

МОГУЋНОСТИ ПОИМАЊА ПАПСКОГ ПРИМАТА ДАНАС

Бобан Димитријевић*
Богословија Светиої Кирила
и Методија у Нишу

Апстракт: У овом раду бавимо се еклисиолошким шоковима савременої римокатоличкої богословља као и резултатима рада Мешовиће комисије за дијалої Православне и Римокатоличке Цркве, у контексту поимања примаћа у Цркви. У раду се указује на примаћ као на нешто што је неопходно у Цркви, али чије је разумевање такво да не искључује синодалност. Најроштив, реч је о компатибилности и међусобној условљености – односно о једном синодалном схваћању примаћа. То је уједно и једина могућност за једно православно схваћање примаћа римскої епископа.

Кључне речи: примаћ, еклисиологија, папа, синодалност, дијалої, јединство.

Један од водећих римокатоличких теолога у области еклисиологије, немачки језуита М. Кел, истиче да је дуже време владало уверење да је у еклисиологији по питању богословског разумевања односа између опште и помесних (партикуларних, помесних) цркава постигнута сагласност¹. Овакво мишљење било је утемељено на познатом ставу из *Доиматске конституције о Цркви* Другог ватиканског сабора, изнетом у њеном 23. параграфу:

„Поједини епископи су видљиво начело и темељ јединства у свим посебним (помесним) црквама обликованим на слику

* svestenikboban@gmail.com.

¹ Kehl, M. (2003), „Der Disput der Kardinäle, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen“, *Stimmen der Zeit*, god. 128, br. 221, Freiburg: Herder, 219.

опште Цркве, у којима (постоји) и од којих је састављена једна и једина Католичка црква.“²

Осећај за помесне цркве као остварење потпуне и опште Цркве (нарочито у њеном евхаристијском аспекту), који је наглашен у параграфу бр. 23 *Lumen Gentium*, према тврдњи Ј. Рацингера био је у латинској цркви другог миленијума готово угашен.³ То је представљало озбиљну препреку у односима са Православном Црквом. Истовремено, он наглашава да је на Истоку постојао обрнут процес – угрожавања свести о универзалној (општој) Цркви. М. Кел истиче да, када је у питању однос између опште и помесних цркава, не говоримо о свођењу једне на другу, већ о односу међусобне повезаности и прожетости. У томе се и садржи значај поменутог става из параграфа бр. 23 *Lumen Gentium*, према којем се једна Црква остварује у мноштву помесних цркава, при чему јединство и свеукупност помесних цркава твори једну Цркву.⁴

Јасно је да цитирани текст параграфа бр. 23 *Lumen Gentium*, као и читава *Конституција о Цркви* Другог ватиканског сабора, указују на значај Цркве као заједнице. Међутим, према мишљењу еминентног римокатоличког теолога Х. Ј. Потмајера у параграфу бр. 22 *Lumen Gentium* користи се израз *hierarchica communione* у циљу једностраног истицања подређености и зависности епископа од папе.⁵ Слично мишљење изнео је В. Каспер, истакавши да се овде, као на многим другим местима у *Lumen Gentium*, говори о својеврсној „компромисној формулацији“. Та формулација уједно изражава светотајинску еклисиологију заједнице и правну еклисиологију јединства, отварајући истовремено питање о стварном односу између Епископског колегијума (сабора) и папског примата.⁶

Када је о том односу реч, према Ј. Рацингери, у трећем поглављу *Lumen Gentium* може се говорити о два типа теологије Епископског колегијума. Први тип полази од целе Цркве и целокупног колегијума који са папом на челу има одговорност за читаву Цркву. Пре-

² *Dogmatska konstitucija o Crkvi, Lumen Gentium (=LG)*, Dokumenta Drugog vatikanskog koncila (2002), Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 127.

³ Ratzinger, J. (1970), *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos, 205.

⁴ Tanjić, Ž. (2004), „Једна Црква у и из мноштва цркава“, *Bogoslovska smotra*, god. 74, br. 3, Zagreb: KBF, 763.

⁵ Pottmeyer, H. J. (1999), *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 98.

⁶ Kasper, W. (1987), *Theologie und Kirche*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 282–283.

ма том мишљењу, епископи су чланови Колегијума не због тога што су пастири помесних цркава већ су пастири помесних цркава зато што су чланови Колегијума. Рацингер овакво мишљење назива „нововековним“ и његовим главним заступником сматра К. Ранера. Постоји и други тип теологије Епископског колегијума, који, према Рацингеру, више одговара светоотачкој теологији. Према том другом типу, општа Црква је схваћена као заједница цркава – *communio ecclesiarum*, где је свака помесна црква у ствари потпуна Црква. Зато је онај ко је на челу помесне цркве значајан и за читаву Цркву, јер се општа Црква остварује у помесним црквама. Према његовом мишљењу и папа је на првом месту епископ Рима и баш зато што јесте епископ једне помесне цркве може бити и *episcopus episcoporum*.⁷ Према Рацингером ставу, недостатак првог типа теологије Епископског колегијума јесте у томе што проблем Колегијума сагледава кроз призму односа моћи између Колегијума и папе. Према њему, пак, суштина Колегијума није у томе да врши централну власт већ да допринесе разумевању Цркве као живог организма који се састоји из мноштва цркава. У том организму епископи се схватају као они који у својим помесним црквама руководе општом Црквом.⁸

Будући да је питање односа папског примата и Епископског колегијума очигледно остало отворено, није случајно да је оно разматрано и на Ванредном епископском синоду 1985. године, који је сазвао папа Јован Павле II поводом двадесет година од завршетка Другог ватиканског сабора. Завршни документ овог синода под насловом *Црква у снази Божје речи слави и извршава Христове тајне за спасавање света*, поред неколико ерминевтичких правила за тумачење Другог ватиканског сабора говори и о обнови *communio* структуре у самој Цркви као и о питању римског централизма.⁹ Према Ј. Рацингеру, значај овог синода био је у покушају да се целокупна еклисиологија Другог ватиканског сабора сагледа у светлости *communio* еклисиологије, односно у покушају да се светотајинско – евхаристијско схватање Цркве представи као оно које најбоље изражава природу Цркве. Према истом аутору, без обзира на то што израз „*communio*“ не заузима централно место у еклисиологији Другог ватиканског сабора, синтагма „*communio* еклисиологија“ може да представи синтезу најзначајнијих елемената саборске еклисиологије.¹⁰ За нашу тему важно је приметити да се на крају

⁷ Ratzinger, J., *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, 184–185.

⁸ *Ibid.*, 186.

⁹ Tanjić, Ž., „Једна Црква у и из мноштва цркава“, 767.

¹⁰ Ratzinger, J. (2006), *Zajedništvo u Crkvi*, Split: Verbum, 136.

