

Ukrajinska katoliška cerkev in vzhodna duhovnost¹

I.

Dvajseto stoletje se bo v zgodovino krščanskega zgodovinopisja verjetno zapisalo kot čas, ko je bila odkrita duhovnost kot svojska prvina krščanske misli in izkušnje. Zdi se, da je v angleški rabi uveljavljeni izraz izšel iz francoske teologije, ki je prispevala številna znanstvena dela, ki so se ukvarjala s tem pojavom, vključno z znamenito *La spiritualite chretienne* Pierra Pourrara in nepogrešljivo enciklopedijo *Dictionnaire de spiritualite ascetique. Doctrine et histoire*.²

Ni naključje, da je bilo dvajseto stoletje tudi čas, v katerem je v teologiji in liturgiji Zahoda zoper prišla na svoj račun dediščina cerkvenih očetov, še posebej vzhodnih. Nekako izmuzljiv izraz "duhovnost", nad katerim sem, to moram priznati, navdušen le delno, je začel izražati tiste prvine krščanske teologije in liturgije, ki slonijo bolj na izkustvu kakor na ustanovah, bolj na skrivnosti kakor pravu; na te prvine se je pričelo gledati kot predstavnice značilnega doprinosa vzhodne patristične tradicije.

II.

Tema, ki mi je bila dodeljena za to predavanje, "Ukrajinska katoliška cerkev in

vzhodna duhovnost", je očitno ena izmed tistih, o katerih bi bilo mogoče govoriti na dolgo in z različnih zornih kotov. Upam, da mi bo slovanski znanstvenik, ki ni ukrajinski katoličan in čigar knjiga nosi naslov *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*,³ to temo dovolil obravnavati z vidika prepoznavanja določenih potez v zgodovini vzhodne duhovnosti, ki so dejansko prepoznavne po svojem ukrajinskem izvoru, čeprav niso izključna last kijevskega krščanstva [z ozirom na vzor Kijevske Rusije, op. p.]. Duhovnost lahko nudi pomemben prispevek k našemu razumevanju istovetnosti krščanske skupnosti s tem, ko dopolnjuje in popravlja opredelitve istovetnosti, temelječe na nauku, načinu organiziranosti, liturgiji ali celo kombinaciji le-tega.

Ko skušamo ugotoviti podobnosti in razlike med vzhodnimi in zahodnimi cerkvami, dobijo politična vprašanja, predvsem vloga papeštva, pogosto prenaplujen pomen; v obratni smeri pa se v primerih, ko se je del vzhodnega krščanstva vrnil v občestvo z Rimom, pretirano izpostavlja opredelitev istovetnosti, ki temelji na liturgiji, kar povzroča stanje, v katerem se "obredu" posveča preveč pozornosti. Vsaj od reformacije dalje je opredelitev istovetnosti, ki je

izhajala iz nauka, pogosto zasedala osrednje mesto, s tem pa so se odnosi med Vzhodom in Zahodom presojali na način, kakor bi bile poglavitnega pomena razlike v nauku. Vsa ta področja nedvomno zavzemajo pomembno mesto, toda hkrati lahko privedejo do izkrivljene slike, v kolikor duhovnosti ni dovoljeno, da bi preoblikovala takšno opredelitev. Takšen premislek je zagotovo veljaven pri tolmačenju Ukrajinske katoliške cerkve.

III.

Kontekst vzhodne duhovnosti je *liturgija*. Zahodna misel je že zdavnaj priznala, da je način bogočastja Cerkve tako vir kot norma tega, kar Cerkev veruje, uči in izpoveduje. V sporih okrog Avguštinovega nauka, ki so sledili v stoletju po njegovi smrti, je sveti Prosper iz Akvitanije (umrl po 455) določil načelo "pravilo molitve naj vzpostavlja pravilo vere".⁴ Ko se je, denimo, latinsko krščanstvo naposled spopadlo z vprašanjem navzočnosti Kristusovega telesa in krvi v evharistiji, tega po večini ni storilo z eksegezo posvetitvenih besed, temveč skozi njihove učinke in prakse evharistične liturgije, ki so določile nauk o resnični navzočnosti. Isto je veljalo, v to sem prepričan, za sam nauk o odkupitvi [lat. *redemptio*, op. p.]: Kristusova dejanja sicer niso nikoli postala dogma v takšnem smislu, kot je postala Kristusova oseba, toda liturgični pojem "žrtve", ki je skupaj z zamisljivo o "zadoščenju" izšel iz zahodne zakramentalne prakse in sistema pokor, je izoblikoval Anzelmova teorijo o odkupitvi. Kljub obsodbi modernistov⁵ je uresničevanje načela "lex orandi, lex credendi"⁶ imelo častno mesto v rimskokatoliški teologiji, liturgično gibanje dvajsetega stoletja pa je pripomoglo k potrditvi njegove pomembnosti.

Vseeno se brez vsakega dvoma zdi, da je bilo to načelo dosledneje in bolj globinsko uresničevano v vzhodnem in ne zahodnem krščanstvu. Ko je sveti Nikefor (806–815), konstantinopelski patriarh iz devetega stoletja, govoril o "melodiji teologije", se s tem

