

Protestantsko obraćenje i pravoslavno preumljenje: uticaj obraćenja/preumljenja na promenu ličnosti

Srđan **SREMAC**
Vrije Universiteit, Amsterdam
srdjansremac@yahoo.com

UDK: 234:281.5:283
Pregledni rad
Primljeno: 7. 2008.
Prihvaćeno: 9. 2008.

Rezime

U članku se autor prvenstveno bavi teološko-antropološkim razumevanjem ličnosti, koja svoju ontološku promenu doživljava u događaju i procesu obraćenja/preumljenja. Autor komparativnom analizom sagledava protestantski odnosno pravoslavni teološki diskurs obraćenja/preumljenja, te ukazuje na njihove sličnosti i razlike. Obraćenje/preumljenje se u radu razume kao celovit i jedinstven, pre svega egzistencijalni fenomen, koji ličnost menja, orijentiše i trajno preobražava. U poslednjem delu autor upućuje na nekoliko novijih kritičkih osvrta na protestantsko tradicionalno razumevanje doktrine obraćenja, te ukazuje na važnost novijih pristupa obraćenju u kontekstu postmodernog vremena.

Ključne reči: obraćenje, preumljenje, pokajanje, ličnost, imago Dei.

Uvod

Na samom početku postavlja se pitanje da li postoji uopšte potreba za jednim ovakvim člankom? Da li je obraćenje dovoljno i na pravi način prisutno u teologiji i životu vernika i crkve? Da li je sve rečeno o ovoj temi, pa svaki novi pokušaj ukazivanja na ovaj fenomen predstavlja samo ponavljanje već izgovorenog, ili nam je neophodno neprekidno ukazivanje na jedan od najbitnijih činilaca sveukupnog duhovnog života? Čini mi se da neću preterati ako kažem da je pitanje

obraćenja/preumljenja¹ jedno od ključnih za razumevanje svekolikog hrišćanskog života. Obraćanje je centralni događaj života vere i kao takav, predstavlja potpunu realizaciju religioznog života, te stoga zaslužuje, ako ne počasano, onda barem značajno mesto u hrišćanskoj teologiji.

Gotovo ni jedan religijski fenomen nije toliko kompleksan koliko fenomen obraćenja. Ta kompleksnost je najevidentnija kada je reč o teološkoj i psiho-sociološkoj dimenziji ovog fenomena. Tako, dok sa jedne strane susrećemo samo duhovno tumačenje obraćenja, sa druge strane gotovo da ne posedujemo bilo kakvu onostranu dimenziju u razumevanju istog. Sukob ovih oprečnih stavova započinje u nauci krajem 19. i početkom 20. veka od strane pojedinih psihologa religije koji su odbacivali bilo kakav natprirodni elemenat u obraćenju. Mnogi teoretičari iz tog vremena imali su tendenciju da verski život poistovete sa racionalnim uvidom u istinu, a taj uvid nije imao nikakve veze sa svedočanstvom Duha Svetog. Mora se priznati da se bogoslovlje pred ovim pitanjem našlo u nezavidnom položaju. Zbog toga je fenomen obraćenja, što zbog svoje objektivne neuhvatljivosti, što zbog teološke neusaglašenosti i nedostatka jasno artikulisanе definicije, ostao od teologa najčešće zaobilazena tema. Imajući ovo u vidu, smatram kako nije suvišno iznova se pozabaviti ovom izuzetno važnom temom.

Svestan sam da se u jednom članku ne može iscrpsti sva složenost problematike obraćenja/preumljenja, jer ono je pre svega tajna, pa se kao takva, ne može do kraja promisliti, tumačiti i izraziti u racionalnim kategorijama, što je mora se priznati često rađeno, a kao posledica toga došlo je do potpune desakralizacije i krajnje racionalizacije ovog egzistencijalnog fenomena, čime se izgubila duhovna suština obraćenja. Ne zaboravimo, obraćenje/preumljenje je apsolutno ontološka kategorija koja stavlja čoveka u lični odnos sa Bogom, u takav odnos koji se ne može zadovoljiti nekim parcijalnim objašnjenjima iz druge ruke. Nikako ne odbacujući značaj psihološkog i sociološkog doprinosa² u razumevanju religije i religijskih iskustava, smatram da se religijska ponašanja mogu i trebaju istraživati, a da se pritom, ne čini osvrt na istraživanje samog predmeta tog ponašanja.³ Poku-

¹ Pravoslavno razumevanje preumljenja i protestantsko razumevanje obraćenja etimološki proističu iz grčke reči "μετανοια" što doslovno prevedeno znači - preumljenje, tj, promena uma, obraćenje. Stoga ću ove termine u radu koristiti kao sinonime, iako postoje određene razlike u razumevanju istih, o kojima će biti više govora u samom radu.

² O psiho-socijalnim aspektima obraćenja više sam govorio u knjizi *Fenomenologija konverzije* (Sremac, 2007:43-57).

³ Obraćanje je tajna koju ne može iscrpsti nijedna teologija i psihologija; svi teološki i psihološki pokušaji ostaju nepotpuni. Zbog toga su mogući različiti pristupi i različiti akcenti ovog složenog fenomena. Tako se različite interpretacije obraćenja nekada preklapaju, a nekada su u konfliktu. Uzrok velikog broja teorija obraćenja možemo naći u tome što se teolozi, psiholozi i sociolozi bave izuzetno širokim poljem istraživanja.

šati sa razumevanjem motiva i uzroka obraćenja, nije isto što i negirati duhovnu dimenziju. Proučavanje ponašanja prouzrokovanog obraćenjem je validno, a da se, pritom, znaju granice i ne negira natprirodni elemenat Božije milosti. Nas će pre svega na ovom mestu zanimati teološko-antropološko razumevanje ličnosti, koja svoju promenu doživljava u događaju i procesu obraćenja/preumljenja. Obraćanje/preumljenje ćemo sagledati iz pravoslavne, odnosno protestantske perspektive te ukazati na njihove sličnosti i razlike. Nakon toga kritički ćemo se osvrnuti na tradicionalno protestantsko razumevanje obraćenja.

