

САКРАМЕНТАЛЬНЕ РОЗУМІННЯ ЦЕРКВИ: СХІД І ЗАХІД

Своїми роздумами про Церкву та «розуміння Церкви», якими хочу поділитися з вами, я не прагну представити щось на зразок «порівняльного курсу еклезіології» чи подати короткий огляд найновішої літератури на цю тему на Сході і Заході. До цих роздумів мене підштовхнули головно дискусії, що відбулися на засіданнях Офіційного богословського діалогу між Католицькою та Православними Церквами у вересні 2006 року в Белграді, а також мій досвід викладання сакраментального богослов'я в Римі.

Оголошення теми на кшталт «Сакраментальне розуміння Церкви» звичай не «шокуватиме» аудиторію, ознайомлену з ученням Другого Ватиканського собору та працями західних і східних богословів, які готували, у той чи інший спосіб, деякі нові доктринальні напрямні в католицькій еклезіології. Та перш ніж говорити, що саме може означати «сакраментальне розуміння Церкви», думаю, слід поставити собі загальніше питання: що означає те, що ми можемо мати певне «розуміння» Церкви, – відмінне від інших «розумінь» чи, можливо, навіть протилежне їм. Як, наприклад, розумів Церкву св. Павло, коли в Еф. 5:32 порівняв її з нареченою? Як розумів Церкву св. Йоан, коли в Од. 1:6 описав послідовників Христа як «Царство священників»? Як розумів Церкву Христос – або, що мав на увазі, – коли сказав Петрові: «На цій скелі збудую мою Церкву» (Мт. 16:18)? І як міг зрозуміти ці слова св. Петро?

Питання, звичайно, полягає не так у тому, що є багато «розумінь», більш чи менш подібних між собою, як у тому, що існує розбіжність між богословським розумінням Церкви та її щоденним буттям – тим, якою вона постає у щоденному житті перед своїми членами і світом. Справді, що мимовільно зринає в нашій уяві, коли ми вимовляємо слово «Церква», коли думаємо про «Церкву»? Чи думаємо про «наречену» в її стосунку до [майбутнього] чоловіка? Чи зринає *спонтанно* – як релевантна – ідея «Царства священників»? «Тіло Христове», «постійна присутність Христа у світі» – чи ми справді сприймаємо ці концепти за такі, що виражають те саме, що й слово «Церква»? А в цьому контексті – чи ми справді усвідомлюємо себе «Церквою», усвідомлюємо, що ми справді є члени Тіла Христового, без яких це Тіло було б неповним? Чи, може, ми «сприймаємо» Церкву як щось «зовнішнє» – як структуру, до якої ми належимо, частиною якої ми є, але яка, з іншого боку, насправді не належить *до нас*, залишається поза нашим глибинним буттям? Якщо це так – а я думаю, що це відбувається

з більшістю з нас, – чи маємо ми зробити висновок, що богословські образи Церкви є чимось на зразок змінних символів Церкви, яка набуває конкретного вияву передовсім у своїй історичній організації та існуванні у світі? Але чи є тоді це історичне існування у світі «реальнішим» аспектом Церкви, ніж богословські «ідеї»? Чи могла б Церква «жити» або ж просто «бути» без цих «богословських атрибутів»? І якою виявилась би така Церква: надалі спільнотою послідовників Христа чи таким собі клубом з ерархічною структурою посвячених членів, яким належить моральна влада над іншими, «нижчими» членами? З іншого боку, чи можливо думати про Церкву, абстрагуючись від її ерархічної структури, її історичних виявів, так що для нас особисто та людей навколо нас основою її конкретності були б тільки богословські поняття, «богословське розуміння»?

Безумовно, я не намагаюся атакувати ерархічну структуру Церкви й не хочу стверджувати, що Церква загубила себе у своєму історичному вияві. Я навіть не пробую протиставити різні розуміння Церкви: я не намагаюся реформувати Церкву, але я хотів би «реформувати» нас як «Царство священників» через усвідомлення певних можливих проблем у нашому розумінні Церкви. Справді, саме наше розуміння Церкви й наше мимовільне зосередження передовсім на небогословських поняттях призводить до того, що сприймаємо сакраментальність як гарний атрибут чи одну з ознак Церкви, а не як її найбільш сутнісний вияв.