ni navezoval le na trisagion ["trikrat svet", op. p.] angelov v knjigi preroka Izaka (Iz 6, 31), ampak tudi na delež Cerkve, ki ji v tej hvalnici pripada, s čimer je bila mišljena "teologija" v najglobljem pomenu besede. Ko ukrajinski kristjani vztrajajo, naj bo liturgija izvajana *po našemu*, prepoznavajoč to držo za prakso vesoljne Cerkve, se lahko pri tem motijo z ozirom na zgodovino, vendar imajo prav z ozirom na teologijo. Iz tega razloga je "latinizacija" vzhodnih obredov ustrezno videna kot površno razumevanje istovetnosti takšnih skupnosti, kakršna je Ukrajinska katoliška cerkev. Kajti ta istovetnost je vzpostavljena in se ohranja predvsem v liturgiji, v mnogo manjši meri pa v obliki cerkvene organizacije. Zahodne skupnosti so se na temelju svoje oblike organizacije poistovetevale kot "prezbiterijanske" ali "kongregacionistične" ali celo "rimskokatoliške", medtem ko je na Vzhodu "ortodoksija" izenačena s "pravoslavjem", s pravico do bogočastja, kar so prepoznali celo nekateri vzhodni sektantje, ko so si nadeli ime *staroobradniki*, kar ne pomeni "staroverci", temveč "staroobredci". Vzhodni kristjani, tudi tisti, ki so v občestvu z Rimom, vztrajajo pri obuditvi patriarhata kot znamenja njihove istovetnosti, pri čemer je najgloblji in polni izraz tovrstne istovetnosti ravno v njihovi liturgiji.

Zavedati se moramo, še prej pa pustiti ob strani nacionalizem (ali, če uporabimo sodobno besedo, "etničnost"), da je krščanstvo na Vzhodu odigralo vlogo pri izoblikovanju narodne zavesti. Ko je sveti Bonifacij (umrl 755) prišel h Germanom ali sv. Avgustin iz Canterburyja (umrl 604) k Anglom, sta s seboj prinesla tako evangelij kot latinski jezik, civilizirala plemena in jih vključila v krščansko kulturo, seznanjajoč jih z latinsko mašo. Ko pa so sveta Ciril (umrl 869) in Metod (umrl 885) ter ostali misijonarji spreobrnili vaše in moje prednike, tega niso storili zgolj s slovanskim prevodom Biblije, ampak tudi liturgije. Tako je za naša ljudstva dar krščanskega sporočila postal dar njihove narodne zavesti. Biti si moramo na jasnem, da je vzhodnim

kristjanom to otežilo potrjevanje veseljnosti in katoliškosti Cerkve, vendar se je po drugi strani med tradicijo Cerkve in tradicijo naroda spojila nedeljiva vez. Veliki knez Kijeva,⁷ s čigar imenom se ponamam, je ukrajinski tradiciji podelil celostno in svojstveno krščansko tradicijo, upredmeteno v cerkvi Svete Modrosti, utemeljeno z odlokom v *Ruski pravdi*⁸ in izraženo v značilnih otenkih slovanske liturgije. Niti dobrohotna prizadevanja za doseg katoliškosti z latinizacijo te liturgije niti zlohotna prizadevanja za izkoreninjenje krščanskih izvorov ukrajinske narodnosti v imenu proletarske revolucije niso uspele razvezati zveze med vero in kulturo. Za temelj takšne zveze ni pomembno, kako ljudstvo govori, niti na kakšen način je organizirano v Cerkvi ali državi, temveč to, kako moli.

IV.

Če je liturgija kontekst vzhodne duhovnosti, je njena *disciplina* izenačena s *krščanskim načinom življenja*. Bilo bi usodno trditi, da je kaj takega v izključni domeni vzhodnega krščanstva, toda pri tem gre za svojstven vzhodni pristop k disciplini krščanskega načina življenja, ki se razlikuje od luteranske reformacije in rimskega katolištva. Med vzhodno-krščansko in zahodno-krščansko mislijo sicer obstaja tematska kontinuiteta, kljub temu pa je razlika v poudarkih bolj ali manj nezgrešljiva. Celotni krščanski misli je skupno priznavanje, da je evangelij več kot le način življenja in da je njegova zožitev na npravstveni vidik bodisi izdaja evangelija samega bodisi krščanskega življenja. Toda v različnih smereh teologije razmerje med vero in življenjem ni opredeljeno enako. Primerjava med tem, kako je to razmerje obravnavano v njenih vzhodnih in zahodnih različicah, nam daje merilo istovetnosti, do katere se želimo dokopati.

Zgodnja klasika ukrajinskega krščanstva je, denimo, *Slovo o zakone i blagodati* metropolita Hilariona (umrl 1055).⁹ V tem delu je izpostavil pomen krščanskega načina življenja in

novokrščenim vernikom predstavil, kako se evangelij razlikuje od drugih sistemov verovanja vključno z judovstvom. Napisal je: "Odrešenje kristjanov je svobodno in dobrohotno, razlega se po vseh deželah zemlje."¹⁰ Beseda "zakon", ki se nahaja v naslovu, se navadno [dobesedno, op. p.] prevaja kot "zakon", četudi je takšna beseda zavajajoča. Še posebej se moramo izogniti njenemu branju na protestantski ali natančneje luteranski način, kjer se je tolmačenje izraza "zakon" preneslo k razmerju med "zakonom" in "evangelijem", pri čemer se je "zakon" nanašal na zatiralsko in obtožujočo zapoved Boga. Čeravno lahko takšno tolmačenje natančno odraža pomen "zakona" v Pismu Galačanom, se biblične in patristične uporabe te besede ne da zvesti le na ta pomen. Ko namreč cerkveni očetje krščansko razodetje imenujejo "novi zakon", tega ne počnejo zaradi potrditve njegovega npravstvenega ali "legalističnega" vidika, temveč zato, da bi v eni besedni zvezi združili bodisi spodbudo bodisi normo krščanskega življenja. Nekaj takšnih združitve prispeva k pravilnemu razumevanju tudi Hilarionovega izraza "zakon". Iz tega sledi, da je njegov kratek spis združil zorne kote, ki jih je luteranska reformacija precej ostro ločila. "Zakon" je način življenja, v katerem disciplina Kristusovega jarma ni videna kot breme, temveč razveseljujoč dar.