Ka ontologiji ličnosti – pravoslavna perspektiva

Polazimo od jednog od suštinskih problema koji je svagda mučio ljudski duh, a to je pitanje – šta je ličnost i kako dolazi do njene promene? Slobodno se može se reći da je ličnost nešto što najviše zanima današnjeg čoveka, i to upravo zbog toga što je on potpuno svestan da će pitanje ličnosti kao jedno od najfundamentalnijih egzistencijalnih pitanja biti rešeno i da će on steći unutarnju celovitost i svrsishodnost tek onda kada postane ličnost u svom izvornom smislu.

Upravo preumljenje⁴ pruža ostvarivanje same ljudske ličnosti i pruža saznanje šta je čovek i šta je ono što mu daje pravi smisao, čime i kako se taj smisao ostvaruje. Obraćanjem ličnost dobija svoj konačni identitet, pri čemu postaje celovita i ostvarena. Nemoguće je proceniti uticaj obraćenja na nivo stabilnosti i promenljivosti ličnosti, a da prethodno ne prihvatimo neke pretpostavke o tome šta ličnost jeste. Ličnost možemo posmatrati sa raznih stanovišta, kao na primer, sa filozofskog, teološkog ili sa psihološkog. Tako su i nastale različite definicije ličnosti.

Bogoslovsko učenje o čoveku kao ličnosti proističe iz učenja o Svetoj Trojici, zato je i neophodno da se prvo pozabavimo teološko-antropološkim aspektima ličnosti. Nakon toga biće reči o tome kako i na koji način obraćenje utiče na promenu i/ili preobražaj ličnosti.

O pojmu ličnosti se mnogo govori u okvirima psihologije, književnosti kao i savremene filozofije, ali retko sa stanovišta teologije (ontologije). U savremenom mišljenju ontologičnost nije prisutna (v. Ziziulas, 1993:51). Međutim, razlikujući ljudsku ličnost (personality) kao skup atributa koji se manifestuju u ponašanju, i sa druge strane, srži ljudskog sopstva kao ličnosnog bića koji je stvoren po slici Božijoj, pojedini savremeni teolozi su dali primat istraživanju ovog drugog,

⁴ Jovan Brija u svom Rečniku pravoslavne teologije naglašava da: „Μετανοια označava duhovnu promenu, obnovljenje; ne samo žalost, tugu, ili pasivno sažaljenje, nego duboko obraćenje, suštinsko preusmeravanje života“ (1999:204).

tj. ličnosti (personhood).⁵ Naime, smatram da postoji duboka i nerazdvojiva povezanost pojma ličnosti sa teologijom.

Teologija ljudske ličnosti zasniva se na temelju biblijske tvrdnje da je čovek lik Božiji i stoga, dakle, neuporediv sa elementima tvorevine. Ličnost se ne može definisati polazeći od tela, niti od duše, niti od razuma; „ona je apsolutna stvarnost koja prevazilazi elemente koji bitišu u njoj“ (Brija, 1999:293). Prema Jovanu Briji čovek kao ličnost ne javlja se kao individua jedne vrste, nego kao biće svesno svog slobodnog i razumnog odnosa sa svojim Tvorcem. Čovekov lični karakter sastoji se upravo u tom otvaranju i slobodi za zajedništvo (1999:294).

U samome početku treba istaći da je patristička teologija⁶ koristila pojam ličnosti, najpre i pre svega, kada je govorila o Bogu, a naročito o tri Ličnosti Svete Trojice.⁷ Za razumevanje patrističke antropologije neophodno je razumevanje trijadologije. Naime, u Božijoj dimenziji nailazimo na Biće koje ima tri Ličnosti, a pritom i dalje ostaje jedno Biće. Dakle, jedna suština Božija ne ukida zasebnost Ličnosti, kao što ni Ličnosti ne ukidaju jednost suštine.

Svoje razumevanje ličnosti, jedan od najznačajnijih pravoslavnih teologa današnjice, mitropolit pergamski Jovan Ziziulas,⁸ takođe temelji na razumevanju grčkih otaca. Važno je naglasiti da on pojam ličnosti pozajmljuje iz trojičnog bogoslovlja i prenosi ga na čoveka. Za njega je *imago Dei* čovekova ličnost. Reč *Dei* ima trijadološko značenje; zato se može reći da je čovek i *imago Trinitatis* (Ziziulas, 1998:102). Vrhunac Ziziulasove teologije nije naprosto u tvrdnji da svako razumevanje ličnosti mora da ima svoje poreklo u Bogu. Ono što on zapravo govori jeste da ljudska ličnost nikad nije zadovoljna sobom dok, u ovom pogledu, ne postane *imago Dei*. Dakle, čovek svojim biološkim postojanjem već jeste potencijalno ličnost. Međutim, on će postati stvarna ličnost tek kada uzme učešće u zajedništvu s Bogom. „Budući da Bog jeste Ličnost, to onda znači da čovek postaje ličnost tek kada se sjedini sa Bogom Ličnošću“ (Vlahos, 2004:225).

⁵ Zizjulas smatra da su savremene humanističke teorije ličnosti prouzrokovale „odvajanje pojma ličnosti od teologije i spojile ga sa idejom autonomije etike ili čisto humanističke egzistencijalne filozofije“ (Zizjulas, 1999:5).

⁶ Ovdje pre svega mislim na kapadokijske oce: Vasilija Velikog (329-379), Grigorija Bogoslova (330-390), i Grigorija iz Nise (335-394).