Повернімося до нашої теми – сакраментального розуміння Церкви. Згідно з *Lumen Gentium*, п. 1, «Церква в Христі є немов таїнством, тобто знаком і знаряддям водночас внутрішньої злуки з Богом і єдності всього людського роду». Більше того, Церкву називають «видимим таїнством спасенної єдності» (п. 9) і «вселенським таїнством спасіння» (п. 48). Кажучи, що Церква – це таїнство, II Ватиканський собор наполягає на місії і ролі Церкви як «знаряддя», чи «засобу», Божого спасительного діяння у світі через Ісуса Христа. Твердження, що Церква є таїнство, треба розуміти як потужну спробу влити життя в ціле «Тіло Христове», у всіх його членів, і відновити «Царство священників» як живий організм. Церкву тут визначено динамічно, з виразним наголосом на есхатологічному вимірі її місії у світі. Але чи означає це щось для тих її членів, що не є богословами? Простими словами: що означає твердження, що Церква – це «таїнство», для людей, які не вповні розуміють, що таке таїнство? Для багатьох людей таїнство – це просто щось таке, що Церква робить, щось, за допомогою чого можна освятити свій день, тиждень, це «благодення Церкви», яке має принести успіх. Те, що Церква є Тайна (*Mystery/Mysterion*) тому, що вона є таїнство (*sacrament/Mysterion*), ще не проникло у свідомість звичайного католика. І я смію думати, що навіть для багатьох католицьких богословів це твердження залишається досить теоретичним і штучним. Так є передовсім

тому, що вони не усвідомлюють, що таке *Тайна (Mysterion)*, оскільки зв'язані нашими традиційними західними схоластичними категоріями. Ось чому гідними похвали є спроби визначити Церкву як Євхаристійне зібрання і Євхаристійне святкування, але поки думка про Євхаристію зосереджена – принаймні в мисленні наших людей – на пересуществленні (transsubstantiation) хліба і вина та на «реальній присутності» Христа, не залишатиметься багато місця для *тайнственного* розуміння Євхаристійної Церкви. Євхаристія – це те, хто ми є, а не насамперед і не лише те, що ми робимо; Євхаристія – це те, чим є Церква, а не насамперед і не лише те, що вона робить.

Утім, sacramентальне розуміння Церкви відкрило Католицькій Церкві двері до богословського діалогу з Православними Церквами візантійської традиції. Справді, у Східних Православних Церквах, де літургійний досвід завжди залишався головним виявом церковного життя, це sacramентальне розуміння чи «підхід» до Церкви є набагато менш штучним і теоретичним. Це не романтичний погляд на східне християнство, – вони мають свої проблеми, які, можливо, навіть складніші, ніж у Західній Церкві. Однак, на противагу Заходові, на Сході схоластика не вразила коренів літургійного процесу, і в цьому східне християнство справді має перевагу. У цьому контексті слід дещо сказати про Східні Католицькі Церкви. Вони, без сумніву, пожертували багато чим із духу своєї літургійної традиції задля такої суттєвої потреби, як перебування в богословській єдності з Церквою Риму. Та ми повернемося до цієї теми пізніше.

Тема sacramентальної природи Церкви стала твердою основою для дискусій під час Офіційного богословського діалогу між Католицькою і Православною Церквами невдовзі після його початку в 1980 році. Почавши від розгляду церковної спільноти як тайни, яку слід розуміти у світлі тайни Пресвятої Трійці, Діалог зосередився на Євхаристії та її святкуванні в кожній Церкві. Саме в Євхаристії – насамперед – існує церковна спільнота. Різні рівні церковної спільноти: місцевий, регіональний і вселенський – тісно поєднані між собою і залишаються в єдності завдяки Євхаристії, бо святкування Євхаристії – це завжди святкування єдності Церкви як єдності тайнственного Тіла Христового. Тому Діалог зосередився на зв'язку між вірою, тайнствами та єдністю Церкви. У цьому контексті важливим аспектом постає «апостольське спадкоємство». Апостольське спадкоємство дає міцну основу, завдяки якій католики і православні можуть визнати одні одних «братами і сестрами» – однієї віри й одного кореня. Наступним кроком у Діалозі було б вивчення того, що означає sacramентальна природа Церкви для інституційної форми, у якій Церква існує у світі. Тут важливою темою мали б бути взаємовідношення між місцевою, регіональною та вселенською формами урядування в Церкві. Цілком ясно,