Drugi spomenik kijevske tradicije, ki daje vpogled v razlike med vzhodno disciplino in srednjeveškim rimskim katolištvom, je *Kormča kniga*.¹¹ V skladu z zahodnim pojmovanjem je *Kormča kniga* del kanonskega prava, ki zadeva obnašanje in versko prakso. Če pa ta spomenik povežemo z zgodovino tovrstne zakonodaje na Vzhodu, tako grškem kot slovanskem, se razhajanje z latinskim Zahodom izkaže za ogromno. Niti iz *Kormče knige* niti iz različnih redakcij *Nomokanona*¹² ni mogoče sklepati o sistemu cerkvenega prava, primerljivega s tistim iz zahodne Cerkve. Eden izmed razlogov za razlike je verjetno v različnosti vzorcev v odnosu med Cerkvijo in državo, kajti na Vzhodu je

številne vidike krščanskega življenja uravnalo cesarsko [bizantinsko, op. p.] pravo, za katerega bi se na Zahodu zlahka mislilo, da spada v domeno cerkvene zakonodaje. Poleg tega je pri tem moč občutiti drugačen odnos do prava kot takega. Menim, da je pomenljivo, da kljub omembe vrednemu delu, ki so ga na področju vzhodnega kanonskega prava opravili takšni pravoslavni znanstveniki kot preminuli Hamilcar S. Alivisatos,¹³ čigar raziskavam pojma "ekonomije" veliko dolgujem, najpomembnejše sodobne raziskave prihajajo iz vrst zgodovinarjev in cerkvenih pravnikov, živčih na Zahodu, med katerimi se, denimo, nahaja Victor J. Pospishil.¹⁴ Težnja, da se s kanonskim pravom ravna nekako brezbrizno, zna povzročiti veliko zmede, česar mi ni potrebno omenjati privržencem unije iz Brest-Litovska. Po drugi strani pa je takšen odnos vzhodnim kristjanom pomagal pri zavedanju, da krščanska disciplina ni zgolj skupek pravil, ampak celoten način življenja, kar so zahodni kristjani večkrat pozabljali.

V.

Zaradi tega poudarka je *slog* vzhodnokrščanske duhovnosti izražen v pavlinskem nazoru o *kenosis*, "samoizpraznitvi". Sprejeti krščansko disciplino pomeni postati učenec Jezusa Kristusa, krščanski način življenja pa je moč povzeti v enostavni zapovedi našega Gospoda, ki se glasi "hodi za menoj". V *Hoji za Kristusom* Tomaža Kempčana (1380–1471)¹⁵ ali v nazorih svetega Frančiška Asiškega (1182–1226) ali v pobožnosti anabaptistov iz šestnajstega stoletja lahko opazimo prepričljivo moč takega klica za samozanikanje, nošenje križa, sledenje Kristusu. Če to razumemo v širšem pomenu, lahko izraz *kenosis* pripišemo številnim oblikam krščanske duhovnosti in ne zgolj vzhodni obliki. Toda pojem "kenoze" je v zgodovini vzhodne meniške duhovnosti pridobil poseben pomen, pomen, ki se je razširil med Slovane, ko se je bizantinsko menišтво razširilo na slovanska tla.

Med Slovani je bila zibelka kenotične duhovnosti Pečerska lavra [samostanski kompleks v Kijevu, op. p.], ustanovljena v 11. stoletju na pobudo svetega Antonija (umrl 1073) in svetega Teodozija (umrl 1074). Skupaj s katedralo Svete Modrosti, ki jo je postavil Jaroslav Modri, je ta samostan postal težišče duhovnega življenja ukrajinskega in pozneje ruskega krščanstva. Tukaj so meniški običaji "svete gore", gore Atos, ves čas rasli na podlagi značilnosti, ki so zadevale Ukrajino in njene običaje. Preminuli George P. Fedotov je v svojih delih *A Treasury of Russian Spirituality*¹⁶ in *The Russian Religious Mind*¹⁷ angleško govoreče občinstvo seznanil s to tradicijo, pri čemer je poudaril načelo "podobnosti Kristusu", ki je bilo za kenoticizem Pečerske lavre osrednjega pomena. Apostolovo sporočilo, kakor se je glasilo v takih odlomkih kot v osmem poglavju Pavlovega pisma Rimljanom (Rim 8, 17: "In če smo otroci, smo tudi dediči: dediči pri Bogu, sodediči pa s Kristusom, če le trpimo z njim, da bomo z njim tudi poveljani."), je postalo meniška paradigma za krščansko življenje. Postenje, ki je bilo eden izmed "predmetov spora" med Vzhodom in Zahodom na področju discipline, je bilo, denimo, razumljeno ne zgolj kot oblika mrtvičenja, pač pa tudi kot izkustvena pot do spoznanja Kristusove moči, ki se izpopolni v naši slabosti. Posnemanje Kristusa, ki je na Zahodu zlahka dobilo moralistični pomen, se je zlilo v načelo, da je Bog s svojim utelešenjem nase vzel našo slabost, da bi zmogli biti preko poistovetenja samih sebe s to slabostjo in samoizpraznitvijo deležni Njegove moči in milosti.

Iz za našo temo neprecenljive monografije Karla Holla *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischem Monchtum*¹⁸ izvemo, da se korenine tega ukrajinskega kenoticizma nahajajo globoko v zemlji zgodovine grškega menišťva. Obstaja celo neposredna povezava med meniško teologijo svetega Simeona Novega Teologa in govori očeta Zosime, "starca" iz *Bratov Karamazovih* Dostojevskega. Naslednje zgodnje ukrajinsko delo, v katerem

je kenotično sporočilo dobilo svoj prostor, je izjemni duhovni avtoportret Vladimira II. Monomaha (1053–1125) z naslovom *Poučenie ditiam*,¹⁹ ki je bil napisan okrog leta 1117. Čeprav je to delo namenjeno v poduk lastnim otrokom, gre v resnici za duhovno oporoko in dokument meniške duhovnosti, kjer je evangelij pričel dajati obliko navadam in tradiciji Slovanov. Že tukaj postane očiten odnos do zemlje, ki so ga zahodni kritiki posmehljivo prikazovali kot panteizem, čeprav je dejstvo, da imamo opraviti z drugo platjo kenoticizma, s prepoznavanjem svetosti, ki je prišla na zemljo preko stvarjenja (sodobna različica tega odnosa je opazna v *Zločinu in kazni* Dostojevskega, ko na koncu skesani Raskolnikov poljubi zemljo, ki jo je umazal s svojim grehom).