⁷ Jürgen Moltmann smatra da se od vremena Adolfa von Harnacka pa sve do danas uvek iznova tvrdi da je hrišćanski nauk o Svetoj Trojici nastao u grčkom kontekstu i to iz filozofske spekulacije o Logosu. Moltmann ima pravo kada kaže: „Sigurno da je u platonističkoj i neoplatonističkoj školi bilo trijadnih spekulacija o Jednom, a kasnije je teologija doista preuzela te figure mišljenja kako bi mislila različitost i jedinstvo Boga. No iskustveno polazište za nauk o Trojstvu nije helenističko, već izraelitsko-židovsko. Ono leži u određenosti Boga za Savez sa svojim narodom“ (Moltmann, 2005: 394).

⁸ Opširnije o Zizjulasovom razumevanju ličnosti preporučujem odličnu studiju Stanke Jerosimić Ontologija ličnosti Jovana Zizjulasa (2006:68-91).

Postavlja se pitanje: kako čovek može da se sjedini s Bogom? Kako može da se uključi u život Svete Trojice i postane ličnost u svom izvornom smislu? Smatramo da je upravo obraćenje/preumljenje put obnove *imago Dei* u čoveku. Dakle, put obnove celovitosti ličnosti je put čovekovog razvoja i njegovog svesnog dijaloga sa svojim duhovnim JA, kao najvećom vrednosti. Odricanje sopstvenog JA (ega) kroz pokajanje⁹ i predanje božanskom TI odgovara procesu preumljenja. Pokajati se znači pre svega dovesti svoje mišljenje (preumljenje) u pravcu cilja suprotnog sopstvenoj grešnosti. Što više odbacimo svoje JA i dopustimo da nas On preuzme, to ćemo potpunije ostvariti svoju suštinu. Sloboda ovog odnosa omogućava susret sa Licem Drugog. U tom slučaju čovek „ističe svoje lice, tj. postaje ličnost“ (Medvedev, Kalašnjikova, 2005:421). C. S. Lewis kojeg su mnogi nazivali anonimnim pravoslavcem¹⁰ u svojoj poznatoj knjizi *Hrišćanstvo* promišlja o ostvarivanju čovekove ličnosti i kaže: „Moramo da izađemo iz sebe i uđemo u Hrista. Njegova volja mora da postane naša, moramo da imamo Njegove misli, moramo da „imamo Hristov um“, kao što kaže Biblija“ (Luis, 1997:189). I dalje: „U tom smislu sve naše prave ličnosti nas čekaju u Njemu. Ne вреди da pokušavam da budem „svoj“ bez Njega. ... Tek kada se okrenem Hristu, kada se predam Njegovoj Ličnosti, počinjem da posedujem svoju stvarnu ličnost“ (Luis, 1997:190). Drama ovog triličnog života treba da se odigrava u svakom verniku. Jer preumljenjem čovek ostvaruje pun potencijal svoje ličnosti. Drugim rečima, tek kada nađe smisao u Bogu, on postaje ličnost u svom izvornom smislu. Može se reći da je svrha preumljenja dugoročna i sveobuhvatna promena pojedinca na bolje, pri čemu ljudski život dobija jedan novi kvalitet – plodonosniji i zadovoljniji. Zbog toga preumljenje treba shvatiti kao ispoljavanje ljudske prirode i rađanje novog života. Ono nije pobožna ideja, već se dokazuje kao realni duhovni prepород u stvarnosti ljudskog života. Obraćenje se dešava onda kada čoveka savlada snaga Božijeg otkrivenja ovaploćena u Isusu Hristu, kada čovek nađe Boga, a time i samog sebe. Staviti Hrista u centar svog života znači biti obraćen, preumljen i ostvaren kao ličnost.

Objašnjavajući proces obraćenja, samo drugim rečima iskazano, mitropolit Jerotej Vlahos piše u eseju *Ličnost u pravoslavnom predanju*: „Otkrivenje i življenje ličnosti se, takođe, naziva i čovekovim ponovnim rođenjem. Čovek se ponovo rađa

⁹ Mitropolit Amfilohije Radović smatra da pokajanje označava poziv na promenu celog čovekovog unutrašnjeg stanja, promenu celog njegovog bića. Otuda, smatra on, poziv na pokajanje jeste poziv na potpuno novi način života, na novo i obnovljeno doživljavanje sebe i svega oko sebe, na promenu i preobražaj čovekove sveukupne duše, srca, osećanja, misli i uma. „Taj novi život nije nešto spoljašnje nego duboka unutrašnja stvarnost kroz koju se rađa novi čovek. Pokajanjem čovek doživljava svet onakvim kakvim ga je Bog stvorio, vidi ga onakvim kakvim ga vidi Bog“ (Radović, 1984).

¹⁰ Neumitno da je C. S. Lewis bio pod velikim uticajem pravoslavne teologije, što se najbolje može videti iz njegovog razumevanja teologije pomirenja i soteriologije (v. Wareov članak C. S. Lewis: *An Anonymous Orthodox?* Ware, 1995:9-27).

Božanskom blagodaću i postaje ličnost ili, da to formulišemo na bolji način, ličnost se ponovo rađa sviše“ (Vlahos, 2004:230). Na sličnom tragu je i Vladeta Jerotić kada kaže da je obraćenje potpuno preumljenje, metanoja, „zaumni doživljaj mističke prirode koji dovodi čoveka do preobražavanja ličnosti“ (Jerotić, 2004:391). Dakle, sve dok čovek ne preda sebe dinamičnom i ličnom susretu s Bogom, neće imati svoje stvarno JA, tj. neće biti ličnost u svom izvornom smislu. Čovek, dakle, ostvaruje svoju ličnost i samopoznanje jedino kroz Bogopoznanje¹¹ i nanovorođenje. Budući da biološko rođenje nije dovoljno, neophodno je da se čovek ponovo duhovno rodi. Prema pravoslavnom učenju, ovo duhovno rođenje se zbiva u crkvi.¹² Ponovno čovekovo rođenje u Hristu (nanovorođenje), ili Hristovo useljenje u njega, kako kaže Dimitrije Staniloje, je duhovni događaj koji se javlja tajnom krštenja i ono je jedno sa čovekovim ulaskom u tajanstveno Hristovo telo ili u crkvu. Krštenje se sastoji, s jedne strane od oslobađanja prvorodnog greha i drugih grehova; s druge strane, od useljenja Hristove blagodati, što je jednako s početkom novog života u čoveku. Staniloje slikovito objašnjava rečima: „Zidovi se čovekove duhovne tamnice ruše i on ulazi u krug večne Hristove ljubavi, manifestovane u zajednici Crkve“ (Staniloje, 1993:237). Primanjem nove pozitivne prirode ili ponovnog rođenja obnovljenjem Duhom Svetim, stiče se sloboda da se uđe zajedništvo s Bogom.