завршног документа поменутог синода, када је реч о односу између папе и епископа, истиче већ позната и конзервативна тврдња да Колегијум епископа не може бити носилац врховне и потпуне власти у Цркви без папе као главе колегијума.¹¹

Према мишљењу Ј. Рацингера, у периоду после Ванредног сабора из 1985. дошло је до извесног „сужавања појма *communio*“,¹² те је Конгрегација за доктрину (учење) вере, чији је префект у то време био управо кардинал Ј. Рацингер, сматрала за сходно да 1992. године објави „Писмо епископима Католичке цркве о неким видовима Цркве као *communio*“.¹³ На самом почетку у параграфу бр. 1 овај документ истиче да појам „*communio*“ веома добро изражава суштину тајне Цркве, при чему се наглашава да је схватање тог појма у послесаборској рецепцији било често пута једнострано и недостатно.¹⁴ Документ говори о неправилној употреби термина „*communio*“ у сврху давања легитимности схватању Цркве као скупа појединих помесних цркава које се разумевају као самодоволне и затворене целине. Тиме се, међутим, слаби јединство Цркве у њеном видљивом и институционализованом облику, што је наглашено у параграфу бр. 8.¹⁵ Разлог овакве еклисиолошке једностраности лежи у погрешном схватању евхаристијске еклисиологије кроз истицање принципа да је тамо где се служи Света Евхаристија присутна пуноћа Цркве, па да зато, када је реч о пуноћи Цркве, није потребно позивати се на неки други видљиви принцип јединства и универзалности. Насупрот томе, у документу се у параграфу бр. 11 износи да правилно схватање евхаристијске еклисиологије подразумева да служење Евхаристије представља не само службу једне помесне заједнице већ службу у којој се остварује уједно и видљиво присуство једне, свете, саборне и апостолске Цркве.¹⁶

Овакав приступ у параграфу бр. 9 темељи се на разумевању појма *communio* у контексту „*mutua interioritas*“,¹⁷ у контексту међусобне унутрашње повезаности између помесних и опште Цркве. Та повезаност показује да општа Црква није скуп помесних црка-

¹¹ Према: Tanjić, Ž., „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, 768.

¹² Ratzinger, J., *Zajedništvo u Crkvi*, 140.

¹³ *Letter to The Bishops of the Catholic Church on some Aspects of the Church understood as Communion (=Communio Notio)*, Congregation for the Doctrine of the Faith, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_en.html, посећено 1. 3. 2011.

¹⁴ *Communio Notio*, 1.

¹⁵ *Ibid.*, 8.

¹⁶ *Ibid.*, 11.

¹⁷ *Ibid.*, 9.

ва, али истовремено и да помесне цркве нису самозатворене и самодоволне целине, већ је у њима присутна и делује универзална (општа) Црква. Овакво разумевање појма *communio* подржава се позивањем на раније цитирану формулацију из *Lumen Gentium*, бр. 23: „Ecclesia in et ex Ecclesiis“ – Црква у и (саствљена) из цркава. У документу се појављује и формулација која се приписује лично кардиналу Рацингеру, а која је изазвала каснији спор са кардиналом Каспером, познат под називом „Расправа кардинала“. Реч је о следећем одељку из параграфа бр. 9: „Она (универзална – општа Црква) није резултат заједнице (помесних цркава), већ је у својој основној тајни реалност која онтолошки и временски претходи свакој појединачној (помесној) цркви“.¹⁸

Као доказ за ову тврдњу у наставку параграфа бр. 9 даје се објашњење да „према оцима, онтолошка тајна Цркве, Црква која је једна и јединствена, претходи стварању и рађа појединачне цркве као своје кћерке. Она изражава себе у њима; она је мајка, а не плод појединачних цркава, штавише Црква се показује видљивом временски, као једна и јединствена, на дан Педесетнице“.¹⁹ Овде је очигледно указивање на тзв. преегзистентну „тајну Цркве“.²⁰ То је суштинска тајна универзалне Цркве и она преузима свој конкретни историјски облик на дан Педесетнице, при чему сама Јерусалимска црква претходи данашњој Цркви у свету. Повезивање трансцендентне тајне Цркве са земаљском историјском Црквом на дан Педесетнице у параграфу бр. 9 овог документа има за последицу наглашавање значаја папства као центра земаљске, историјске Цркве, као што је Петар био центар заједнице на Педесетници.²¹ То се потврђује и у параграфу бр. 13 који, позивајући се директно на дефиницију примата са Првог ватиканског сабора, каже да папски примат подразумева „истинску епископску власт, која није само велика, пуна и универзална, већ такође непосредна, над свима, било да су пастири или други верници“,²² при чему документ у истом параграфу бр. 13 даље појашњава смисао папске службе:

„Служба Петровог наследника као нешто унутрашње за сваку појединачну (помесну) цркву јесте неопходни израз те су-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Мекпартлан, П. (2009), „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, *Богословље*, год. 67, бр. 1, Београд: ПБФ, 80.

²¹ *Ibid.*, 81.

²² *Communio Notio*, 13.

штинске међусобне повезаности између универзалне и помесне (појединачне) цркве“.²³

Последња два цитата јасно показују да је цитирани документ умногоме и документ о папском примату као пресудном фактору за јединство Цркве током њене историје. Документ у параграфу бр. 12 такође понавља учење Првог ватиканског сабора да је римски понтифекс „непрекидни и видљиви извор и темељ јединства не само епископата већ и читаве Цркве“.²⁴ У наставку истог параграфа тумачи се овај претходни цитат са Првог ватиканског сабора и каже: „Ово јединство епископата је непрекинуто кроз векове захваљујући апостолском прејемству, и такође је темељ на коме почива идентитет Цркве свих векова са Црквом коју је саградио Христос на Петру и на другим апостолима“.²⁵

На годишњицу изласка документа у часопису *Osservatore Romano* изашао је анонимни текст под насловом „Црквено јединство укорићено у Евхаристији“, који се приписује кардиналу Рацингеру.²⁶ У тексту се израз „*mutua interioritas*“ одређује као ерминевтички кључ за разумевање документа, при чему се поново наглашава значај временске и онтолошке предности универзалне (опште) Цркве. Даље се истиче важност схватања Цркве као тајне која се у историји открива на дан Педесетнице и то без разлике између опште и помесних (партикуларних) цркава.²⁷ Тек после неколико година тадашњи секретар Папског већа за јединство хришћана, кардинал В. Каспер, објавио је чланак под називом „О теологији и пракси епископске службе“, у којем свој коментар о документу Конгрегације ставља управо у контекст односа епископа и римског папе у светлу докумената Другог ватиканског сабора.²⁸ Он наглашава да не постоје никакви правни или теоретски проблеми када је у питању схватање односа двеју врховних инстанци власти у Цркви: папе самог и Епископског колегијума на челу са папом. Проблем, међутим, настаје у чињеници да је папа укључен у оба субјекта власти, што практично значи да ауторитет епископа понекад може бити поништен јер папа у сваком тре-

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 12.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Танјић, Ж., „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, 770.