VI.

Cilj duhovnosti je v slovanski tradiciji, kakor nasploh v vzhodni tradiciji, nič več in nič manj kot "oboženie", *deifikacija*. Najbrž ne obstaja noben drug vidik vzhodne duhovnosti in teologije, ki se znotraj zahodnega načina obravnave zdi tako čuden kot prav ta in ki je posledično doživel tolikšno nasprotovanje s strani zahodnih teologov, ne le protestantskih, ampak celo rimskokatoliških.

Deifikacija je bila, predvsem pri zgodovinarjih nauka, ki so izšli iz šole Albrechta Ritschla (1806–1889)²⁰, označena za "fizikalni nauk odkupitve" in obtožena tudi s strani rimskokatoliških teologov, češ da je "platonizirajoča" težnja, ki zamegljuje razliko med Stvarnikom in stvarstvom. Še več, v angleščini ne poznamo niti pravilnega izraza za pojem "theosis", kajti ne "deifikacija" ne "divinizacija" ne moreta ponuditi ustrezne skladnosti s pomenom.

Za vzhodno duhovnost je opredelitev odrešenja kot "theosis", začeni s svetimi Irenejem (umrl 202), Atanazijem (umrl 377) in kapadokijskimi očeti, utemeljena v besedah iz Nove Zaveze (2 Pt 1, 4): "Po njiju nam je podaril tiste dragocene in največje obljube, da bi po

teh postali deležni božanske narave in ubežali pred svetno, poželjivo pokvarjenostjo." Te besede pomenijo, da človeški naravi, kakršno je ustvaril Stvarnik, ni lastno biti žrtev strasti in nemira. Kakor je Bog sposoben sočutja, ne da bi bil podvržen strastem, tako je bilo za človeka mišljeno, da živi v odnosu ljubezni do Boga in ljudi, vendar brez tega, da bi se ta ljubezen izpridila v napuh, sebičnost in poželenje. Človekov padec v greh je bil krivec za izgubo človekovih božanskih značilnosti. Človek sprva ni bil ujet v strasti in njihove posledice, ki so pokvarjenost in izkrivljenost. Medtem ko je bil ustvarjen iz nič, ga sedaj ogroža vrnitev v tisti nič, iz katerega je vzniknil skozi stvarjenje. Če pa želi biti rešen, se izkaže, da ni dovolj odpustčanje grehov ali zadoščevanje užaljeni pravici in božjemu srdi ali razodetje božje ljubezni. Vse to je sicer potrebno, toda poleg tega in nad tem človek potrebuje preoblikovanje svoje narave v takšno, kakršna mu je bila namenjena na začetku, potrebuje zmožnost deleženja božje narave same.

Prav to je, sodeč po vzhodni duhovnosti, odgovor na vprašanje svetega Anzelma: "Cur Deus homo?"²¹ Kakor je zatrdil že sveti Klement Aleksandrijski (umrl okrog 215), je "Logos Boga postal človek zato, da bi se lahko od človeka naučili, kako naj človek postane Bog".²² Sveti Ciril Aleksandrijski (umrl 444) je ob uporabi svoje najljubše metafore izjavil, da je utelešeni Logos "človekovo dušo prežet s stalnostjo in nespremenljivostjo lastne narave",²³ Psevdo-Dionizij (umrl 265) pa je deifikacijo opredelil kot "upodobitev po Bogu in združitve z njim".²⁴ Možnost nevarnosti takšnih besednih zvez so prepoznali že vzhodni teologi sami, in to ne le tisti, ki sem jih pravkar naštel. Toda z vključitvijo lastnega nauka o odkupitvi v okvir pojma deifikacije je postala vzhodna teologija, kakor sem predlagal v predgovoru k avtobiografskim esejem svojega prijatelja očeta Georgesa Florovskega,²⁵ sposobna preseči nasprotje, ki je prizadelo Avguštinov nauk. Vzhodna teologija se je zmožna izogniti bodisi pelagijanstvu bodisi

determinizmu, bodisi moralizmu bodisi magičnosti, bodisi deizmu bodisi panteizmu. Poleg tega postavlja utelešenje in odkupitev v tako tesno zvezo, ki je ne more ustvariti nobena zahodna teorija o odkupitvi.

VII.

Vzhodno poudarjanje deifikacije in utelešenja je tudi zaslužno za poudarjanje *Bogorodice* ali *Theotokos* kot paradigme duhovnosti. V veličastni cerkvi Svete Modrosti v Kijevu se nahaja upodobitev Device, poimenovane "nerušima stena", ki omogoča, tudi v danjšnjem ohranjenem stanju (kakor jo lahko vidimo v knjigi Lazareva o mozaikih Svete Modrosti),²⁶ vidnost Marijine osrednje vloge v ukrajinski duhovnosti. Ker gre pri njej za bitje, katerega soudeleženosť je omogočila utelešenje Stvarnika, zavzema Devica vlogo posrednice, vendar ne kot nadomestek edinega Posrednika, Jezusa Kristusa, marveč kot človeška udeleženka v dejanju posredništva, ki ga je Kristus opravil s tem, da je postal človek. Umetniška podoba Marije kot stene potrjuje njeno čaščenje v liturgiji in hvalnicah Vzhoda, kajti po besedah Fedotova je bilo "eno izmed glavnih prizadevanj bizantinskih liturgistov vključitev Marijinega imena in hvalnic v vse možne dele starodavne liturgične zakladnice",²⁷ pa tudi tistih iz Kijeva, ki so prilagajali bizantinske oblike. Od oznanjenja ali evangelizacije, kakor se to imenuje po vzhodnem izrazju, do vnebovzetaja zaseda Marija v vzhodni duhovnosti edinstven položaj kot primer, kako Bog ravna s človeškim rodом in kot zgled, kako lahko človeštvo odgovori na božjo pobudo. Liberalni protestantizem je začutil potrebo po takšnem primeru in zgledu, toda s tem, ko je to vlogo pripisal Jezusu, je izgubil pravoverni nauk o odrešilni milosti v Kristusu. Vzhodna teologija je v veliko večji meri kot zahodna prepoznala Marijo kot lik v zgodovini odrešenja, ki je naša paradigma.