Mnogi protestanti se protive sakramentalnom razumevanju obraćenja. Vredno je pomena upozorenje Sorena Kierkegaarda protiv sakramentalističkog stava, koji smatra da je čovek krštenjem mehanički pristupio Hristovom telu:¹³ „Ako ljudi tvrdokorno ustraju na krštavanju dece, onda moraju još više i jasnije uvidjeti da je novo rođenje ona odlučujuća činjenica po kojoj čovek postaje kršćanin“ (Bloesch, 36; Kierkegaard, 1967:219). Stoga, ako krštenje predstavlja samo ritualno-obredni čin koji mehanički uvodi u Božije kraljevstvo, onda to nije ništa drugo nego zagovaranje jeftine milosti o kojoj Dietrich Bonhoeffer govori u svojoj knjizi *Cijena učenja*. To je jeftina milost koja na opravdanje greha ne gleda kao na skrušenog grešnika koji se obraća, kaje i ostavlja svoj greh; ona nije oproštenje greha koje odvaja od greha. Jeftina milost propoveda oproštenje bez okajanja, krštenje bez odgoja zajednice. „Jeftina je milost bez nasljedovanja, milost bez križa, milost bez živog Isusa Krista koji je postao čovjekom“ (Bonhoeffer, 1995:16). Dok dragocena milost poziva na radikalno predanje Bogočoveku Isusu Hristu.

Dakle, obraćenje je unutarinja stvarnost nedostupna ljudskim čulima. Obra-

¹¹ Obraćanje je u svojoj suštini relaciono: ono pomiruju čoveka grešnika ne samo s Bogom, nego i sa samim sobom i drugima. Jer čovek samo u dijalogu s Bogom i drugima susreće istinu o samom sebi.

¹² Eklesiološki pristup najbolje se razume u kontekstu liturgijsko-sakramentalnog značaja obraćenja u pravoslavnoj teologiji.

¹³ Treba napomenuti da formalizam i sakramentalizam nisu prisutni samo u tradicionalnim crkvama, kako se to često misli; oni se mogu naći i u evanđeoskom krilu protestantizma.

ćenje je neizrecivo. Ono je misterija i ne može da se ostvari, osim po ličnoj veri u Raspetog Hrista. Ne primaju svi Božiju milost koji primaju sakrament Njegove milosti. Krštenjem dobijamo Hrista, jedino ako to želimo. Treba istaći da pravoslavna teologija obraćenje/preumljenje shvata dinamički a ne statički, ono je egzistencijalni proces, beskonačan put usavršavanja čoveka, što je usko povezano sa teologijom teosisa.

Nakon pravoslavnog razumevanja preumljenja i uticaja na promenu ličnosti, našu pažnju ćemo usmeriti ka protestantskom razumevanju obraćenja. Sa sigurnošću se može reći da je protestantizam, naročito evanđeosko krilo, mnogo više razvilo teologiju obraćenja nego što to nalazimo u pravoslavnoj bogoslovskoj misli. U protestantsko-evanđeoskoj teologiji, obraćenje se shvata kao temelj i osnovna karakteristika hrišćanskog života.

Protestantsko razumevanje uticaja obraćenja na promenu ličnosti

Za svakog vernika najveća vrednost je njegov odnos prema Bogu. Ceo proces obraćenja ostvaruje se na osnovu svesti o dolaženju u dodir sa Bogom i ostajanju u zajedništvu s Njim. Obraćenje predstavlja poziv na novi život. Karl Barth, bez sumnje najmarkantniji teolog 20. veka, naglašavao je značaj obraćenja rečima: „Čovek koji je uključen u iskustvo obraćenja nije više onaj stari čovek. On nije čak ni popravljena i revidirana verzija onog starog čoveka. On je novi čovek“ (Barth, 1962:563). Barth je obraćenje (nem. Umkehr) prikazao kao tačku preokrata u istoriji čovečanstva – oslobođenje i obnovljenje sveta kroz Isusa Hrista. Buđenje u stvarnost ovog događaja može, u sekundarnom smislu, da se opiše kao obraćenje (nem. Bekehrung). Barth smatra da se čovekova ontološka promena već dogodila u životu i smrti Isusa Hrista, dok se druga ontološka promena događa u iskustvu obraćenja. Slično Barthu, nemački protestantski teolog Rudolph Bultmann odražava biblijsko gledište obraćenja kada izjavljuje: „Jer novorođenje znači ...nešto više od običnog popravljena čoveka; ono znači da čovek prima novu prirodu, i to je očito nešto što on sam sebi ne može dati“ (Bultmann, 1971:137).¹⁴ Jonathan Edwards, kojeg mnogi smatraju najznačajnijim američkim teologom svih vremena, među prvima je u 18. veku počeo da se zanima za religijske fenomene,

¹⁴ Ovde treba istaći da protestantska, a pre svega kalvinistička teologija (ordo salutis), pravi razliku između nanovorodenja ili regeneracije (regeneratio) i obraćenja. Uopšteno se govorilo da je čovek aktivan u obraćenju (conversio activa), kao što je pasivan u nanovorodenju (conversio passiva). Ovo ne treba poimati sinergistično. Dakle, prema kalvinističkoj teologiji čovek je aktivan samo na osnovu milosti. Dok pravoslavna ikononija objektivnog spasenja ima trojični karakter, ikononija subjektivnog spasenja ima sinergijski karakter između Hristovog prisustva u tajnama i lične slobode verujućeg. Dakle, nasuprot kalvinističkoj 'neodoljivoj milosti' (gratia irresistibilis), ili stajališta potpune iskvašenosti i nedostatka slobode da čovek sebe usmerava Bogu.

