

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

Либерална тријадологија (други део*)

4. Тријадологија Албрехта Ричла (Albrecht Ritschl 1822–1889) специфична је по томе какав статус он придаје личностима Тројице.¹ Док традиционална теологија говори о Сину и Духу као о ипостасима, тј. реално постојећим бићима која, заједно са Богом Оцем, вечно постоје, докле Ричл допушта да се о њиховој вечној егзистенцији може говорити само условно. Наиме, у његовој интерпретацији Бог Отац од вечности зна и воли свог Сина (Исуса) као Господа који отелотворава саму сврху Божије творевине, а то је Небеско Царство. Зато је Исус, као људски прволик, „циљ творевине“ који то што је Бог од вечности наменио човеку преузима као своју сопствену сврху. Такав Син Божији постоји у Божијој вечности, али, и у томе је Ричлова специфичност, не као вечно *биће*, него као нека врста *замисли* у божанском (= Очево) уму, тј. као Очево вечно познање његовог Сина Исуса Христа.² Оно што омогућава овакво тумачење је, према Ричлу, таква теорија о времену према којој време какво је у људском доживљају и схватању не важи за Бога. Наиме, ако за људе и постоји временски размак између Божије вечне сврхе (која је Син) и његовог остварења или оваплоћења у историји (које је Исус Христос), за Бога тај (временски) размак не постоји: „Христос за Бога постоји вечно као онај који се нама појављује под временским ограничењем.“³

Слично је и са Духом. И о његовом вечном постојању је могуће говорити само ако се притом не помишља на једно, Оцу савечно постојеће, *биће*, него на са-

* 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 други део текста; први део је објављен у свесци 16 овог зборника.

¹ Своје тринитарне идеје Ричл је изнео у свом *Погучавању хришћанске религије* (у: *Three Essays*, translated by Philip Hefner, Philadelphia: Fortress Press, 1972), у трећем тому дела *Хришћанско учење о оцртавању и измирењу* (*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, edited by H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay, New York: Charles Scribner's Sons, 1900), као и у својим предавањима из 1881. и 1882.

² *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 470. Види: Samuel M. Powel, *The Trinity in German Thought*, Cambridge University Press, 2011, 143–144.

³ *Ibidem*, 471.

знање које Бог (Отац) има о самој себи. Тако је Дух, у Ричловој интерпретацији, Божије знање о властитом сопству. И слично као и Син, Дух унутар историје (у Цркви) исти је као и Дух у божанској вечности, будући да се, према поменутом схватању времена, време не може смислено применити на божанску егзистенцију. Зато је у Символу вере сасвим умесно речено да Дух исходи од Оца (јер, одакле би иначе исходило Божије вечно самосазнање).⁴

Надаље, Ричл држи за саморазумљиво да Бога можемо сазнати једино из његовог откривења, а под откривењем он мисли на Исуса Христа.⁵ Овим Ричл индиректно пориче могућност тзв. општег откривења које је могуће докучити природним сазнањем Бога (или природном теологијом). Он је уверен да оваквим епистемолошким ставом брани Лутеров од схоластичког (што у његовом речнику значи – метафизичког) приступа овој теми.⁶ Тако би (према његовој процени) схоластичко–метафизички били сви традиционални аргументи у прилог постојања Бога. Ричл би метафизику као такву још и могао оставити на миру, али не може се сложити са њеном (зло)употребом у теологији.⁷ Што год метафизика утврдила о Богу „не пружа нам никакве гаранције да било шта [од тога] реално одговара мисли нашег ума.“⁸ Зато је једини прави(лни) пут ка Богу – откривење.

Бог се, дакле, открива само у Христу. Ако је то тако онда, мисли Ричл, не смео замишљати како у Богу постоји некаква вечна оностраност која се не открива у времену, тј. некаква божанска природа која се не открива у Христу. Зато он одбацује сваку могућност поделе на тзв. онтолошку или вечну Тројицу божанске суштине и икономијску или историјску Тројицу откривења, пошто би из такве поделе следило да се биће Бога по себи разликује од бића Бога које је он открио људима. Или још радикалније: Бог се у том случају не би откривао (тј. не би се људима показивао онаквим какав јесте), него би од људи скривао своју сопствену онострану природу и показивао се онаквим какав није, а то би целокупно откривење у Христу учинило акциденталним.