Upam, da mi ukrajinski katoličani ne bodo zamerili, ko izrekam, da je bil po

mojem okusu najgloblji liturgični prikaz Marije izražen v grškem in ne slovanskem jeziku (prav gotovo pa ne v latinščini z izjemo *Sub tuum praesidium*),²⁸ in sicer v bizantinski hvalnici, ki jo danes navadno pripisujejo Romanu Melodu (umrl 556) z naslovom *Akathistos*.²⁹ V tem delu so, bolj kot v vsaki drugi posamični besedni zvezi, zbrani vsi odtenki vzhodne lirike o Devici. V nasprotju s tem, kar bi lahko protestantski kritiki označili za "marijolatijo", je videna kot takšna, ki je odvisna od Sina zaradi vseh podeljenih milosti, ki jo ločujejo od ostalih bitij. Kljub temu pa velja za vzorec Cerkve, prvega vernika, za takšno, katere odgovor na božjo besedo je postal predhodnik vere, ki jo je dobila Cerkve. V vzhodni teologiji ne obstaja nauk o Mariji, ki bi jo ločeval od Kristusovega nauka in nauka Cerkve, prav nasprotno, vzhodna sistematična teologija (v kolikor je takšen izraz sploh ustrezen za pristop vzhodnih teologov do lastnih del) je razvila svojo ekleziologijo z izpostavitvijo nazora o *Theotokos*. Kadar je bil nauk o Mariji obravnavan sam po sebi, v svoji ločenosti, na eni strani od Kristusovega nauka in, na drugi strani, nauka Cerkve, je postal izkrivljen, vse dokler se v nekaterih zahodnih sistemih ni pojavila samostojna smer, ki je bila poimenovana "jožefologija" in ki ji je bilo dovoljeno, da se ob njej razvije.

Iz zgodovine nauka o Mariji patrističnega in srednjeveškega obdobja postane jasno, da se je moral o položaju Device v načrtu odrešenja Zahod poučiti od Vzhoda. Kakor so pokazali raziskovalci, kot je Joseph Huhn,³⁰ je bila najvplivnejša patristična mariologija zahodne tradicije tista, za katero je bil zaslužen sveti Ambrozij Milanski (umrl 397), ki je grške nazore prinesel na Zahod. Podobno je bilo prepoznavanje Marije za *Theotokos* dosežek teologije in liturgije, kjer so se pojmi od četrtega stoletja že tako razjasnili, da je lahko Julijan Odpadnik (361–363) potarnal: "Zakaj Marijo neprestano imenujete *Theotokos*?"³¹ Liturgična praksa, ki se je odražala skozi ta naziv, je naposled doživela koncilsko

in dogmatsko potrditev, ko je leta 431 koncil v Efezu uradno razglasil, da izraža glavno značilnost Device; dvajset let pozneje pa je ta razglasitev v Kalcedonu dobila dokončno kristološko utemeljenost. Zahodna teologija je svoje pojmovanje prevzela od Vzhoda in grški naziv *Theotokos* je naposled postal splošen v njegovi zahodni enakovredni besedi *Deipara* ali, četudi z manjšo natančnostjo, a najbrž večjo pogostnostjo, *Mater Dei*. Ukrajinska [pravoslavna slovanska, op. p.] *Bogorodica* je dobesedni prevod *Theotokos* in naziv, ki je bil ohranjen kot povsem običajno ime za Devico. Tudi v tem primeru je poseben položaj ukrajinskega krščanstva med Vzhodom in Zahodom njegova poglobljena lastnost.

VIII.

Znotraj ekonomije odrešenja se kot svojstvena, v vzhodnem krščanstvu poudarjena prvina, ki predstavlja njegov temelj, nahaja *spremenjenje* Kristusa. Ta dogodek se v grščini imenuje "metamorphosis" in se zato v zahodnih jezikih pojavlja kot "transformacija" ali še pogosteje "transfiguracija". Slovanska različica izraza, ki se glasi *preobraženie*, še jasneje označuje, da gre pri tej duhovnosti za zunanjo in vidno obliko dogodka, ki jo je moč najti v podobi ali ikoni. Na tem mestu se ne morem posvetiti predstavitvi teologije ikon, kakor se je razvila iz ikonoklastičnega spora osmega in devetega stoletja, saj sem o tem precej obsežno pisal že drugod.³² Vseeno je