²⁷ *Ibid.*, 770.

²⁸ Kasper, W. (1999), „Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes“, у зборнику: Shreer, W., Steins, G., (ed.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen-Wandlungen, Festschrift für Bischof Dr. Joseph Homeyer*, München: Kevelaer, 32–48.

нутку може одлучивати самостално, без сагласности епископа, при чему се чак може и супротставити њиховим одлукама.²⁹

Каспер излаже своје слагање са документом Конгрегације кроз став да се ниједна помесна (партикуларна) црква не може сматрати самодовољним субјектом, као што ни општа Црква не може да буде последица удруживања помесних цркава.³⁰ Оно што он критикује у документу јесте тврдња да се на самом почетку, на дан Педесетнице, не могу разликовати помесне и општа Црква. По његовом мишљењу, новозаветни извештај о Педесетници представља „Лукину конструкцију“, јер су већ тада осим у Јерусалиму постојале и заједнице у Галилеји и већ је тада једна Црква постојала „из и у“ мноштву цркава.³¹ Он даље тврди да до проблема долази када се теолошки појам „универзална Црква“ повеже и идентификује са емпиријском „Римском црквом“, са Римском куријом и папом, који управљају Црквом у целом свету. У том смислу документ Конгрегације не представља помоћ у разјашњавању питања везаних за *communio* еклисиологију, већ својеврсни покушај „богословске рестаурације римског централизма“.³² Одговор кардинала Рацингера дошао је у облику предавања „Еклисиологија Конститиуције *Lumen Gentium*“ које је он одржао у Риму 2000. године на једном симпозијуму о Другом ватиканском сабору.³³ У свом предавању Рацингер је поново истакао онтолошку и временску предност опште (универзалне) Цркве, „једне Цркве и једног Тела, једног Женика, у односу на конкретна емпиријска остварења у индивидуалним појединачним црквама“ као нешто тако јасно да му је тешко да схвати приговоре против тога“.³⁴

Противљење идеји првенства универзалне Цркве разумљиво је, према Рацингеру, само ако се полази од сумње да они који се залажу за њу потајно покушавају да обнове римокатолички централизам. Он међутим тврди да у документу Конгрегације нема говора о идентификацији папе и Курије са универзалном (општом) Црквом, те да је страх од обнове римског централизма неоправдан.³⁵ Такође тврди и да је Римска црква помесна црква а не општа, али да по Божјој вољи има посебну – општу одговорност.³⁶ Заједнички ставови

²⁹ *Ibid.*, 42.

³⁰ *Ibid.*, 43.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, 44.

³³ Ratzinger, J., *Zajedništvo u Crkvi*, 163.

³⁴ *Ibid.*, 142.

³⁵ *Ibid.*, 146.

³⁶ *Ibid.*, 151–152.

двојице кардинала у дискусији, чија детаљна анализа превазилази потребе наше теме,³⁷ могу бити изражени у мишљењу да је, према светим оцима, Црква тајна која је присутна у Богу од вечности, а видљиво почела да се остварује у Израиљу – народу Божјем. Међутим, Рацингер схвата преегзистенцију Цркве у контексту унутрашњег првенства једне и опште Цркве над помесним црквама, док Каспер сматра да се о преегзистенцији Цркве може говорити само у контексту историјског схватања Цркве као целовите, односно као оне која је у исто време и општа и помесна.³⁸ Каспер одбија да схвати идеју о преегзистенцији Цркве у смислу аргумента за примат универзалне Цркве схваћене као Цркве у свету. Ако би Црква у свету имала првенство, тада би Рим и Курија природно имали већи значај него што имају ако су светска Црква и помесне цркве међусобно прожете.³⁹

Према Касперу, међутим, преегзистенција Цркве може подједнако добро да утемељи и тезу о симултаности, међусобном прожимању опште – универзалне и помесних – партикуларних цркава. То значи да преегзистенцију Цркве треба схватити не само као идеју преегзистенције једне и опште – универзалне Цркве, већ истовремено као идеју једне Цркве „у и из“ мноштва помесних – партикуларних цркава. Овакав приступ значајан је и из догматских разлога – схватања Цркве као *communio* цркава, али и из екуменских разлога који упућују на сагледавање јединства у различитости.⁴⁰ Интересантно је запажање Пола Мекпартлана са Католичког универзитета Америке, који истиче да израз „преегзистентна“ можда више позива на један потенцијално спорни историјски приступ у тумачењу тајне Цркве. Он то објашњава позивајући се на савремене православне теологе, пре свега на Јована Зизјуласа, према коме је реалност Цркве заправо есхатолошка, а Црква може да претпостоји само у смислу да је реалност Цркве од почетка времена делатна и присутна у тајни, која ће се у будућности открити у потпуности. Према П. Мекпартлану, оваква перспектива штити од опасности да се трансцендентна тајна Цркве замени тренутном Црквом у свету кроз став да је трансцендентност тајне Цркве реалност која тек треба да дође.⁴¹ Трансцендентна тајна Цркве снажно делује из

³⁷ Више о томе видети: Kehl, M., „Der Disput der Kardinäle, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen“, 219–232.

³⁸ Tanjić, Ž., „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, 778.

³⁹ Мекпартлан, П., „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“ 87.

⁴⁰ Kasper, W. (2000), „Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger“, *Stimmen der Zeit*, god. 126, br. 219, Freiburg: Herder, 801–802.

⁴¹ Мекпартлан, П., „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, 88.