o obraćenju kaže sledeće: „Obraćenje je velik i slavan čin Božije moći, čin koji u trenutku mijenja srce i koji unosi život u mrtvu dušu; a ta se milost, jednom ucijepljena, u nekima otkriva brže i bolje nego u drugima.“ (Bloesch, 1989: 18-19). Dakle, u procesu obraćenja celom ličnošću ovlada jedna nova snaga, nov polet, nova svetlost, usmerenost ka jednom cilju i unutrašnje zadovoljenje zbog aktiviranja zapostavljenih i potisnutih mogućnosti. Bez sumnje, obraćenjem ličnost ostvaruje svoj iskonski potencijal i slobodu. Jer, „bez slobode nema ličnosti. Ontologija ličnosti je ontologija slobode.“ (Jevremović, 1995: 137).

Louis Berkhof, jedan od vodećih reformiranih teologa prve polovine 20. veka, u svojoj *Sistematskoj teologiji* iznosi svoje razumevanje obraćenja i objašnjava na koji način ono utiče na promenu ličnosti. Naime, on smatra da je pokajanje integralno povezano sa obraćenjem i definiše ga kao „promenu donesenu u svesnom životu grešnika, kojim se okreće od greha“ (Berkhof, 1991: 486).¹⁵ Berkhof u pokajanju razlikuje tri elementa koji se odnose na obraćenje: intelektualni, emotivni i voljni element (486). Svaki od ovih elemenata utiče na promenu ličnosti.

Intelektualni element. U ovom elementu postoji promena u stavu, spoznaja greha koja uključuje ličnu krivicu, nedostojnost i bespomoćnost. U Pismu se ovo stanje opisuje kao *epignosis hamartias* (spoznaja greha), i najbolje se vidi u stihovima Rim 1,32; 3,20. Ovu promenu ako ne prate emotivni i voljni elementi, može da se manifestuje kao strah od kazne, premda još ne postoji mržnja prema grehu.

Emotivni element. Postoji promena u osećanju, koja se manifestuje u žalosti zbog greha koji je učinjen protiv svetog i pravednog Boga (Ps 51, 2.10.14). Ovaj element se obeležava rečju *metamelomai*. Ako mu se pridruže sledeći elementi, to je onda: „*lupe kata theou* (božanska žalost), ali ako nije praćeno njome, onda je to *lupe tou kosmou* (žalost sveta), koja se iskazuje žaljenjem i očajem (2 Kor 7, 9.10; Mt 27,3; Lk 18,23)“ (Berkhof, 1991: 486).

Voljni element se sastoji u promeni svrhe života, unutarnje okretanje od greha, i potreba da se traži oprostaj i očišćenje (Ps 51,5.7.10; Jer 25,5). Ovo uključuje prethodna dva elementa, i stoga je najvažniji aspekt pokajanja. U Pismu se obeležava rečju *metanoia*¹⁶ (Dj 2,38; Rim 2,4). Dakle, prema Berkhofu, obraćenje je

¹⁵ Ovakvo razumevanje odnosa pokajanja i obraćenja ima svoje korene u pijetizmu. Veliko ime nemačkog pijetizma August Hermann Francke, smatrao je da obraćenju prethodi drama pokajanja (nem. *Busskampf*) i religiozne melanholije (nem. *Anfechtungen*) nakon koje Hristov život počinje da prebiva u unutrašnjosti čovekove duše.

¹⁶ Osnovno značenje reči *metanoia* usredsređuje se oko odluke uma (kognitivni izbor) i u tom smislu nikad se u potpunosti ne gubi i ima trajni karakter. Dakle, pokajanje (*metanoia*) počinje kognitivnom odlukom da se osoba odrekne predašnjeg načina života (preumljenje). Dietrich Bonhoeffer naglašava eshatološku dimenziju obraćenja rečima: „Prihvatiti ‘metanoju’ ne znači misliti u prvom redu na vlastite nevolje, probleme, grijeha, tjeskobe. To znači prije svega krenuti putem Isusa Krista, uključiti se u mesijansko zbivanje kako bi se sada ispunio Iz 53!“ (Bonhoeffer, 1993:164).

celovit i jedinstven egzistencijalni fenomen, koji unutar sebe mora da se ogleda u jedinstvu racionalnog, emocionalnog, duhovnog i voljnog aspekta ljudskog života. Prema Berkhofu, obraćenje je pre svega soteriološka kategorija. Navedeni elementi predstavljaju preduslov za svako aktivno i trajno obraćenje (*conversio activa sive actualis*).

Kallenbergova kritika Berkhofovog razumevanja doktrine obraćenja

Svakako treba spomenuti nekoliko novijih kritika koje su upućene na račun Berkhofove doktrine obraćenja. Na ovom mestu je značajno sagledati Kallenbergovu kritiku Berkhofovog razumevanja obraćenja, jer upravo ta kritika otvara nove perspektive za razumevanje obraćenja u kontekstu postmodernog vremena. Brad J. Kallenberg u članku *Conversion Converted: A Postmodern Formulation of the Doctrine of Conversion* (1995:335-364), a kasnije i u knjizi *Live to tell – Evangelism for a Postmodernism Age* (2002) upućuje nekoliko primedbi na Berkhofovo tumačenje obraćenja. Naime, on smatra da je neophodno redefinisati doktrinu obraćenja u kontekstu postmodernog vremena, što podrazumeva korišćenje modernih filozofskih kategorija. Kallenberg, dakle, nema nameru da ospori Berkhofovu doktrinu obraćenja, nego da je dopuni i prilagodi socio-istorijskim okolnostima sadašnjeg vremena. Dok Berkhof definiše obraćenje samo kao interakciju Boga i čoveka, Kallenberg s druge strane predlaže jedan obuhvatniji sociološki pristup obraćenju.

