тритеизму. Но, иако нас ова аналогija уводи у поменуте недоуми- це, њено одбацивање нас лишава било какве одређене идеје о Тројици (чиме она за нас губи сваки значај).<sup>22</sup>

За Шлајермахера свако сазнање Бога почива искључиво на његовом откри- вењу: Бога познајемо једино у Христу и Духу Светоме.<sup>23</sup> Отуда уобичајено разви- јање система теологије које почиње философским расправама о Божијој суштини и његовим атрибутима, далеко пре него што се уопште и спомене Света Тројица, сведочи о превладавању спекулативног присуства које не води рачуна о томе да је свако сазнање Бога засновано на откривењу.<sup>24</sup> Ова тенденција да се о Богу прво расправља спекулативно философски а тек онда да се узме у обзир и специфично хришћански начин сазнања (тј. откривењем), потиче, мисли он, отуда што је током историје хришћанске теолошке мисли постојала тенденција да се само Отац изјед- начи са божанском суштином и да се управо тиме разликује од Сина и Духа. Отуда Шлајермахер тврди да традиционално учење о Тројици садржи субординациони- зам (додуше суптилан) Сина и Духа према Оцу: изједначавање само Оца са божан- ском суштином чини га надређеним и Сину и Духу.<sup>25</sup> Зато је, према Шлајермахеру, традиционално црквено учење о Тројици спекулативно јер не води рачуна о пра- вој хришћанској вери и побожности, а такође нема ни библијско упориште и уз то је и некохерентно.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> *Ibidem*. Упореди F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 10. 3. Шлајермахер се додатно позива и на Јованово јеванђеље чија му анализа показује да у њему нема ни говора о Тројици, што је омогу- ћавало и тринитарцима и аријанцима да исказе о Логосу из пролога користе сваки на свој начин (што не би било могуће када би на том месту било недвосмислено утврђено, као што он мисли да није, да је Логос вечно лично биће различито од Оца).

<sup>22</sup> *Ibidem*, 93. Упореди F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 171. 3.

<sup>23</sup> То је за Шлајермахера најтемељнији принцип хришћанске теологије.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>25</sup> *Ibidem*. Упореди F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 181. 5. Он додаје да ова (субординацио- нистичка) грешка почиње са Оригеном.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 95.

У његовом сопственом учењу о Тројици Шлајермахерова идеја водила је да природа или суштина Божија не може више бити кључ за разумевање Бога, него то мора постати Божије деловање. Дотадашња традиционална тријадологија представљала је Тројицу помоћу појма природе: једну божанску природу сачињавају три божанске личности. Такође, по њој је Исус Христос сачињен од две природе: божанске и људске. Шлајермахеру овде, пре свега, смета то што се појам *природе* у тријадолошким расправама јавља као родни појам чије су посебне инстанце божанска и људска природа, чиме се аутоматски губи Божија јединственост. Он најрађе за Бога уопште и не би користио појам природе, пошто њему овај означава нешто ограничено и пасивно, док Бог не може бити ни једно ни друго.<sup>27</sup> Отуда га је најбоље сасвим одбацити и Бога покушати замислити једино уз помоћ (творачке и одржавајуће)<sup>28</sup> делатности, активности<sup>29</sup> и то оне која је усмерена на човеково спасење.<sup>30</sup> Као таква активност (и нека врста њему најунутрашњије силе)<sup>31</sup> Бог је присутан у Исусу Христу и то присуство Бога у Христу је оно што Христа чини божанским (а не сједињење двају природа). Надаље, „као што је активно и конститутивно присутан у Исусу Христу, тако је Бог активно и конститутивно присутан у Цркви. То бивање Бога у Цркви је Свети Дух.“<sup>32</sup> И док у случају Христа присуство Бога у њему формира одређену индивидуу (тј. самога Исуса), дотле присуство Бога у Цркви (тј. Свети Дух) формира заједницу индивидуа. Притом, Шлајермахер одбија да Духа схвати као било колико узвишену створену суштину, него га поима искључиво као божанску.

О божанској суштини, држи Шлајермахер, није могуће ништа рећи. Она је, узета по себи, потпуно несазнатљива. Ако је икако себи треба предочити онда је то као неку врсту креативне активности (а не статичне природе). На основу откривења знамо да је ова божанска активност усмерена на човеково искупљење и спасење и то тако што Бог дејствује у Христу а исто тако и у Цркви (тј. у Духу). Другим речима, будући да ово дејствовање Бога кроз Исуса (индивидуу) и Духа (заједницу) није нешто њему спољашње, него оба ова јединства дотичу његово најунутрашњије биће, Бог се појављује као Тројица унутар историјског тока. Како, међутим, није прикладно говорити о историјском развоју Божијег бића, онда остаје да се говори о историјском развоју *могусá* Божијег бића с обзиром на створени свет.<sup>33</sup>

Како се све ово рефлектује на Шлајермахерову тријадологију? Да бисмо то разумели треба знати да за њега Божије стварање и одржавање творевине не треба приписивати самом Божијем бићу, него једино личности Оца. И како он сваку од тринитарних личности схвата као некакво јединство (Сина као јединство божанске суштине са човеком Исусом, а Духа као јединство божанске суштине са заједни-

<sup>27</sup> *Ibidem*, 96.

<sup>28</sup> F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 100. 2.

<sup>29</sup> F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 94. 2.

<sup>30</sup> F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 10, постскрипт.

<sup>31</sup> F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 96. 3.

<sup>32</sup> S. M. Powel, *The Trinity in German Thought*, 97.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 100. Шлајермахер није скривао да му је Савелијево (модалистичко) схватање Тројице веома блиско, упореди F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 97. 2 и 172. 3.

цом Цркве), тако и Оца (према Савелију како га он тумачи) треба схватити као јединство божанске суштине са целином створеног света.<sup>34</sup> Ову идеју он даље не развија, али се чини да му је потребна како би учење о Тројици учинио кохерентним, будући да је овим и Оцу (попут Сина и Духа) додељена улога божанског самодавајућег сједињавања са *нечим* тварним. Иако то не каже експлицитно, Шлајермахер као да подразумева да Божији улазак у историју повлачи за собом и историјин улазак у Бога. Тврдећи да се личности Свете Тројице појављују у историји тако што се божанска суштина сједињује са коначним људским бићима, и да је то нешто што је Богу такорећи инхерентно, он као да у Бога уводи елемент историјског. Но, о овоме се може само мање или више успешно нагађати, пошто Шлајермахер ипак не даје довољно развијено тријадолошко учење.

---

<sup>34</sup> Friedrich Schleiermacher, "On the Discrepancy Between the Sabellian and Athanasian Method of Representing the Doctrine of a Trinitu in the Godhead", (translated by Moses Stuart), *Biblical Repository and Quarterly Observer*, 1835, 144 и 148.