будућности, јер дејством и силом Духа Светог Црква живи анамнезом, али не у свакодневном „психолошком искуственом“ смислу речи, или још конкретније не кроз сећање на прошлост, на преегзистентну тајну Цркве, већ кроз евхаристијско сећање. То сећање је парадоксално за сваку историјску свест јер представља сећање на будућност.⁴²

У поменутој дискусији двојице кардинала овакав приступ једноставно је занемарен. П. Мекпартлан запажа да ни Рацингер ни Каспер не користе ову есхатолошку идеју, можда због тога што је она толико неуобичајена да није озбиљно ни разматрана.⁴³ Оно што можемо приметити као значајно јесте да се термин „универзална – општа Црква“ у *Lumen Gentium* користи на два начина, од којих је према првом, у параграфу бр. 2, *универзална Црква* израз који означава коначну – небеску, есхатолошку Цркву свих векова, сабрање свих праведних „од Авеља... до последњих изабраних“,⁴⁴ док према другом начину – у параграфу бр. 25, израз *универзална Црква* означава Цркву широм света.⁴⁵ Зато, када се у *Lumen Gentium* у параграфу бр. 23 каже да су помесне цркве око својих епископа „конституисане по моделу универзалне Цркве“,⁴⁶ то можемо схватити двосмислено: и као по моделу есхатолошке Цркве и као по моделу једне Цркве распрострањене у целом свету. Ово друго значење, да је универзална Црква она која је присутна широм света, доминантно је и у *Lumen Gentium*, и то, према Мекпартлану, зато што западна теологија не може тако лако да прихвати есхатологију толико наглашену да се тврди да је помесна црква на Евхаристији заправо конституисана по моделу есхатолошке Цркве и да она заиста јесте икона коначног сабрања.⁴⁷

Православно богословље, међутим, полази управо од ових ставова. Тако Ј. Мајендорф користи израз *универзална Црква* указујући на Цркву у свету, али одбацује идеју да је помесна – локална црква конституисана по моделу светске Цркве. Напротив, све помесне цркве конституисане су по моделу коначне, „целе“, есхатолошке Цркве и одражавају исту – саборну и есхатолошку стварност.⁴⁸ Према Мекпартлану, можемо приметити да и Каспер и Рацингер схватају есхатологију као својеврсну оријентацију, усмерење ка будућности, за разлику од православ-

⁴² *Ibid.*, 88.

⁴³ *Ibid.*, 77.

⁴⁴ *LG*, 2.

⁴⁵ *LG*, 25.

⁴⁶ *LG*, 23.

⁴⁷ Мекпартлан, П., „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, 77.

⁴⁸ Мајендорф, Ј. (1998), *Православна Црква јуче и данас*, Београд: Богословски факултет СПЦ, 19.

ног приступа есхатологији (Мајендорф, Зизјулас) као будућег стања постојања, које се на Евхаристији открива сада и овде. Интересантно је приметити да, према Мекпартлану, и Рацингер и Каспер у схватању есхатологије као оријентације следе теологију Анрија де Лубака, једног од најзначајнијих западних теолога када је у питању теологија Другог ватиканског сабора. Исти аутор тврди да православни приступ есхатологији, заступљен код Ј. Зизјуласа, може бити од значаја за западну теологију и када је у питању поимање универзалног примата. Значај се огледа у схватању да свака помесна црква кроз Евхаристију задобија идентитет будуће есхатолошке стварности, те међусобно повезивање помесне и Цркве распрострањене у свету бива заснован на међусобном повезивању локалне – помесне и есхатолошке Цркве. Као резултат тога све помесне цркве истоветне су једна с другом. Универзални примат представљао би знак те потпуне истоветности.⁴⁹

На крају треба закључити да је у постсаборском богословљу, после Другог ватиканског сабора, дошло до појаве два готово екстремна начина размишљања: једног које је све стављало на примат и апсолутни приоритет опште над помесном Црквом и другог које је представљало тенденцију ка самодовољности и затворености помесних цркава пред хоризонтом опште Цркве. Еклисиолошка кретања после Другог ватиканског сабора су и поред наглашавања Цркве као *communio* помесних цркава уједно нагласила и важност Римске цркве, римског епископа и његове одговорности за општу Цркву – за Цркву у свету. Као илустрацију различитости постсаборских кретања могу се навести мишљења уважених римокатоличких теолога Андреја Напиорковског с једне стране и кардинала В. Каспера и Ј. Рацингера с друге стране. Из једне екуменске перспективе следеће речи А. Напиорковског, познатог католичког теолога, управника катедре за еклисиологију на теолошком одељењу Папске теолошке академије у Кракову, изречене као коментар на еклисиологију Другог ватиканског сабора, представљају истински подстицај у трагању за општеприхватљивим поимањем примата римског епископа:

„У нашој свести постоји укореењена слика јединства. Када чујемо тврдњу *Да буде једно стадо и један пастир*, аутоматски помишљамо на Римског епископа. Било би најбоље када не бисмо под појмом *пастир* помишљали на актуелног папу већ на самог Христа, јер једино је прослављени Господ Пастир своје Цр-

⁴⁹ Мекпартлан, П., „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, 83.

кве. На жалост, у нама постоји свест која тражи тзв. повратак других хришћана видљивој и јурисдикцијској вези са Римским епископом. Када би у нашем теолошком мишљењу било више пневматолошких елемената, тада бисмо имали другачију визију екуменског јединства(...) Зашто упорно тврдимо да се једна Христова Црква треба пројавити у бројчано једној јурисдикцијској и институционалној величини? Зар у једној породици не може бити више сестара и браће, толико међу собом различитих? Будући да нас богатство јудеохришћанског откровења тако надилази, зар оно онда не захтева не само плурализам интерпретација него и множину начина његове реализације? Надамо се да ће нам Дух Свети то рећи јер Он није само у Римокатоличкој цркви већ обилно даје себе и изван Римокатоличке цркве.⁵⁰

Са друге стране је наглашен нешто „тврђи“ став, како код В. Каспера тако и код Ј. Рацингера. Тако, осврћући се на еклисиологију Другог ватиканског сабора у контексту разматрања папског примата, В. Каспер каже:

„У оквиру еклисиологије заједнице, будућа Петрова служба могла би мање да буде јерархијски врх Цркве, а више гравитациони центар јединства. Она би имала задатак да чува јединство Цркве у апостолском вероисповедању тако што се легитимна самосталност месних цркава не би укидала него утврђивала, јачала и бранила. За тако нешто није потребна највиша управна инстанца. Ради се о пастирском и духовном задатку, о служби милосрђа(...) Било би то, наравно, илузорно без Господње пуномоћи (exousia) дате Петру да може свезивати и разрешивати, тј. пружати *communio* или искључивати из *communio*. Ово последње може, наравно, да буде само редак и екстреман случај. Петров уобичајени задатак јесте да *ујављује браћу своју* (Лк. 22. 32).“⁵¹

Ове речи кардинала Каспера звуче прилично охрабрујуће из угла православног богословља, све до оних завршних речи које говоре о потреби и неопходности, додуше у ретким и екстремним случајевима, папске јурисдикцијске власти у читавој Цркви. Сличне ставове можемо видети и у разматрањима Конгрегације за доктрину (учење) вере, обја-

⁵⁰ Napierkowski, A. (2003), *Posvećeno zajedništvo*, Subotica: Katolički institut za kulturu, povijest i duhovnost „Ivan Antunović“, 141.

⁵¹ Kasper, V. (2004), *Ne postoje dva Hrista*, Beograd: Beogradska nadbiskupija, 83.