що тут довелось би обговорювати складну проблему, якою є папство і спосіб його розуміння в Католицькій Церкві. Пригадаймо, що для Східних Церков вселенський рівень Церкви, принаймні теоретично, полягає в «колегіальності», більше чи менше керованій – або, краще, заохочуваній – тим, хто є «Перший серед рівних», *Primus inter pares* (яким повинен бути єпископ Риму). Рим, з іншого боку, розуміє роль такого «Першого серед рівних» у набагато активніший спосіб: Папа має «вселенську юрисдикцію», право юридично діяти в цілій Католицькій Церкві. Тут Католицька Церква розуміється як усі «Церкви», усі церковні спільноти, поєднані Євхаристією, що перебувають у сопричасті з Римом. Та запитаймо себе: чи таке сопричастя з Римом є таки насамперед *євхаристійним сопричастям*, як його розуміють в *Unitatis Redintegratio* (1-4)? Фактично, тут ми стикаємося з двома еклезіологічними моделями, які властиво не сумісні: колегіальною, або синодальною, моделлю (іноді її називують «соборовою») і централізованою, або єрархічною, моделлю. Звичайно, ми не можемо заявляти, що в православній традиції все має бути колегіальним, тимчасом як у католицькій – централізованим. Можна сказати, що на місцевому рівні православна церковна модель, як і католицька, досить централізована, коли йдеться про стосунки між священиками та їхнім єпископом. З іншого боку, на регіональному рівні обидві моделі більш колегіальні, коли розглядати стосунки між єпископами певного регіону чи церковної провінції. Проте на вселенському рівні думки справді різняться: якщо в католицькому еклезіологічному розумінні єпископ Риму (папа) має реальну владу над усіма Церквами, що практично ослаблює повноваження регіональної Церкви («власні повноваження» єпископських конференцій дуже обмежені), то Православні Церкви, принаймні теоретично, відкидають таку «вселенську владу». Вони існують як спільнота – «сопричастя» – Церков, і саме за такою моделлю вони прийняли б сопричастя з Римом.

Документ на цю тему – про владні повноваження на різних рівнях Церкви – мішана комісія католицьких і православних богословів підготувала в Москві в 1990 році. Проте обговорення його відбулося тільки минулого року в Белграді. Так сталося через те, що з падінням комуністичних режимів у країнах Східної і Центральної Європи та відродженням там Греко-Католицьких Церков у Діялозі настала криза, досі ще не повністю подолана. Як ми всі знаємо, існування цих Церков візантійської традиції в сопричасті з Римом завжди було скалкою в оці для Православних Церков і раною в їхньому тілі. Тут не місце обговорювати походження та історію цих Церков чи відповідальність їхніх католицьких і православних співбратів у часи гонінь на ці Церкви з боку комуністичних режимів. А для Офіційного богословського діалогу безпосереднім результатом відродження цих Церков стало те, що як католикам, так і православним

довелося глянути реальності у вічі: вони не могли й надалі обговорювати богословські та гіпотетичні еклезіологічні моделі, натомість їм довелося мати справу з існуючими історичними моделями. Вони не могли більше ховатися за дії атеїстичних режимів, і їм довелося спільно та з усією відповідальністю давати раду з їх історичним спадком.

Смію думати, що ця криза, у якій католики і православні намагалися зіпхати одні на одних більшу частину відповідальности, була дуже доброю і корисною річчю. Не лише тому, що вони зіткнулися з реальністю в набагато зрівноваженіший історично спосіб, а й тому, що запропонована в діялозі богословська «надбудова» зазнала випробування на стійкість. Бо ж не можна заперечувати, що до сьогодні принцип заснування Греко-Католицьких Церков – чи ми мусимо говорити «спільнот»? – відповідає еклезіологічній логіці Католицької Церкви, але не конче в той сам спосіб, у який сприймають це самі Греко-Католицькі Церкви. Який же насправді церковний статус Греко-Католицьких Церков? Чи є вони частиною сукупности регіональних Церков під юрисдикцією Риму, що відрізняються тільки літургійним обрядом та іншими «східними звичаями», чи вони є Церквами з *de jure* власним главою і чи їхнє сопричастя з Римом відбувається на вселенському рівні? Звичайно, це питання ставлять собі й Православні Церкви: увійти в сопричастя з Римом – чи це означає «стати частиною Вселенської Церкви» під юрисдикцією Риму чи визнати одну одну на вселенському рівні як Церкви, що становлять, кожна зокрема й усі разом, єдину Святу й Апостольську Церкву, єдине Тіло Христове, єдину й множинну Євхаристійну Церкву?