pomembno uvideti, da je predanost ikonam, ki jo izkazujejo vzhodni kristjani, nasprotna trditvam starih ikonoklastov in sodobnih teologov. Čaščenje ikon se ne sme dojemati kot neprečiščeni preostanek predkrščanskega oboževanja idolov, ampak kot priznanje utelešenja Logosa, s katerim se je znotraj odnosa med Bogom in človekom spremenilo vrednotenje človeških stvaritev. Kakor so trdili tako pomembni predstavniki vzhodne duhovnosti kot sveti Janez Damaščan (umrl okoli 749), sveti Nikefor (umrl 829) in sveti Teodor Studit (umrl 826), je zagovor ikon v temelju enak zagovoru resničnosti samega utelešenja. Zagovor te resničnosti se je pozneje razširil tako, da se je vzhodna meniška duhovnost osredotočala na spremenjenje ("preobraženie") Kristusa kot člena v verigi Njegovega odrešilnega dela. Tematika spremenjenja je bila v patrističnem tolmačenju odrešenja spregledana, pomembna je postala šele z vzponom hesihazma.³³ Če je odrešenje ustrezno opredeljeno kot deifikacija in če je Kristusova samoizpraznitev pravilno videna kot sredstvo, po katerem je bilo opravljeno odrešenje, dobi spremenjenje tako velik pomen, kakršnega pred tem ni imelo. Kajti ravno tu se je združitev božjega in človeškega v Njem razkrila na dramatičen način, in to ravno takrat, ko se je pripravljal na pot bridkosti. Ko je bila Njegova človeškost za hip puščena ob strani, se je pokazala slava, ki mu je pripadala v vseh letih ponižnega služenja, da bi bili z Njegovim trpljenjem in smrtjo opomnjeni, da nismo imeli opravka s kakšnim mučencem ali junakom, temveč utelešenim Logosom, ki je prenesel bolečino in žalost naših grehov. Istočasno se je Njegovo "preobraženie" pojavilo kot najboljši pokazatelj temeljite spremembe v človeški naravi, ki je želela biti dar odrešenja. Pomenljivo je, da se v drugem Petrovem pismu omemba tega dogodka pojavi le nekaj vrstic za klasičnim odlomkom o odrešenju kot deifikaciji. V eksegezi grških teologov je to, kar se je na gori zgodilo s Kristusovo človeško naravo, napoved in zagotovilo tistega, kar se bo zgodilo z odrešeno človeško naravo.

Ko se je klasično vzhodno stališče o tem nauku pojavilo šele za dobo cerkvenih očetov, njegov najpomembnejši posredovalec med slovanskimi teologi ni bil eden izmed kijevskih utemeljiteljev, o katerih je pred tem tekla beseda, ampak Nil Sorski, ruski menih iz petnajstega stoletja (umrl 1508; [vzdevek je dobil po samostanu nad reko Sora v severni Rusiji, op. p.]).³⁴ On je namreč v slovanske dežele prinesel duhovnost, ki jo je razvila hesihatska tradicija, ki se je zgledovala po svetem Simeonu Novem Teologu (umrl 1022)³⁵ in predvsem izoblikovana s svetim Gregorjem Palamasom (umrl 1359).³⁶ Ko je teologija spremenjenja prišla v slovansko krščanstvo, je bila kmalu priznana za legitimni izraz nazorov, ki so bili v njem običajni. Liturgija, namenjena prazniku spremenjenja, je bila ne le v skladu z grškimi obrednimi knjigami, ampak tudi cerkvenoslovanskimi, praznovanjem njegove vloge v Kristusovem življenju in življenju Cerkve, kar je pomenilo, da se je hesihatska teologija spremenjenja z lahkoto vključila v že obstoječo liturgično prakso in postala del tako slovanske kot grške duhovnosti.

IX.

Čeprav sem se v tem predavanju osredotočil na vidike zgodovine vzhodne duhovnosti, ki predstavljajo neke vrste nasprotje latinske izkušnje, se je potrebno zavedati, da je bilo ukrajinsko krščanstvo, bodisi v občestvu s patriarhati Vzhoda bodisi s prehodom pod okrilje Svetega sedeža, do obeh v nelahkem in dvoumnem odnosu in takšno tudi ostaja, o čemer nam priča tudi ta konferenca. Toda za razliko od nešteti srečanj in konferenc, ki so potekale od unije v Brest-Litovsku dalje, je naša današnja razprava o tem odnosu postavljena v ozračje, kjer na obeh straneh obstaja prepričanje, da tako Zahod kot Vzhod potrebujeta drug drugega in da lahko sama dvoumnost zgodovine Ukrajinske cerkve, ogrožene s strani političnih in religijskih sil obeh strani, dandanes postane prednost. Zahvaljujoč Drugemu vatikanskemu

cerkvenemu zboru so rimski katoličani vseh kultur pričeli slaviti Boga v lastnih jezikih, tako, kakor so ukrajinski katoličani vselej vztrajali v zvezi s svojim bogočastjem. Načelo kolegialnosti med škofi je v sistem organizacije različnih nacionalnih katoliških cerkva vneslo vzorec istovetnost-v-vesoljnosti, ki so ga pripadniki ukrajinskega obreda že dolgo zahtevali zase. In ob tem so hrabre skupnosti pravoslavnih kristjanov, trpeče pod muslimanskimi in marksističnimi vladavinami, vstale iz kletke, ki jim jo je naprtila zgodovina. Potem ko so pravoslavni kljub preganjanju in zapostavljanju ohranili bistvo vere, sedaj hrepenijo po *sobornosti* in prijateljstvu med vsemi pravoslavnimi in katoličani (oziroma takšnimi, ki so pravoslavni in katoliški hkrati). Ovine za združitev so velikanske in ne smemo jim zmanjševati njihove teže. *Toda zdi se pravično izjaviti, da so dandanes možnosti za takšno združitev boljše kot so bile dolga stoletja pred tem in da bo pri doseganju tega duhovnost Ukrajinske katoliške cerkve videna kot most med vsem tistim, kar vsi načelno priznavamo, čeprav v zgodovinski stvarnosti ne posedujemo, to pa je Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia.*