вљеним на крају симпозиона одржаног у Ватикану од 2. до 4. децембра 1996. године, када је префект те конгрегације био кардинал Ј. Рацингер, на тему примата Петровог наследника. У овом тексту, у параграфима бр. 3 и бр. 4, истиче се да је примат у Божјем плану служба коју Господ предаје искључиво Петру, првом апостолу, са кога она прелази на наследнике. Циљ тога дара је одржавање јединства вере и заједништва свих верних. Зато је римски папа као Петров наследник „непрестани видљиви принцип и основа – фундамент за јединство мноштва епископа и верника“. Отуда је и његова служба дар посебне Божје благодати неопходне за испуњење послања Цркве.⁵² У даљем тексту, у параграфу бр. 5, наглашава се да је, захваљујући поимању тајне Цркве као *Corpus Ecclesiarum*, примат римског епископа на Другом ватиканском сабору схваћен као нешто што не стоји у супротности са влашћу других епископа, већ у једној изворној, суштинској хармонији.⁵³

Према даљем тексту у параграфима бр. 7 и бр. 8 примат није просто координирајућа нити председничка функција, ограничена некаким првенством звања, али се са друге стране не сме схватити ни као монархија политичког типа. Границе примата римског епископа одређене су Божјим законом, израженим у божанском откривењу. Петров наследник је камен који против људске самовоље сведочи и гарантује верност Божјој речи. Зато се говори и о мученичком, заправо исповедничком карактеру примата. Примат папе се извршава на различитим равнима које укључују: надзор у поучавању речи Божје, светотајински живот Цркве, мисију, црквену дисциплину и др. На овим равнима по вољи Христовој сви у Цркви, епископи и остали верни, дугују послушност Петровом наследнику. Он је такође гарант праведне различитости која постоји између обреда, дисциплине и црквених структура Истока и Запада.⁵⁴ Очигледно да је, из православне перспективе посматрано, овде реч о својеврсној апсолутизацији папске власти. Будући да је реч о саопштењу са симпозиона на којем се тема примата није разматрала у контексту односа према хришћанима неримокатолицима, могућности за даљи дијалог по том питању остале су отворене. У том смислу, охрабрујуће делују речи на крају овог саопштења, у параграфу бр. 13, у којем се истиче да као основна потреба остаје да се одреди да ли евентуалне и могуће форме извршења Петрове службе одговарају самој њеној суштини. Ово ће бити одређено надахнућем

⁵² *Der Primat des Nachfolgers Petri im geheimnis der Kirche*, Erwägungen der Kongregation für die Glaubenslehre, http://stjosef.at/dokumente/petrusamt_gk.htm, поцењено 22. 2. 2011.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

Духа Светога и путем братског дијалога римског епископа са осталим епископима, сходно конкретним захтевима Цркве. У исто време истиче се да само папа (или папа са Васељенским сабором) као Петров наследник има ауторитет и компетенцију да о формама извршења своје пастирске службе у целокупној Цркви задржи последњу реч.⁵⁵ Наравно да је један овакав став из перспективе православног богословља неприхватљив, па опет са друге стране, то не значи да постоји нешто што бисмо могли описати као заједнички и општеприхватљив став православне теологије када је реч о питању папског примата.

Наиме, данас се православно богословље налази у једном практично „транзитном“ периоду, у којем још не успева да понуди своје потпуно и систематично излагање. „Стара“ теологија обележена конфесионализмом са својом типично схоластичком методологијом и даље је присутна. Постојање подела на конзервативну и либералну теологију, на богословље екуменистичке и антиекуменистичке оријентације, указује на то да се и даље налазимо у сферама конфесионалистичког богословствовања. Може се рећи да је добрим делом такав случај и када је реч о схватању папског примата. Тако се нпр. римокатоличком схватању папског примата као врховне јурисдикцијске и учитељске власти у Цркви обично супротставља учење о „примату части“, којим се заправо сугерише одсуство било какве власти и ауторитета. Политички значај Рима као и апостолско порекло Римске Цркве, те мучеништво у Риму Светих апостола Петра и Павла, као и истицање Римске Цркве у делима љубави, служења и проповедања Еванђеља, омогућили су епископу Рима да од сабора, отаца и побожних царева – дакле људском, а не божанском уредбом, буде признат примат части и црквеног реда (поретка). Суштински посматрано, римски епископ је са становишта своје свештене службе епископ који је једнак са свим другим епископима, били они патријарси, митрополити, архиепископи или обични епископи. Ово је став неких од водећих грчких православних теолога средине XX века, као што су били Јован Кармирис, као и Амилкар Аливизатос и Архиепископ Хризостом Пападопулос.⁵⁶ Суштина овог става је да питање примата није питање које се тиче природе и бића саме Цркве, те као такво не представља никакву еклисиолошку неопходност, већ да је то пре свега питање канонског поретка развијеног током црквене историје под утицајем разних црквенополитичких околности. Примат части подразумева да је принципијелно неприхватљива јурис-

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Zizioulas, I. (2005), „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, у зборнику: Casper, W. (ed.), *The Petrine Ministry, Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York: The Newman Press, 233.

дикцијска власт једног епископа над другим епископима, зато што су сви они евхаристијски једнаки без обзира да ли су на позицији папе или патријарха.⁵⁷ Једино синодална структура Цркве може да буде питање које се тиче природе и бића саме Цркве, док примат то није.

Главни недостатак овог приступа управо је поларизација између саборности и примата.⁵⁸ Примат схваћен просто као „част“ стоји у супротности са самим канонским предањем Цркве израженим у познатом 34. апостолском правилу, према коме епископи једне области не треба да чине ништа без првог између себе, као што ни он не треба да чини ништа без њих. Илустрације ради, ако је примат у Цркви просто питање части, како онда објаснити да у Православној Цркви у одсуству патријарха или у току избора новог (док је трон упражњен) не може да се изврши избор епископа?⁵⁹ Ако је питање примата просто питање части, а не и питање извесног ауторитета и власти у Цркви, избор епископа би био могућ и без патријарха, без првог међу епископима. Зато ни у Православној Цркви не може бити речи просто о примату части.

Малочас је истакнуто да је теза о примату части заснована на аргументу да су сви епископи светотајински посматрано једнаки. Ова светотајинска једнакост епископа заједнички је став римокатолика и православних. Међутим, на Западу се светотајинска једнакост епископске службе разликује од извршавања црквене власти у одређеној епископији – за шта епископ добија накнадно овлашћење постављењем од папе. Ово разликовање омогућава римокатоличкој теологији да усклади светотајинску једнакост свих епископа са јурисдикцијском врховном влашћу папе над свим епископима. Ако се као аргумент за непостојање јурисдикцијске власти једног епископа над другим (нпр. папе над осталим епископима) наведе светотајинска једнакост свих епископа, како онда објаснити чињеницу да „титуларни“ епископи у Православној Цркви имају светотајинску али не и јурисдикцијску власт. Ова чињеница озбиљно дискредитује аргумент светотајинске једнакости епископа против папског примата. Неопходно је поћи од става да су синодалност и примат међусобно повезани и условљени, као што је то у 34. апостолском правилу и представљено. На тај начин, постигнућа и кретања савремене православне теологије, изражена у познатој синтагми *Повраћаак оцима*, откривају нам отачко предање не просто као источно или западно, већ пре свега као „саборно“ или „икуменско“.