У складу са тим, тријадологија би за Ричла била од неког интереса једино уколико би се показала њена неодвојивост од сотириологије. Но, уколико се она може разматрати независно од оваплоћеног Христа, једине сигурне копче са Богом, онда је то за Ричла поуздан знак да је у питању извесна, такорећи метафизичка, конструкција која је за саму веру од малог или никаквог значаја, те је стога треба померити на теолошке маргине и тиме ослободити простор за једине теолошке

⁴ *Ibidem*, 471–472.

⁵ Изван Христа нема и не може бити никаквог Божијег откривења. А једино откривење, а не метафизичка спекулација, може задовољити човекове верске потребе (*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 214 и 215).

⁶ Ritschl, “Theology and Metaphysics”, *Three Essays*, 152.

⁷ Можда је најозбиљнији разлог Ричловог разлаза са својим учитељем Бауром (Ferdinand Christian Baur 1792–1860) био управо Баурово уверење да је свакој теологији неопходна философска основа (за њега је то била пре свега Хегелова философија историје), док је Ричл то негирао и као сасвим довољно (додуше и неопходно) оруђе у теологији препоручивао је историјско–критички метод. По свему судећи Ричл је до овог уверења о штетности примене философије или метафизике на теологију дошао под снажним утицајем Канта и не без ослањања на Лутера.

⁸ *Ibidem*, 153.

релевантне теме – оне које се тичу спасења.⁹ Једини теолошки дозвољен приступ за њега је онај који креће од Исуса Христа који је, као носилац Очево воље, одговор на проблеме са којима се људи свакодневно носе. Међутим, са таквих позиција тешко је негирати да је Бог суштински привезан за свет и тврдити да постоји божански живот који са створеним светом нема никакве везе – а управо то је била теза традиционалне тријадологије.

Констатујући да традиционално црквено учење о односу између три личности и једног Бога није баш најјасније, Ричл га појашњава на следећи начин. Он прво каже да је садржај (*Inhalt*) три личности идентичан, пошто се унутар тројичне заједнице открива један Бог као Отац кроз Сина и кроз Духа. А опет, сва тројица су и различити, пошто је Син оруђе откривења, а Свети Дух носилац откривења у заједници.¹⁰ Но, колико год они били различити, они то нису на начин на који то објашњава традиционална теологија. Наиме, већ је речено да Син и Дух за Ричла *нису бића*. Независно од Исуса Син има само неку врсту идеалне егзистенције као предмет Божије љубави и као од Бога постављена сврха, али никако као субзистентно биће каквим га сматра традиционална теологија. Слично је и са Духом као са Божијим самосазнањем.

Све у свему, барем из простора који јој посвећује¹¹ јасно је да за Ричла Тројица није најпривлачнија теолошка тема. Као и за Шлајермахера и за њега се (он то тврди у поменутих предавањима) о њој може говорити тек на крају теолошког система, будући да тако нешто захтевају протестантски принципи.¹² И коначно, Ричл значај учења о Тројици види само у томе што оно пружа могућност да се хришћанство (будући да наглашава слободу) може разликовати од осталих монотеистичких религија, тј. јудаизма и ислама (који наглашавају послушност закону).

Теологија Албрехта Ричла је само један од примера који показују до које мере је утицај историјске критике успео да умањи и обезвреди учење о Светој Тројици те да га из статуса прворазредне откривене истине о хришћанском Богу, какав је оно традиционално имало, сведе на теолошки куриозитет чије је место искључиво на маргини сваког озбиљног теолошког система.

5. Адолф фон Харнак (Adolf von Harnack 1851–1930), као највећи од свих ричловаца, целу ситуацију са либералном тријадологијом је само још више ради-

⁹ Сви либерални теолози који заступају овакво гледиште по правилу се позивају на Лутера.