За сакраментального розуміння Церкви, у якому Церква і Євхаристія «породжують» одна одну та де літургійне життя – це ґрунт, у якому закорінене богословське дерево, входження частини Церкви в сопричастя з іншою Церквою могло б бути болісним, але не драматичним. Та для Греко-Католицьких Церков – і Східних Католицьких Церков загалом – увійти в сопричастя з Римом означало «стати католиками», стати частиною Римо-Католицької Церкви й пожертвувати власним еклезіологічним самоусвідомленням на користь того, яке розвивалося в Римі впродовж багатьох сторіч розділености Церкви. (Деякі греко-католицькі учасники Діялогу гостро критикували слово «Римо-» в заголовку документів Офіційного богословського діалогу: «... між Православною Церквою і Римо-Католицькою Церквою», але його не забрали...). Думаю, тут цілком ясно, що сакраментальне розуміння Церкви, як воно представлене в *Unitas Gentium*, само входить у кризу. Наскільки серйозно з позиції католицької еклезіології ми можемо сказати, що Церква – це таїнство? Чи може це справді бути основою для діалогу з Православними Церквами, якщо ми боїмося, що пожертвування чимось із нашої єрархічної церковної само-

свідомости поглине нашу еклезіологічну вселенськість? Один із греко-католицьких учасників Діялогу висловив здивування, чому католики намагаються розв'язати еклезіологічні проблеми з православними, не спробувавши вирішити (чи бодай визнати) їх усередині Католицької Церкви, тобто стосовно Східних Католицьких Церков. Гадаю, він мав рацію. Щобільше, думаю, що справжня місія Греко-Католицьких Церков сьогодні – відновити власну й повну богословську, духовну та літургійну традицію і боротися за свій статус як Церкви в межах того, що мало б називатися Католицьким сопричастям, а не просто «Римо-Католицькою Церквою». У цьому значенні Східні Католицькі Церкви могли б відіграти ключову роль у Богословському діалозі між Православною і Римо-Католицькою Церквами. Сьогодні вони – «ключова проблема», і я справді надіюся, що так воно буде й далі, поки вони не стануть ключовим вирішенням!

Тепер повернімося до нашої теми «сакраментального розуміння Церкви». Я щойно сказав, чому Греко-Католицьким Церквам треба відновити в повноті свою богословську, духовну та літургійну традицію, – те, що вони поділяють більшою мірою з православною візантійською традицією, ніж із римо-католицькою. Коли запитати римо-католика, про що він думає, коли чує слово «Церква», то він, мабуть, розкаже про ходіння до церкви в неділю, моральну доктрину Церкви, Рим, Ватикан, папу та єпископів. І навіть коли він говоритиме про «ходіння до церкви», його увага не буде аж надто сконцентрована на богослужіннях чи звершенні таїнств. Він узагалі не подумає про єпископа, що служить Євхаристію. Коли ви запитаете православного, про що він думає, коли чує слово «Церква», то він, найімовірніше, говоритиме про літургію, почитання ікон і таїнства. Коли він говоритиме про єпископа, то найвірогідніше, у літургійному контексті: єпископ – це насамперед той, хто очолює літургію. Саме це теж буде найпершим, коли він думатиме про патріярха та катедральний собор у столиці: літургія та відправи – перші вирізняльні ознаки «Церкви». Торік, на іспитах зі свого курсу «Літургійна реформа», я запитав кожного студента, як він «реформував» би літургію, якби став єпископом. Один православний студент відповів: «Я призначив би єпископа в кожне маленьке село». І пояснив: «Люди не знають, що таке Церква, тому що не знають, що таке єпископ. А вони не знають, що таке єпископ, тому що ніколи не бачать його. Але Церква є там, де єпископ зі своєю паствою звершує літургію. Отже, справжня літургійна реформа мала б відновити Церкву в її євхаристійних спільнотах, кожному зі своїм главою. Літургія, у цьому значенні, – центральна церковна практика кожної спільноти, і в ній щоденне життя кожного члена Церкви набуває сили і значення». Одним дуже позитивним моментом цієї пропозиції є те, що хоч бракує покликань до священства, ніколи не бракує покликань до єпископату!