Prevedel Simon Malmenvall

1. Članek je prevod objavljenega predavanja Jaroslava Pelikana (1923–2006; ameriški luteranski teolog in zgodovinar slovaškega rodu, profesor na univerzi v Yaleu, pred smrtjo je prešel v pravoslavje), ki je bilo izvedeno 19. aprila 1975 na simpoziju "Ukrajinska katoliška cerkev 1945–1975" na La Salle College v Philadelphiji. Naslov prvotne objave se glasi: Jaroslav Pelikan, "The Ukrainian Catholic Church and Eastern Spirituality" (St. Sophia Religious Association of Ukrainian Catholics, 2009). Članek s stališča Ukrajinske grkokatoliške cerkve in primerja je z versko izkušnjo Zahoda obravnava osrednje značilnosti (dela) vzhodnega krščanstva (pravoslavja in vzhodnih katoliških cerkva), in njegovih "ukrajinskih" oblik (izhajajočih iz srednjeveške Kijevske Rusije).
2. Njen pobudnik in urednik je bil Marcel Viller SJ, projekt so nadaljevali Andre Rayez SJ in drugi, Zv. 1 (Pariz, 1937).
3. Objavljena pri University of Chicago Press (Chicago in London, 1974) kot drugi od petih zvezkov dela, naslovljenega *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Bibliografske podatke, ki se nanašajo na dela, uporabljena v tem članku, je moč najti na straneh XI–XXV ("Primary Sources") in 299–315. Gl. tudi *Index*, 317–329.
4. Prim. Prosper of Aquitaine: *Defense of St. Augustine*. Prevedel in komentiral P. De Letter SJ (Westminster, Md. And London, 1963), 183, 234, spodnja opomba 42 (=Ancient Christian Writer. The Works of the Father in Translation, 32).
5. Prim. okrožnica papeža Pija X. *Pascendi Dominici gregis*, izdana 9. septembra leta 1907.
6. Prim. P. De Letter SJ, ur., *Prosper of Aquitaine: Defense of St. Augustine...*, 234, spodnja opomba 42.
7. To je veliki knez Jaroslav Modri (1019–1054), sin Vladimirja Svjatoslaviča; v času njegove vladavine je bila v Kijevu zgrajena katedrala Svete Modrosti.
8. Za kritično izdajo njenih besedil (v različicah) gl. *Pravda Russkaia*, zv. 1–3 (Moskva-Leningrad, 1940–1963).
9. Gl. *Des Metropolitan Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Nach der Erstausgabe (by A.B. Gorski) von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Ludolf Muller. Worterverzeichnis von Suzanne Kehrer und Wolfgang Seegatz (Wiesbaden, 1962).* (=Slavistische Studienbücher, II); in N. N. Rozov, "Rukopysnais traditsiia "Slova o zakone i blagodat", " *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury, Akademii Nauk SSSR, Institut russkoi literatury* (Pushkinskii dom), XVII (1961), 42–53. Za angleški prevod prim. "Metropolitan Hilarion: Sermon on Law and Grace" v *Medieval Russia's Epics, Chronicles, Tales*, ur., prev. in avtor uvoda Serge G. Zenkovsky. Pregledana in razširjena izdaja (New York, 1975), 86–93. Ta prevod ne zajema celotnega besedila.
10. Prim. Serge G. Zenkovsky, ur., str. 88: "Ta blažena vera se sedaj razlega po vsej zemlji in končno je dosegla ruski narod. Kjer se je jezero Zakona posušilo, tam je izvir evangelija postal bogat z vodo in se razilil po naši zemlji in nas dosegel. In sedaj skupaj z vsemi kristjani slavimo Sveto Trojico, medtem ko Judeja ostaja molčeča..."
11. O pomenu in pomembnosti tega literarnega spomenika slovanskega sveta gl. Ivan Zuzek, *Kormčaja kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law* (Rim, 1964) (=Orientalia Christiana analecta, 168). Za izdano besedilo gl. npr. V. N. Beneshevich, *Drevneslavianskaia kormčaja XIV titulov bez tolkovanii*, zv. 1 (St. Petersburg, 1906).
12. Za njegovo zgodnje slovansko besedilo gl. A. S. Pavlov, *Pervonachal'nyi slavianorusskii nomokanon* (Kazan, 1869).
13. Prim. npr. njegovo *Hoi hieroi kanones kai hoi ekklesiastikoi nomoi...* Ekd. 2 (Atene, 1949). (=Bibliothek Apostolikes Diakona, 19); in *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I* (Berlin, 1913; ponatis: Aalen, 1973=Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, 17. zvezek).
14. Prim. npr. njegove: 1. *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching* (New York, 1967) in 2. *The Code of Oriental Canon Law. The Laws on Persons: Rites, Persons in General, Clergy and Hierarchy, Monks and Religious, Laity*, angleški prevod in dodatni uvod priskrbel Victor J. Pospishil (Ford City, Pa., 1960).
15. Prevod tega dela v sodobno ukrajinščino je opravil škof mesta Luck Josif Bocian (umrl 1926). Prim. *Nasliduvannia Khrysta. Chotyry knyhy Tomy Hemerkena Kempis'kogo...* *Drue vydannia zladu o. d-r Iosyf Slipyi* (Lvov, 1930). (=Asketychna biblioteka Hr. Kath. Dukh. Seminarii u L'vovi, zv. III–IV. Ponatisnjeno v Winnipegu, Man., 1956 kot tretja izdaja).
16. To delo, katerega urednik je bil George P. Fedotov, je izšlo pri založbi Sheed and Ward v New Yorku leta 1948.
17. Zv. 1: *Kievan Christianity: The Tenth to the Thirteenth Century*; Zv. 2: *The Middle Ages: The Thirteenth to the Fifteenth*