¹⁰ Види: Rolf Schäfer, *Ritschl: Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems*, Beiträge zur historischen Theologie, no. 41. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, 203–205.

¹¹ Све укупно Ричлова разматрања о Тројици не заузимају више од десетак страница (збрајајући сва места у поменути три извора у фусноти 1). Ово не представља никакав изузетак у либералној теологији. Почев од Шлајермахера, па преко Ричла, Харнака, Трелча и осталих либерала, тријадологија је једном за свагда смештена на маргине.

¹² Нејасно је због чега Ричл ово мисли, пошто се и код Жана Калвина и код Филипа Меланхтона расправа Тројици налази негде на почетку њихових излагања. Можда је Пауел на добром трагу, ослањајући се на Шефера (Rolf Schäfer, *Ritschl*), када разлог за овакво Ричлово уверење проналази не у томе где се све ово учење смештало, него где би оно (према начелима протестантске теологије) *шребало* да буде смештено. Па ако је тачно да протестантска теологија треба да буде библијска а не философска, онда она мора своје исходиште имати у ономе што нам саопштава Библија (а то је историјско искуство спасења у Исусу Христу). У томе Ричл види разлог да се учења о Тројици изложи не на почетку него на крају, тј. *шек* пошто пре тога буду изложена учења о Сину и Духу. Упореди: Samuel M. Powel, *The Trinity in German Thought*, 143–144.

кализовао. Као и било која црквена догма тако је, према његовом схватању, и догма о Светој Тројици ништа друго до „деловање грчког духа на тлу јеванђеља.“¹³ Према његовом увиду, црквене догме потичу из периода када је хришћанство себе обликовало према моделима грчких философских школа. Отуда догме припадају једној одређеној епохи историје цркве, која (уосталом попут свих осталих) зависи од духа времена. Харнак заговара тезу да ниједан вид хришћанства познат из историје цркве не треба да буде апсолутизован као нормативан за сва времена. Отуда су црквене догме (будући да потичу из једног специфичног периода црквене историје) за њега само од пролазне важности и нипошто не могу имати апсолутну вредност (тј. безусловно важење у свим временима) каква им се у цркви обично придаје.¹⁴ Највише што им се може признати је то да су у свом времену имале значај, а он се огледао у томе што су догме биле „средство којим је црква освојила антички свет и едуковала модерне нације.“¹⁵ Међутим, Лутер започиње ново доба у којем се догме (протумачене као историјски условљене љуске које се не дотичу јеванђелског језгра) повлаче у позадину (или на маргину) док у први план избија (поново откривено) јеванђеље. Отуда је задатак модерне историјске теологије (а ту Харнак и те како мисли и на себе) да заврши оно што је Лутер започео и да покаже смернице према једном „недогматском хришћанству“ (а тај задатак не може извршити ни егзегеза ни догматика већ једино историјска критика).

У једном таквом хришћанству хришћани не би требало да се изјашњавају о Христовој природи нити о Светој Тројици.¹⁶ Такво изјашњавање поготово не би

¹³ Adolph Harnack, *History of Dogma*, (translated from the third German edition by Neil Buchanan), Williams & Norgate, 1905, vol. I, 17. Види и *History of Dogma*, IV, 128–129. Занимљиво је и његово уверење како је управо теолошки израз тријадолошког учења био оно средство којим је платонска и аристотелска философија пренесена словенским и германским народима. Тријадологија је била то погодно средство због тога што се у њој садржи најспецифичнија мешавина хришћанске мисли о откривеном Богу у Исусу и наслеђа античке философије (A. Harnack, *History of Dogma*, IV, 129).

¹⁴ Тако је он 1892. предлагао да се Никео-цариградски символ вере замени једним краћим исповедањем које јасније изражава смисао јеванђеља до кога је дошао протестантизам. Наиме, према његовом уверењу, Христос не захтева од верника да га исповедају као човека и као Бога (како то захтева догма о Бого-човеку), и томе слично, него само да држе његове заповести (види: Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vols, New Haven: Yale University Press, 1972, 1985; vol. 1, 181).