Інше, що помітно в цій відповіді, – це основна відмінність у тому, як на практиці розуміють єпископство на Сході і на Заході: на Заході ми схильні мати адміністраторів, духовних пастирів і в пастирстві задіяних єпископів, але не «літургів», містагогів, «первосвящеників-архиереїв» у літургійному значенні слова; на Сході звичайно бувають, може, не завжди дуже добрі адміністратори, але хороші «літурги», справжні містагоги, «первосвященики-архиереї» в літургійному сенсі, однак не менш заангажовані в соціальному вимірі цього архиерейства. Звичайно, аж ніяк не можна перебільшувати ці відмінності, проте вони можуть допомогти нам показати, чому сакраментальне розуміння Церкви важко вкорінюється в Католицькій Церкві. Різне розуміння «таїнства» веде до різного розуміння «Церкви». У традиційному католицькому академічному богослов'ї літургія належить до морального богослов'я, тому що в літургії людина «виконує» свою найвищу можливу дію – поклоніння і служіння Богові: людина «здійснює» літургію. Згідно зі східною богословською концепцією, кожна моральна дія християнина бере початок (чи повинна його брати) в богоявленському досвіді літургії – «літургії» в найповнішому з можливих значень. У такий спосіб усе людське життя стає «літургією», «таїнством» (*mysterion*), участю в божественному житті та «випливанням» божественного життя у світ: наше життя стає однією великою літургією для світу, світ стає однією великою літургією для Бога, а ми стаємо *таїнством* (*mysterion*) Бога у світі через Ісуса Христа й силою Святого Духа.

Тут стикаємося з проблемою поверховості, з якою сьогодні часто розуміємо «літургію» і «таїнство» (*sacrament*), втративши зв'язок із поняттям *mysterion*. Я не кажу, що це тільки проблема Заходу, але Схід, через свою літургію, має значно менш концептуалізоване розуміння таїнства, а тому й місце літургії в християнському житті є не таким абстрактним. Як наслідок, Церква набагато природніше сприймається як таїнство, як *mysterion*. Проте трудність, яку поділяють і Схід, і Захід та з якою довелось мати справу вже св. Павлові, – це переконувати людей, що насамперед вони самі є «літургією» в Ісусі Христі. *Вся літургія* – це таїнство-тайна (*sacrament/mysterion*), тому що *Церква* – це таїнство (*sacrament/mysterion*), тому що *ми* – таїнство (*sacrament/mysterion*), тому що *Христос* – це таїнство (*sacrament/mysterion*) Бога.

Як часто ми не редукуємо літургію до ролі педагога, вчителя, активатора релігійної ба навіть національної ідентичності, соціального об'єднувача? Літургія є берегинею православної віри в усіх її аспектах як мати, що родить – розуміючи родження як процес усього життя, – а не як учитель, що передає знання. Наше поверхове розуміння літургії впливає, без сумніву, з того, що християни надто вільно сприймають літургію, так якби вона була «винаходом» християн, абсолютною точкою відліку якого є

історичне пришествя Христа. Звичайно, наше переконання, що в особі Ісуса Христа християнська літургія стає фундаментально іншою, не суперечить наявності історичних зв'язків із літургією старозавітного храму і єврейською літургією. Однак саме в особі Ісуса Христа християнську літургію можна бачити як обітницю, дану «Авраамові і його потомству повіки» (Лк. 1:55). У цьому сенсі християнська літургія глибоко закорінена у свідомості, яку Ізраїль, вибраний Народ, має про своє покликання – служити Творінню як священничий Народ, бути поміж людей «сином Божим» (пор. Вих. 4:22-23; Ос. 11:1). Вірна своїй точній етимології та культурному корінню, християнська літургія – це служіння не так Богові, як людям, світові, Творінню. Для християн це служіння полягає саме в тому, щоб бути «служителями» Бога, Його «Правою Рукою» для спасіння світу, «Тілом Христовим», головою якого є сам Христос (пор. Кол. 1:18). Тому мета літургії не «висмикнути» християн зі світу, а виявляти Бога у світі, робити Його явним: місія Церкви – це місія Самого Христа. Саме в цьому полягає горизонтальний вимір християнської літургії – бути місією Христа у світі.