⁵⁷ *Ibid.*, 235.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 236.

У методолошком погледу, *Повраћац оцима* је подразумевао да поједине области које су биле просто запостављене у богословљу сада постају незаобилазни и основни извор теологије. Реч је, пре свега, о областима везаним за обред, Литургију, канонско предање, монашко–аскетско искуство. Илустрација тога, занимљива за нашу тему, јесте поновно наглашавање везе између тријадологије – вере Цркве у Бога као Свету Тројицу и конкретног, канонског уређења и организације Цркве и власти, ауторитета у њој, повезивање које се темељи на 34. апостолском правилу. Овакво методолошко преусмерење православне теологије омогућило је и развој и међусобно повезивање најважнијих области савременог богословља: тријадологије, христологије, пнеуматологије и еклисиологије.⁶⁰ Оно је довело и до развоја једног нарочитог правца у еклисиологији, који карактерише савремено православно богословље – а то је евхаристијска еклисиологија. Први представник овог правца је био Николај Афанасјев, кога су, са мање или више доследности, пратили Александар Шмеман и Јован Мајендорф. Суштинска мисао овог приступа указује на Евхаристију као на место где се тајна Цркве изражава и остварује у својој пуноћи. Црква је тамо где је Евхаристија. Овакав закључак преокреће традиционално схоластичко схватање (доминантно последњих неколико векова и на Истоку), према којем Црква чини Евхаристију а не и обрнуто.

Поистовећивање Цркве са Евхаристијом чини Цркву нечим што је пре догађај него институција. Будући да сама Евхаристија поседује своју структуру, односно институционални елемент, то и сама институција Цркве мора бити схваћена кроз структуру Евхаристије. Ово је темељна мисао савременог православног богословља, која има значајне еклисиолошке импликације и када је реч о нашој теми. Наиме, свака служба у Цркви, уколико жели да буде конститутивна, мора да има своје евхаристијско утемељење. Постаје јасно да служба папе, суштински посматрано, није ништа другачија од саме епископске службе. Недостатак концепта Афанасјева састоји се у томе што он представља евхаристијску еклисиологију као супротност „универзалној“.⁶¹ Он наглашава да је универзална еклисиологија са приматом јурисдикције у раној Цркви све до времена Светог Кипријана Картагинског била непозната. Зато он одбацује и сам израз „примат“ и предлаже израз „првенство“.⁶² Говорећи о сва-

⁶⁰ Зизјулас, Ј. (2003), *Православље*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 39–40.

⁶¹ *Ibid.*, 43.

⁶² Афанасјев, Н. (1989), „Црква председавајућа у љубави“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат айосџола Пешра*, Крагујевац: Каленић, 70–71.

кој локалној цркви као о *католичанској*, једину форму „примата“ на универзалном нивоу он види у првенству „Цркве која председава у љубави“, како је Свети Игнатије назвао Римску Цркву у посланици коју јој је упутио. Реални проблем са његовим еклисиолошким ставовима јесте то што он допушта да се једна локална црква разуме као самодовољна и независна у односу на друге. Према запажањима Николаја Лоског, то не произилази директно из ставова Афанасјева, али индиректно они могу да воде ка томе.

Нешто другачије ставове по питању примата заузели су други руски теолози у емиграцији: Флоровски, Мајендорф и Шмеман. Шмеман није усвојио израз „првенство“, а идеју примата је сматрао неопходном на свим нивоима закључно са највишом формом примата – универзалним приматом. Према његовом мишљењу, вековна антиримска предрасуда навела је неке православне канонисте да једноставно негирају постојање таквог примата у прошлости, као и његову потребу у садашњости. За Шмемана, објективно проучавање канонске традиције потврђује да је Црква, упоредо са локалним „центрима сагласности“ или локалним приматима, знала и за универзални примат.⁶³ Примат је тако, за Шмемана, питање које се тиче природе и бића саме Цркве, за разлику од раније наведених ставова Кармириса и осталих теолога који су одрицали примату такву могућност. Тако, према Шмеману, „помесна Црква одсечена од универзалне *koinonia* је заиста *contradictio in adjecto* јер *koinonia* чини саму суштину Цркве. Зато она има свој облик и свој израз: примат. Примат је неопходни израз јединства у вери и животу свих помесних цркава, њиховог живљења и универзалне киноније“.⁶⁴ Из овог разлога Шмеман је критиковао принцип аутокефалије:

„У релативно новије време, међу православнима се појавило мишљење да се Црква у свом животу заснива на принципу аутокефалије, с тим што се термин *аутокефалан* искључиво односи на источне православне патријаршије и велике националне цркве. По овом схватању, принцип аутокефалије није само историјски принцип којим Црква ‘изражава’ своје универзално устројство, него је то еклисиолошки темељ Цркве и њеног живота. Другим речима, јединственом универзалном организму римске еклисиологије је овде супротстављен ‘аутокефални’ ор-

⁶³ Шмеман, А. (1989), „Идеја примата у православној еклисиологији“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примати ајосџола Пешра*, Крагујевац: Каленић, 40.

⁶⁴ *Ibid.*, 42.

ганизам, од којих је сваки састављен од неколико 'епархија', под једним центром или 'врховном влашћу'. Међусобно су све ове 'аутокефалије' апсолутно једнаке и ова једнакост искључује било какав универзални центар или примат.⁶⁵

Тиме је православна свест, одбацивши универзалну власт римског епископа, уједно прихватила ту власт у тзв. аутокефалним црквама.⁶⁶

Сличне ставове по питању универзалног примата износи и Мајендорф. Према његовом мишљењу, идеја о примату је део саме еклесиологије, будући да регионални епископски сабори потребују председавајућег без чије потврде одлуке нису валидне. Црква је у историји одувек, почев још од времена апостола, препознавала потребу и важност постојања првог међу апостолима (Апостола Петра), а потом и првог међу епископима. Зато Мајендорф сматра да подухват афирмисања универзалног примата једног епископа није просто ствар историјског случаја и практичних потреба. Функција универзалног примата првог епископа је да служи јединству на васељенском нивоу, као што је функција регионалног примата да буде фактор јединства на регионалном нивоу.⁶⁷ У контексту ове функције подсетићемо се и речи Шмемана, који каже да грешка која се јавља у вези са универзалним приматом лежи у поистовећивању овог примата са „врховном влашћу“ коју је Рим претворио у принцип јединства Цркве. Међутим, та еклесиолошка извитопереност не сме да нас нагна да универзални примат једноставно одбацимо. Напротив, она треба да нас подстакне да му дамо његово првобитно, православно тумачење.⁶⁸