¹⁵ A. Harnack, *History of Dogma*, I, 17: „Тиме што је у себе са разумевањем укључила религијске концепције садржане у грчкој философији и јеванђељу заједно са његовом старозаветном основом и дала им изванредан израз, тиме што је изашла у сусрет трагању за откривењем и за жељи за свеопштим сазнањем и тиме што је себе подредила циљу хришћанске религије да човечанству доведе божански живот као и циљу философије да сазна свет, она [догма] је постала средство којим је црква освојила антички свет и едуковала модерне нације. Међутим, ова догма – човек не може а да се не диви њеном формирању нити може да је не сматра за велико постигнуће духа, које се више никада у историји хришћанства није унутар религије одомаћило са таквом слободом и смелошћу – производ је релативно дуге историје која се мора дешифровати, будући да је затамњена догмом у њеном завршеном облику. Само јеванђеље није догма...“

¹⁶ Харнак не само да нема неко посебно учење о Тројици, него му оно (као ни било која друга догма) уопште није потребно. То га, међутим, не спречава да веома добро буде упознат са почецима тријадологије у раној цркви (пошто се тиме не можемо овде бавити, види: A. Harnack, *History of Dogma*, IV, 119–137). Он ту, између осталог, заговара мишљење да су тријадологије источне и западне цркве почеле да се разликују од часа када су источни оци почели да инсистирају на томе да је Отац једино исходиште Сина и Духа, док су западни оци, почевши са Августиним, тврдили да Дух излази од обојице, од Оца и Сина (*filioque*), и чак тврди да је та разлика између Истока и Запада остала све до данас. Источнима се, вели Харнак, чинило да потпуна једнакост све три личности доводи у питање монархију

смело да има статус обавезе чије испуњење црква захтева као услов за спасење. Задовољни оним што им пружа јеванђеље (прецизније, Нови Завет у целини) и данашњи хришћани би требало да „оставе простора за ону исту разноликост мишљења и говорења коју су показивали рани хришћани приликом њиховог разумевања Христа као Господа.“¹⁷ Харнак наравно зна за традиционално гледиште по коме су догме само понављање техничким језиком оних истина које је открио Бог, али ово гледиште он одбацује.¹⁸ Догме за њега нису понављање старог него изумевање новог: у односу на јеванђеље црквене догме су нешто потпуно ново.¹⁹ Успоставивши таквим ставом дисконтинуитет између јеванђеља и догме, Харнак је могао догме подврћи критици не доводећи притом у питање само јеванђеље.²⁰ Срж његове критике догми као таквих тиче се тога да историја њиховог формирања сведочи о истој структури која се показује у свим религијама, чиме се хришћанству одузима његова јединственост. Наиме, поменути поступак показује следећу схему живота догме: „иде се [најпре] од религијске (за)мисли до философског и теолошког доктриналног става, а [потом] од доктриналног става који захтева знање до правно-законског става који захтева послушност, или до светог реликта чије свеопште обожавање сачињава свезу јединства заједнице, била то заједница нације, државе или цркве.“²¹ Другим речима, унутрашњи верски доживљај раних хришћана убрзо је био здружен са законом, дисциплином, ритуалом и доктрином. Већ око 200. године по Христу изворна жива вера је била преобразена у религију закона и кру-

Оца, док произлажење Духа од Оца и Сина доводи у питање његову једнакосушност. С друге стране, западни су, пак, почев од Августина, у потпуности одстранили сваки субординационизам и полако почели да схватају личности као релације унутар јединствене божанске суштине. (Интересантно је да су многи савремени православни теолози, који о Харнаку иначе немају лепе речи, такорећи дословно преузели ову његову процену и у својим радовима просто полазе од ње као од утврђене истине ничим је не доводећи у питање.)

¹⁷ У вези са конференцијом *Вере и њорейка* у Лозани 1927. године Харнак је писао: „Зар не би требало да смо задовољни овим консензусом како је он изражен у исповедном потврђивању да је Христос ‘Син Божији’, ‘Бого-човек’, ‘Слика Божија’, ‘Наш Господ’? По мом суду ово би требало да је довољно, и цркве би требало да сваком хришћанину оставе то како ће он надаље појмити личност Христову“ (види: Wilhelm Pauck, “Adolf von Harnack.” *A Handbook of Christian Theologians*, Edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, Nashville: Abingdon, 1984, 109–110).