Цю динаміку Церква розкриває у своїй літургійній діяльності в чотирьох вимірах: спомину, благословення, взивання та славословення. Спомин встановлює зв'язок між минулим, теперішнім і майбутнім. У Літургії єдність історії спасіння є не чимось абстрактним, а є теперішністю, у яку ми залучені. *Анамнеза* «тайн, здійснених заради нас» в анафорі Йоана Золотоустого, у яку включено друге пришествя Христа у славі, – це ніщо інше, як уведення себе самих у повну й унікальну тайну Христа. Благословення полягає в здійсненні того ж, що робить Бог. Благословити – означає запустити заново динаміку творення і заново бути залученим у неї. Людина не благословляє самостійно; благословення – це отримання Божої сили творити, тому що Бог закликає служити творенню у священничій функції. Благословення тісно пов'язане зі спомином, тому що воно бере участь у динаміці творення та історії спасіння, у яку ми цілковито залучені. Взивання створює есхатологічну напругу, здійсненням якої є благословення, а причиною – спомин. Кульмінація взивання – епikleза Євхаристійної літургії, молитва, у якій ми просимо про сходження Святого Духа, духа усиновлення. Роль Святого Духа в літургії не зводиться до дії суто під час молитов сакраментального характеру, щоб освячувати людей чи предмети. Ні, літургія є повністю епikleзна, уся літургія – це очікування сходження Святого Духа, тому що Святий Дух – це Дух Сина, який кличе в нас: «Авва, Отче». Тому взивання – це імпульс, який перетворює літургію в справжній рух до сповнення нашого божественного усиновлення в Христі й до приходу Царства. Нарешті, славословення – це наріжний камінь літургійного дійства Церкви: воно полягає в тому, щоб дати славі вознестися до її джерела; щоб з'єднатися – у передчутті – з відкупленим

творінням у його хвалі Богові, щоб воно стало таким, яким Бог сотворив його, та отримав його назад «на хвалу Його величі» (пор. Еф. 1:12, 14).

Ось, кількома словами, сакраментальний вимір християнської Літургії, він же – сакраментальний вимір Церкви. Чи може бути «правосильним» інше розуміння Церкви, – розуміння, що було б несакраментальним? Літургія приводить нас до розуміння «Церкви», у якому богословські категорії підпорядковані живим традиціям «віри наших Батьків», як *Lex credendi* керується *Lex orandi*. Це можна було легко відчутти в Белграді. Потужне позитивне відчуття від присутності учасників на літургії одних в одних, виразно контрастувало із незгодою, що панувала протягом богословської дискусії. Чому ми не є більш свідомими того, що Літургія не підпорядкована теології? Навпаки: літургія – саме те місце, де в Церкві живуть справжнім богослов'ям. Справжнє богослов'я отримують у Літургії, і воно походить із Літургії.

Чи можна тепер не задатися питанням, яким є справжній статус еклезіології, богослов'я Церкви, як його обговорюють у Богословському діалозі? По-перше, гадаю, що літургійна Традиція – християнська Традиція, якою її передавали в наших літургіях із покоління в покоління, – повинна займати центральніше місце в нашому пошуку єдності. По-друге, ми могли б черпати натхнення (для богословського діалогу) в способі, у який літургії розвиваються протягом сторіч, особливо у зв'язку з постійним зростанням їх «богословського пояснення». Разом зі зміною літургійних звичаїв чи запровадженням нових у літургії завжди спостерігаємо розробку нового коментаря, більше чи менше богословського, чи адаптування вже існуючого. Багато звичаїв, які на початку мали тільки практичне значення, сьогодні сприймають як суттєві елементи літургії через такі богословські пояснення, що стали частиною традиції. Ми могли б запитати себе, чи не те саме, у певному сенсі, маємо з розвитком еклезіології. Наприклад, доктрина про вселенську першість єпископа Риму в тому вигляді, як її було сформульовано на I Ватиканському соборі, відповідає історичним і політичним обставинам, які тепер є цілком іншими. Але через доктрину ці розробки одержали сутнісний та остаточний характер. Цього не сталося б, якби Богослов'я залишилося «осторонь» та якби Церква була здатна практично пристосовуватися до практичних проблем.

Як висновок, я хотів би висловити надію, що ми зможемо відкритися діянню Божого Святого Духа й будемо «реформовані» та навернені, щоб дедалі більше дійсно ставати єдиним і нероздільним Тілом Христовим у світі. І що ми зможемо навчитися мати відвагу відмовлятися у своєму Богослов'ї від того (чи пристосовувати те), що йде занадто від нашого людського розуму й недостатньою мірою – від натхнення Святого Духа.

З англійської мови переклав Роман Машталер.