Pre svega, Kallenberg smatra da Berkhofovo razumevanje doprinosi metafizičkom redukcionizmu (1995:338). Prema Kallenbergu, Berkhof razume crkvu kao zajednicu okupljenih članova: „zajednica verujućih je sporedna stvar, i ona ne predstavlja ništa više od skupa individualnih članova“ (2002:16). Kallenberg upozorava da postmoderno vreme zahteva jedan holistički pristup realnosti koji nikako ne zanemaruje uticaj zajednice na ljudsko iskustvo. Stoga, on smatra, da je Berkhofova paradigma obraćenja pogrešna, jer je usredsređena samo na pojedinca. Dakle, u takvom pristupu, uloga i značaj koju zajednica ima u procesu obraćenja se potpuno zanemaruje, dok sa druge strane, individualizam igra ključnu ulogu. Kallenberg smatra da je neophodno uzeti u obzir zajednicu u kojoj se osoba obratila. Prema njemu, obraćenje predstavlja prirodno prilagođavanje osobe zajednici.

Drugi propust u Berkhofovom razumevanju obraćenja, kako Kallenberg smatra je lingvistički redukcionizam (1995:341). Može se reći da je Berkhof u velikoj meri usvojio modernistički naglasak na racionalni aspekt ljudskog života, što je svakako bilo primereno njegovom vremenu. Kao što se vidi iz gore spomenutog, pokajanje i vera se razumeju kao kognitivni elementi. Za Berkhofa, kao i za njegovog prethodnika Kalvina moralni život se postiže poznavanjem i razumevanjem Božije istine (Kallenberg, 1995:341). Stoga ne iznenađuje snažan ko-

gnitivni uticaj u Berkhofovom shvatanju pokajanja i vere. Kallenberg smatra da se mana linvističkog redukcionizma ogleda u tome što zapostavlja uticaj jezika koji oblikuje iskustvo. Jezik ne samo da prenosi značenje, on takođe, oblikuje i kreira iskustvo. Jednostavnije rečeno, kao što jezik oblikuje iskustvo, tako i religijski jezik oblikuje religijsko iskustvo (v. Lindbeck, 1984:30-35).¹⁷ Berkhfova formulacija obraćenja ignoriše jezički aspekt i njegov uticaj na obraćenje, dok s druge strane stavlja naglasak na razum, a manje na iskustvo. Kallenberg smatra da svaka zajednica poseduje svoj vokabular i jezik. Zato ako osoba želi da pripada zajednici i usvoji njeno verovanje, onda mora da savlada i razume jezik te zajednice. Paul Holmer je to znalački artikulisao u svojoj *Grammar of Faith*, govoreći da hrišćanstvo poseduje određenu gramatiku koja reguliše strukturu i oblik hrišćanskih “jezičkih igara” (v. Holmer, 1978). Dakle, za Kallenberga važnost jezika zajednice je ključan aspekt u procesu obraćenja.

Treći propust koji se pojavljuje u Berkhofovoj paradigmi, Kallenberg naziva epistemološki apsolutizam (1995:342). Berkhof smatra da se njegova interpretacija obraćenja potpuno razlikuje od katoličkih, luteranskih, arminijanskih i liberalnih interpretacija. Ne samo da se razlikuje, nego su one za Berkhofa pogrešne (1991:486-490). Postavlja se logično pitanje da li je moguće da je Crkva sve ove godina bila u zabludi po pitanju doktrine obraćenja? Nadalje, Berkhof smatra da vera zahteva apsolutnu sigurnost i da je apsolutna sigurnost vere moguća zato što Pismo sadrži istinu o Bogu, a na teozima i vernicima je da otkriju tu istinu (Kallenberg, 1995:344). Kallenberg zaključuje da je ovaj Berkhofov epistemološki apsolutizam na klimavim temeljima jer u procesu otkrivanja istine, čovek unosi čitav set svojih istorijskih i kulturoloških okolnosti koje oblikuju njegovo verovanje. Dakle, Berkhfova pretpostavka o apsolutnoj sigurnosti vere nije moguća,

¹⁷ Kao što se ništa ne može izuzeti iz konteksta u kojem se dešava, tako je i svako obraćenje obeleženo određenom teologijom i tradicionalnim nasleđem. Svako religijsko iskustvo osobe umnogome zavisi od zajednice u kojoj se ona nalazi, jer se religijske forme prenose jezikom vlastite zajednice. Npr. u Pavlovom opisu obraćenja nalazimo elemente starozavetne teologije po izrazima koji se koriste za opisivanje čitavog događaja, dok u slučaju John Bunyana vidimo uticaj puritanske teologije. Stoga, smatram da ne bi trebalo zanemariti kulturno-lingvistički pristup koji naglašava važnost kulture i jezika u stvaranju i objašnjavanju iskustva i misli. Ovaj pristup je poznatiji kao postliberalizam koji se povezuje sa Yale Divinity School i teozima kao što su Hans Frei, Paul Holmer, David Kelsey i Georg Lindbeck. Postliberalni teolozi se nadovezuju na filozofe kao što su Ludwig Wittgenstein, Alasdair MacIntyre i dr. Postliberalizam odbacuje kako tradicionalno prosvetiteljsko pozivanje na univerzalnu realnost tako i liberalnu pretpostavku o neposrednom verskom iskustvu koje je zajedničko čitavom čovečanstvu. Tvrdeći da je sve znanje i iskustvo uslovljeno istorijom i socialnim kontekstom. Postliberalizam je stoga antiutemeljiteljski (u tome što odbacuje pojam univerzalnog utemeljenja znanja), komunitaran (jer se poziva na vrednost, iskustva i jezik zajednice, a ne na prvenstvo pojedinca) i historicistički (jer zagovara važnost tradicije i s njima povezanih istorijskih zajednica u oblikovanju iskustva i mišljenja). Vidi opširnije: (McGrath, 2006:140-142).

kako smatra Kallenberg, jer istorijske okolonosti su uvek igrale značajnu ulogu u oblikovanju određene doktrine. Kao alternativu Berkhofovom epistemološkom apsolutizmu, Kallenberg predlaže Lindbeckovu distinkciju između doktrina prvog reda (first-order doctrine) koje su formulisane u određenom istorijskom kontekstu, i doktrina drugog reda (second-order doctrine) koje su ostale nepromenljive u svojim daljim formulacijama (Lindbeck, 1984:73-88).