Православно тумачење универзалног примата дато је у прилично развијеној форми код Митрополита Јована Зизјуласа. Како је он у својој дисертацији показао, сама Евхаристија тежи да превазиђе дату поделу на помесну и универзалну Цркву. Отуда он првобитну форму евхаристијске еклесиологије, изложену код Афанасјева, развија у правцу превазилажења те подвојености.⁶⁹ На то упућује и сам наслов његове дисертације: *Јединство Цркве у Епископској и Евхаристијској у прва три века*. Овде треба напоменути и чињеницу да аксиом да је Црква тамо где је Евхаристија може одвести ка огра-

⁶⁵ *Ibid.*, 43.

⁶⁶ *Ibid.*, 29.

⁶⁷ Мајендорф, Ј. (2006), *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, Краљево: Епархија жичка, 276.

⁶⁸ Шмеман, А., „Идеја примата у православној еклесиологији“, 40.

⁶⁹ Јевтић, А. (2001), „Јединство Цркве у Предању Цркве“, *Богословље*, год. 45, бр. 1–2, Београд, ПБФ, 122–123.

ниченој концепцији Цркве, која би подразумевала свођење Цркве само на чин Евхаристије. Тако би се занемарио и значај исповедања истините вере као нечега што је неодвојиво од припадности Цркви. У том контексту Епископ Атанасије Јевтић, настављајући начелну мисао Светог Јустина Ђелијског, истиче значај тог елемента – исповедања истините вере као услова припадности евхаристијској заједници.⁷⁰ Из перспективе екуменског дијалога то подразумева и развијену свест о томе да је код православних и римокатолика дошло до развоја традиција у одвојеним и културно различитим условима. На обе стране настала су многобројна учења и праксе које нису имале додирних тачака са учењима и праксом друге стране. Пример тога су и различите догме и литургијске праксе на Западу, укључујући и учење о папској непогрешивости, и на Истоку – традиција исихазма и друге, које су све створене као одговори одређеним изазовима времена и култура.⁷¹ Исток и Запад су толико дуго живели одвојено да је повратак древном саборном етосу тешко изводљив без разликовања онога што се односи и онога што се не односи на јединство Цркве. Према заједничком ставу већине православних теолога XX века, све контроверзне проблеме који деле и раздвајају православне и римокатолике када је у питању јединство Цркве можемо свести на питање папства.⁷²

Званични, актуелни дијалог православних и римокатолика у оквиру Мешовите богословске комисије од шездесет чланова (по тридесет са обе стране), формиране заједничком одлуком папе Јована Павла II и Патријарха константинопољског Димитрија I 1979. године, отпочет првом пленарном седницом 1980. године на Патмосу и Родосу, потврђује да је питање папског примата кључно питање дијалога. Наиме, теме преговарања су одређене према методу који иде „од онога што нас уједињује ка ономе што нас раздваја“.⁷³ С обзиром на то да је тема папског примата једно од кључних питања које нас раздваја, није случајно да се до њене разраде још није

⁷⁰ *Ibid.*, 123–124.

⁷¹ Зизјулас, Ј., *Православље*, 68.

⁷² Ово је заједнички став многих православних теолога XX века, исказан у њиховим радовима као што су: Зизјулас, Ј., *Православље*, 68; Булгаков, С. (2005), „Код студента Јаковљевог“, у зборнику: Ђаковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар, 135; Карташов, А. (2005), „Уједињење цркава у светлу историје“, у зборнику: Ђаковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, 75–76; Афанасјев, Н. (2003), „Una Sancta“ у: *Синудије и чланици*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 307–308.

⁷³ Матић, З. (2004), „Место и улога Православне цркве у дијалогу са другим хришћанима“, *Саборност*, год. 10, бр. 1–4, Пожаревац: Епархија браничевска, 121.

стигло. Међутим, последњи званични документ дијалога, донет у Равени 2007. године, под називом *Екклесиолошке и канонске последице светошатајинске природе Цркве; црквено заједничарење, саборности и ауторитетности*, указује да је тема ауторитета на васељенском нивоу следећа на реду. Детаљнија обрада званичних саопштења Мешовите комисије значајно би превазишла потребе наше теме, тако да ћемо употребу истих прилагодити нашој обради питања примата. Иако документи Мешовите комисије немају никакав догматски и обавезујући карактер за цркве које учествују у дијалогу, будући да је договорено да Комисија нема теолошка овлашћења и ауторитет Сабора,⁷⁴ њихов је значај у богословском смислу немерљив. О одговорности и свеобухватности богословског рада Комисије сведочи и документ из Барија (1987), на тему *Вера, свети шатајне и јединство Цркве*, на чијем почетку се у параграфу бр. 2 наглашава да је „јединство у вери претпоставка за светотајинско, посебно евхаристијско јединство“, при чему се као „први услов за истинско заједништво (општење) цркава одређује Никео–цариградски символ вере као неопходно правило тог заједништва“ (параграф бр. 21). Такође се, у параграфима бр. 25 и 26, наглашава да својеврсна различитост формулација не угрожава кинонију помесних цркава, када свака црква може препознати јединствену и аутентичну веру примљену од апостола, упркос поменутиим различитим изражавањима, будући да током векова (постојања) неподељене Цркве различитост богословских израза једне исте доктрине није угрожавала светотајинско заједничарење. Уз све то треба имати у виду да су након раскола Исток и Запад наставили да се развијају, али одвојено један од другог. У параграфу бр. 33 истиче се да је „нужно разјаснити који и какав би конкретан развој, који се десио у једном делу хришћанства, друга страна могла сматрати легитимним развојем“.⁷⁵

Враћајући се на нашу главну тему можемо поставити питање који су, дакле, оквири православног разматрања теме примата, који могу бити прихватљиви и за римокатолике, а да уједно не представљају некакву „издају“ православља. Који су основни принципи неопходни да би се, када је реч о папском примату, нашао евентуалан заједнички став? Код неких савремених православних теолога као што су Јован Зизјулас, Емануел Клапсис и Давид Перовић приметан је приступ питању примата са једне изразито богословске стране:

⁷⁴ Биговић, Р. (2010), *Православна теологија екуменизма*, Београд: Хришћански културни центар, 117.

⁷⁵ *Ibid.*, 141–142.