- Centuries, ur. in spremna beseda John Meyendorff (Cambridge, Mass., zv. 1, prva in druga izdaja, 1949 in 1966).
18. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischem Monchtum. Eine Studie zum Symeon dem Neuen Theologen* (Leipzig, 1898).
 19. Za objavljeno besedilo velikega kneza Vladimirja Monomaha "Poduk otrokom" v cerkveni slovanščini, pa tudi v ukrajinskem in angleškem prevodu gl.: *Pamiatniki drevne-russkoi tserkovno-uchitel'noi literatury*. Izdaja revije "Strannik", ur. prof. A. I. Ponomarjov, tretja izdaja (St. Peterburg, 1897), 134–140; M. Vozniak, *Stare ukrains'ke pys'menstvo. Vybir dlia serednikh shkil'* (Lvov, 1922), 171–176; I. M. Ivakin, *Kniaz Vladimir Monomakh i ego Pouchenie. Chast pervaja: Pouchenie k detiam, pis'mo k Olegu i otrivky* (Moskva, 1901); A. S. Orlov, *Vladimir Monomakh* (Moskva-Leningrad, 1946).
 20. Albrecht Ritschl (1806–1889) je bil luteranski zgodovinar in teolog, ki je predlagal socialno-etično preoblikovanje nauka o opravičenju, kakor tudi razlage Kristusovega odrešilnega dela kot vzpostavitev skupnosti vere, namesto "vzvišenega zadoščenja".
 21. Za sodobno latinsko izdajo gl. S. Anselmi *Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia. Ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, OSB*, zv. 1, drugi del (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, druga izdaja; prva izdaja je bila objavljena v Rimu leta 1940), 37–133. Prim. tudi angleški prevod *Why God Became Man, and The Virgin Conception and Original Sin*, by Anselm of Canterbury. Prevedel, uvod in komentarje sestavil Joseph M. Colleran (Albany, N.Y., 1969), 55–63.
 22. Prim. *The Ante-Nicene Fathers. Translations of "The Writings of the Fathers Down to A.D. 325"*. Alexander Roberts in James Donaldson, ur. American Reprint of the Elinburgh Edition..., zv. 2: *Fathers of the Second Century ...* (Grand Rapids, Mich., 1951), 173. ("Exhortation to the Heathen"), 210 ("The Instructor"), 438 ("The Stromata"). Comp. Iraeneus (umrl pribl. 220), "Against heresies", zv. 1 (1950), 477–487; in Hipolit (umrl pribl. 236), "The Refutation of all Heresies", zv. 5 (195), 151–152.
 23. Gl. njegovo "On the Incarnation of the Only-Begotten" v Cyrille d' Alexandrie: *Deux dialogues christologiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. deDurand, O.P.* (Pariz, 1964), 230–231. Prim. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition... Zv. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)* (Chicago in London, 1971), 233.
 24. Gl. njegovo "Celestial Hierarchy" v J. P. Migne. *Patrologia Graeca*, zv. 3 (Pariz, 1857), col. 165, 372–376, 393. Prim. tudi Jose Ramon Bada Panilo, *La doctrina de la mediacion dinamica y universal de Cristo, Salvadore Nuestro, en el "Corpus Areopagiticum"* (Zaragoza, 1965), 121–122; J. Pelikan, 344–345.
 25. "Puti russkogo Bogoslova: When Orthodoxy Comes West" v *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ur. David Neiman, Margaret Schatkin (Rim, 1973), 11–16. (= *Orientalia Christiana Analecta*, 195).
 26. Viktor N. Lazarev, *Mozaiki Sofii Kievskoi. S priloženiem stat'i A. A. Beletskogo o grecheskikh nadpisiakh na mozaikakh* (Moskva, 1960). Prim. tudi Saffia Kyivs'ka. *Derzhavnyi arkhitekturno-istorichniy zapovidnyk. Avtor stat'i ta uporiadnyk Hryhorii Nykonovych Lohyn* (Kiev, 1971).
 27. G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, zv. 1, 54.
 28. To je zgodnja hvalnica Mariji. Prim. J. Pelikan, 241.
 29. Prim. Sophronius Eustratiades, ur., *Romanos ho melodos kai he Akathistos* (Solun, 1917).
 30. Gl. predvsem *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter nach dem Kirchenvater Ambrosius* (Würzburg, 1954).
 31. Gl. *The Works of Emperor Julian. With an English Translation by Wilmer Cave Wright*, zv. 3 (London in New York, 1923), 398–399. (= *The Loeb Classical Library*.)
 32. Gl. *The Christian Tradition...*, zv. 2, 91–145 in *passim*.
 33. O ozadju hesihazma gl. *Die Gottesschau im Palamitischen Hesychasmus: ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. Eingeleitet und übersetzt von A. A. Ammann*. 2. Aufl. (Würzburg, 1947), in dela, ki so navedena v spodnjih opombah od 24 do 36.
 34. Gl. A. S. Arkhangel'skii, Nil Sorskii i Vassian Patrikeev. *Ikh literaturnye trudy i idei v Drevnei Rusi*, ch. 1 (St. Peterburg, 1882); Fairy von Lilienfeld, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans des III* (Berlin, 1963); in George A. Maloney SJ, *The Spirituality of Nil Sorsky* (Westmalle, Belgija, 1964). Prim. N. A. Kazakova, *Vassian Patrikeev i ego sochinenia* (Moskva-Leningrad, 1960).
 35. Za njegova dela gl. *Symeon le Nouveau Theologien: Catecheses, 1–34. Introduction, texte critique et notes par Basile Krivocheine, Traduction par Joseph Paramelle SJ*, zv. I–III (Pariz, 1963–1965). (= *Sources Chretiennes*, Nos. 96, 104–113); in *Traites theologiques et etiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouses, A. A.*, zv. I–II (Pariz, 1966–1967). (= *Sources Chretiennes*, Nos. 122, 129).
 36. Gl. Leonidas C. Contos, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the "Contra Akindynum"*, zv. 1–2 (Los Angeles, 1963). Prev. George Lawrence (London, 1964).