Nije potrebno puno analize da se shvati da je metafizički redukcionizam, lingvistički redukcionizam i epistemološki apsolutizam Louisa Berkhofa samo druga strana medalje, zvane - individualizam. Treba istaći da Kallenbergov cilj nije da omalovaži Berkhofovu doktrinu obraćenja, nego da dokaže da „teologija nikad ne može biti izražena bez korišćenja misaonih formi određenog socio-istorijskog i filozofskog konteksta“ (Kallenberg, 1995:345). Kallenbergov doprinos sastoji se u tome što pokušava da rehabilituje doktrinu obraćenja kao nužnu dimenziju hrišćanske vere i teologije. Iz navedenih razloga, njegov odnos prema postmoderni je pretežno afirmativan. Stoga, Kallenbergova ideja nema naprosto nameru da podilazi postmoderni. Ona ima za cilj da sagleda realno sve aspekte koji utiču na čoveka u drami obraćenja. Svakako da je kulturno-lingvistički pristup neizmerno potreban, ali sa druge strane, nebi smelo da se izgubi iz vida duhovna dimenzija obraćenja, jer je ono pre svega metafizički događaj u kojem čovek postaje svestan sebe u kontekstu univerzalnih vrednosti. Na kraju, Kallenberg predlaže doktrinu obraćenja koja će biti prikladna postmodernom vremenu. On smatra da je obraćenje: „nastanak novog načina života koji je prouzrokovan samoinicijativnim učestvovanjem i angažovanjem u zajedničkom životu, jeziku i paradigmi zajednice verujućih.“ (1995:363).

Zaključak

Želeo bih da zaključim kratkim razmatranjem dosad rečenog. Naime, čovek budući da je stvoren na sliku Božiju, može da se ostvari kao ličnost. Ali, za ovo su potrebni izvesni suštinski preduslovi. Naime, neophodan je susret s Drugim, koji donosi promenu i ostvarivanje ličnosti. Zato obraćenje/preumljenje predstavlja promenu i povratak u celovitost bića. Ono je metafizički doživljaj koji donosi duhovnu revoluciju i životnu transformaciju.

Komparativnom analizom pravoslavnog i protestantskog teološkog diskursa, izlazi na videlo nekoliko temeljnih činjenica. Prvo, pravoslavno preumljenje i protestantsko obraćenje etimološki proističu iz grčke reči “μετανοια” što doslovno prevedeno znači - preumljenje, tj, promena uma, obraćenje. Drugo, može se bolje shvatiti odlučujuća uloga koju obraćenje/preumljenje ima u duhovnom životu pojedinca i crkve. Treće, protestantsko obraćenje i pravoslavno preumljenje se razumeju kao proces koji predstavlja pokajničku i sveobuhvatnu prome-

nu načina mišljenja, ponašanja, okretanja od greha i usmeravanje života prema Bogu. Četvrto, u obe paradigme Duh Sveti se vidi kao dinamična stvarnost koja preobražava i obnavlja (renovationem Spiritus Sancti¹⁸) ljudsku ličnost. Objašnjavajući preobražavajuću ulogu Duha Svetog u procesu promene ličnosti Miroslav Volf piše: „Kad Bog dođe, On unese cijeli novi svijet. Božiji Duh prodre u naš zatvoreni unutrašnji svet; Duh nas obnovi i postavi nas na put postojanja... osobnim mikrokozmom eshatološkog novog stvorenja.“ (Volf, 1998: 53).

Na kraju možemo da zaključimo da obraćenje/preumljenje nije neko krajnje i konačno stanje, već početak procesa duhovne transformacije i početak razvojnog puta koji vodi do pune „mere rasta visine Hristove“ (Ef 4,13), a sve ovo je ostvarivo suverenim i dinamičnim delovanjem Duha Svetog. Krenuti putem metanoje znači krenuti putem oboženja i hrišćanskog savršenstva. Latinska izreka to najbolje opisuje: *aversio a creature et conversio ad Deum* – odvratiti se od stvorenja i obratiti se Bogu.

Vredno je pomena upozorenje danskog filozofa Søren Kierkegarda koji je smatrao da postati hrišćaninom nije neka trenutačna promena, nego doživotna odluka. Kierkegaard primećuje da je obraćenje spor proces i da se čovek mora vraćati istim putem kojim je nekad išao napred.¹⁹ A to je upravo put Evanđelja. „Put doživljaja Onoga koji je Put, Istina i Život (Jovan 14,6). To je put *metanije* i put *metanoje*: pokajničke i korenite promene uma i srca; put svesrdnog okretanja od sebičnosti, greha i sveta prema Bogu. Obraćenje Bogu – Njemu samome i radi Njega samoga – jeste prvi i osnovni korak autentičnog obraćenja.“ (Popadić, 2002:95). Čovek mora iznova na tom putu otkrivati i ostvarivati svoju ličnost, a to je moguće samo u obraćenju i susretu s Licem Drugog. Zato, je obraćenje put prema potpunom, svedubljem i sveobuhvatnijem otvaranju prema Bogu. Obraćenje je potreba i čežnja za Apsolutnim, večno, traganje za Najvišim Ciljem. Ono je uslovljeno verom, ljubavlju, uzvišenom nadom, u očekivanju večnog. „Ali, u očekivanju večnog, u svetu snage, najveći, obično, postaje onaj koji nemoguće potražuje“ (Marković, 1990:9).²⁰

¹⁸ Latinska homilija pripisana Jovanu Zlatoustom govori o značaju obnovenja ljudskog bića kroz delovanje Duha Svetog.