¹⁸ Додуше и обратно је случај: тако нпр. Пеликан зна за Харнаково гледиште, али га одбацује као „искривљавање“. По њему је тачније говорити о догми (потпуно супротно Харнаку) као о „дехеленизацији“ теологије која јој је претходила (види: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1 *The Emergence of Catholic Tradition (100–600)*, The University of Chicago Press, 1971, 55). У томе он стаје на страну Елерта који је тврдио да је „својом догмом црква подигла зид против [њој] стране метафизике“ (Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor van Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, издали Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträsser, Berlin, 1957, 14).

¹⁹ „... у тим познијим догмама у концепцију о религији ушао је један сасвим нов елемент“, штавише „могло би се, наравно, показати да је философска концепција хришћанске религије могућа и да је почела да се јавља од самог почетка, као што је то случај са [апостолом] Павлом“, (А. Harnack, *History of Dogma*, I, 17)

²⁰ Упореди: S. M. Powel, *The Trinity in German Thought*, 162.

²¹ *History of Dogma*, IV, 137. Тако је Атанасијевско Вјерују – *Symbol Quicumque*, постало нарочито популарно у средњем веку, да би коначно било проглашено за хришћанску догму. И управо је *Quicumque* (према почетним речима: *Quicumque vult salvus esse* – „Онај ко жели да буде спасен“ мора веровати у ...) учење о Светој Тројници трансформисало у црквени закон, тако да уколико неко жели да буде спасен, мора веровати у (црквену) тројичну (и не само тројичну) догму (види: A. Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, translated by E. K. Mitchell, New York: Starr King Press, 1957, 270).

те форме.²² Изворно хришћанство (које карактерише живот, а не доктрине, прописи и форме) никако се не може усагласити са бирократским црквеним системима Римокатоличке, Православне или Протестантске цркве. Дакле, Харнаков је коначни закључак, црквене догме почињу слободним верским мишљењем да би на крају крајева завршиле захтевом цркве за безусловном послушношћу. Заиста, који би либерал пристао на такав исход?²³

О либералној тријадологији, генерално узевши, важи да: „С обзиром на историју тринитарне мисли, период либералне теологије је, у извесним аспектима, сличан периоду критичког просветитељства. У оба случаја теолози су се позивали на Лутеру и Меланхтонову теологију да би оправдали своје сумње у учење о Тројици. У оба случаја ово учење није толико експлицитно негирано колико је измештено са положаја од значаја. У оба случаја после овог периода занемаривања следили су обновљени напори да се Тројица потврди као темељно учење хришћанске вере. Иако је данас јасно да се теологија више никада неће вратити либерализму у облику који је он имао у деветнаестом веку, било би исхитрено тврдити да је либерална теологија само *cul-de-sac* хришћанске мисли. А то зато што су централни концепти који су одредили ову теологију, укључујући концепције њених аутора о свету, сопству и историји, још и данас предмет расправе.“²⁴

²² До 330 године по Христу хеленизам се већ био увукао у сваку пору цркве, чиме је првобитна жива вера од које се кренуло била трансформисана у неку врсту философије религије (види: А. Harnack, *What is Christianity?*, translated by T. B. Saunders, Philadelphia: Fortress, 1986, 203.)

²³ Као објашњавајући коментар једног таквог историјског процеса Харнак са пуним одобравањем наводи став валентинца Ираклија: Ὁμολογίαν εἶναι τὴν μὲν ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ· ἢ μὲν οὖν ἐν φωνῇ ὁμολογία καὶ ἐπὶ τῶν ἕξουσιῶν γίνεται, ἢν μόνην ὁμολογίαν ἡγοῦνται εἶναι οἱ πολλοί, οὐχ ἡγιῶς· δίδονται δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν καὶ οἱ ὑποκριταὶ ὁμολογεῖν.

²⁴ S. M. Powel, *The Trinity in German Thought*, 171.