¹⁹ Za Kjerkegora je ova promena prelaz od ne-bivstva ka bivstvu, a to je rađanje kojim „prvorodeni“ postaje „novorodeni“ (Kjerkegor, 1979:576). Kjerkegorovo dijalektičko shvatanje „pravog hrišćanina“ imalo je svoje nastavljače. Najznačajniji predstavnici dijalektičke teologije su: Rudolf Bultmann, Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, a danas poznati Hans Küng.

²⁰ Estetičko, etičko, religiozno iz predgovora knjige *Brevijar*, Serena Kjerkegora.

Bibliografija

- Barth, Karl (1962). *Church Dogmatics*, Edinburgh: T&T Clark, IV tom.
- Berkhof, Louis (1991). *Systematic theology*, Michigan: Grand Rapids.
- Bloesch, G. Donald (1989). *Osnove evanđeoske teologije*, Novi Sad: Dobra vest, II tom.
- Brija, Jovan (1999). *Rečnik pravoslavne teologije*, Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.
- Bonhhoeffer, Dietrich (1993). *Otpor i predanje*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bonhhoeffer, Dietrich (1995). *Cijena učenja*, Osijek: Izvori-kršćanski nakladni zavod.
- Bultmann, Rudolf (1971). *The Gospel of John: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press.
- Holmer, Paul (1978). *The Grammar of Faith*, New York: Harper & Row.
- Jerosimić, Stanka (2006). „Ontologija ličnosti Jovana Zizjulasa”, u: *Teološki časopis*, br. 5-6, str. 68-91, (Novi Sad: Teološki fakultet-Novi Sad).
- Jerotić, Vladeta (2004). *Mistička stanja-vizije i bolesti*, Beograd: Ars Libri.
- Jevremović, Petar (1995). „Personologija i ontologija u spisima svetog Maksima Ispovednika”, u: *Gledišta*, br. 1-6, str. 132-150.
- Marković (1990). „*Estetičko, etičko, religiozno*” iz predgovora knjige Brevijar, Serena Kjerkegora.
- McGrath, E. Alister (2006). *Uvod u kršćansku teologiju*, Rijeka: Ex Libris.
- Medvedev, T. M. Kalašnjikova (2005). *Hrišćanstvo i psihologija u 21. veku*, Beograd: Biblioteka obraz svetački, str. 412-445.
- Kallenberg, J. Brad (1995). „Conversion Converted: A Postmodern Formulation of the Doctrine of Conversion” u: *The Evangelical Quarterly*, Vol. LXVII, 4, Oktobar, str. 335-364.
- Kallenberg, J. Brad (2002). *Live to tell – Evangelism for a Postmodernism Age*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Kjerkegor, Soren (1979). *Ili-Ili*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Lindbeck, A. Georg (1984). *The Nature of Doctrine*, Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Luis, K. S. (1997). *Hrišćanstvo*, Beograd: Alfa i Omega.
- Popadić, Dimitrije (2002). *Svetosavski primer kontekstualizacije Evanđelja*, Novi Sad: MBM-plas.
- Radović, Amfilohije (1984). „Pokajanje kao put ličnog i svenarodnog preporoda”, u: *Tajna pokajanja u savremenoj psihologiji i pastirstvu*, Beograd:

Pravoslavni Bogoslovski Fakultet.

Sremac, Srđan (2007). *Fenomenologija konverzije: uticaj konverzije na promenu i/ili preobražaj ličnosti*, Novi Sad: CEIR.

Staniloje, Dimitrije (1993). *Pravoslavna dogmatika II*, Beograd: Eparhija istočnoamerička, Eparhija sremska, Patrijašijski dvor Sremski Karlovci.

Vlahos, Jerotej (2004). „Ličnost u pravoslavnom predanju“, u: *Gospode, ko je čovek? Pravoslavna antropologija i tajna ličnosti*, Beograd: Pravoslavna misionarska škola pri hramu svetog Aleksandra Nevskog, 225-230.

Volf, Miroslav (1998). *Isključenje i zagrljaj: Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, Zagreb: Stepres.

Ware, Kalistos (1995). „C. S. Lewis: An Anonymous Orthodox?“, u: *Sobornost* (Eastern Churches Review), new series 17.2, 9-27.

Ziziulas, Jovan (1993). *O biću ličnosti - ka ontologiji personalnosti*, (Prevod eseja iz knjige *Persons, Divine and Human*, eds. Christoph Schwobl and Coline E. Gunton, Edinburgh: Clark T&T), Beograd: Društvo Istočnik.

Ziziulas, Jovan (1998). *O ljudskoj sposobnosti i nesposobnosti: bogoslovsko istraživanje ličnosti* (prevod teksta *Human Capacity and Incapacity: A Theological Exploration of Personhood* u: *Scottish Journal of Theology*, br. 28, 1975: 401-448), Beograd: Hilendarski fond Bogoslovski fakultet SPC.

Zizijulas, Jovan (1999). *Od maske do ličnosti*, Podgorica: Oktoih.

Summary *In this article, the author primarily covers a theological-anthropological understanding of personality as it experiences ontological change in the event and process of conversion/metanoia. The author approaches the Protestant and Orthodox theological discourse by a comparative analysis of conversion/metanoia, and points out their similarities and differences. In this work, conversion/metanoia is understood as holistic and unique, as a primarily existential phenomenon which changes personality, orients it, and permanently transforms it. In the last part, the author refers to a few newer critical reviews of the traditional Protestant doctrine of conversion, and points out the importance of new approaches to conversion in the context of the postmodern age.*