са наглашеним сагледавањем места и улоге примата у Цркви (па и примата римског епископа) према одређеном теолошком методу, односно на основу одређених тријадолошких и христолошко–пневматолошких принципа.⁷⁶ На основу егзегезе новозаветних места која говоре о месту и улози Светог апостола Петра у Цркви, може се закључити да се између Православне и Римокатоличке Цркве тешко може наћи заједнички језик. Исто то је могуће закључити и када је реч о месту и улози римског епископа у историји Цркве, нарочито током првог хиљадугодишта неподељене Цркве. Тешко је на основу историјских примера извести евентуалне закључке који би били општеприхватљиви. Зато и сматрамо да је неопходно сагледавање примата на основу одређених богословских претпоставки заједничких за обе стране, које су као такве наглашене у документима које је до сада објавила Мешовита комисија за богословски дијалог. Ово пре свега значи да је питање примата потребно сагледати у одређеним тријадолошким, христолошким и пневматолошким оквирима. То значи да увек, када се говори о питању примата у Цркви, треба имати у виду да је сагледавање Цркве условљено поимањем Бога као Свете Тројице, Бога као заједнице три личности. Друго, када говоримо о Цркви као Телу Христовом и заједници Духа Светога, онда треба да имамо у виду да природа Цркве директно зависи од христологије – суштински условљене пневматологијом. На крају, будући да се и сама пуноћа Цркве открива у Светој Евхаристији, онда ни структуру Цркве не можемо одредити без претходног сагледавања структуре саме Евхаристије.⁷⁷ Ово су темељне претпоставке теолошког приступа у оквиру којих је могуће афирмативно говорити о питању примата данас.

Први принцип од којег се полази јесте став да је Црква истовремено заједница једног и многих. Управо овај принцип има своје порекло у тројичном богословљу, као и у христологији која се разумева као „условљена“ пневматологијом. Уједно, он потиче и из евхаристијске природе еклисиологије.⁷⁸ Као што је из предања Цркве општепознато, у тројичном Богу постоји јединство, али не јединство које би претходило мноштву. На основу учења о Богу код кападокијских отаца никада не треба говорити најпре о једном Богу као божанској суштини, а тек онда у наставку о три личности као о односима унутар те једне суштине. Такав приступ је авгу-

⁷⁶ Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 246–247.

⁷⁷ Перовић, Д. (2003), „Еклисиологија Светог Василија Великог“, *Богословље*, год. 47, бр. 1–2, Београд: ПБФ, 180.

⁷⁸ *Ibid.*, 181.

стиновско–платонистички и средњевековно схоластички приступ Богу, који је данас и у западним римокатоличким богословским оквирима превазиђен. Тројица је од једнаког значаја у поимању Бога колико и једна суштина. Мноштво јесте конститутивно (установљујуће) у односу на Једнога као што је Један конститутиван (установљујући) чинилац мноштва.⁷⁹ Многи чине Једног једнако као што и Један чини многе. Ове ставове тријадолошког богословља усвојила је Мешовита комисија за богословски дијалог у свом саопштењу из Минхена (1982), под насловом *Тајна Цркве и Евхаристије у свештлости шајне Свеште Тројице*. У трећем делу, у параграфу бр. 2, можемо да прочитамо:

„Како је Христос један ради многих, тако су и у Цркви, његовом Телу, један и многи, универзално и локално, по неопходности симултани (истовремене, сапостојеће реалности). Још даље, будући да је један јединствени Бог *koínoia* трију личности, једна и једина Црква је тада *koínoia* многих заједница, а локална црква, опет, *koínoia* личности. Једна јединствена Црква се идентификује са *koínoi*–јом цркава. Јединство и мноштво су до те мере повезани да једно не би могло да постоји без другог“.⁸⁰

Исти приступ, да је Црква истовремено заједница једног и многих, важи и у христологији, што је евидентно на почетку цитираног параграфа. Из чињенице да је тајна Христа незамислива и необјашњива без Духа Светог јасно произилази став да је пневматологија органски повезана са христологијом. Христос је као помазаник Духа Светога истовремено Један и многи – и то не Један који постаје многи, већ Један који је несхватљив без многих као његовог Тела.⁸¹ Као што смо већ видели, Дух Свети својом делатношћу чини Христа Христом – Христос се рађа Духом Светим, васкрсава из мртвих и вазноси се такође Духом Светим. Са друге стране, исти тај Дух Свети својом делатношћу уводи у свет и историју последње дане. Последњи дани подразумевају сабирање, заједницу око Месије. На основу тога можемо извести следећи закључак: када Дух Свети чини Христа Христом (Помазаником), он увек твори и заједницу, због чега Христа идентификујемо са заједницом Цркве. Овакве богословске ставове је усвојила и Мешовита комисија за богословски

⁷⁹ Clapsis, E., „Papal Primacy“, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523>, посећено 20. 10. 2006.

⁸⁰ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 128–129.

⁸¹ Перовић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 184.

дијалог у свом саопштењу из Валама (1988), у документу под насловом *Света тајна свештенства у светојтајинској структури Цркве*. Тако у параграфима бр. 2, 3 и 4 можемо да читамо:

„Наше цркве се слажу у тврдњи да се кроз службе у Цркви пројављује служење самога Христа. У Светом Писму Новог Завета Христос се назива апостолом, пророком, служитељем, ђаконом, учитељем, свештеником, епископом. Наша заједничка традиција свагда је признавала тесну повезаност деловања Христа и Светога Духа. Такав приступ не дозвољава да се у домостроју спасења Христос посматра одвојено од Светога Духа. Реално присуство Христово у његовој Цркви такође је есхатолошке природе, јер се Духом даје залог неопходан за савршено остварење плана (промисла) Божјег о свету. У тој перспективи Црква се јавља као заједница Новог Завета, коју Христос Духом Светим сабира око себе и уграђује у своје Тело. Кроз Цркву се Христос јавља у историји, кроз Цркву извршава спасење света“.⁸²

Принцип истовремености једног и многих остварује се и у Светој Евхаристији. Свака Евхаристија служи се у име читавог света и за читав свет. У једној универзалној Цркви постоји једна јединствена Евхаристија. Она је истовремено и мноштво евхаристија. Питање да ли је настала најпре једна Евхаристија или мноштво евхаристија апсурдно је јер, по речима Јована Зизјуласа, постоји симултаност између једне и многих евхаристија, изражена кроз њихову узајамну истоветност и кроз узајамну подударност помесних цркава у Евхаристији, слично симултаности једног и многих у бићу самога Бога као Тројице у личности Христа као оног ко је Духом Светим истовремено један и многи. Ова тајанствена симултаност од суштинске је важности за нашу хришћанску веру. Минхенско саопштење у свом трећем делу, у параграфу бр. 1, наглашава ту симултаност, истовременост универзалног и помесног у евхаристијском сабрању као пуноћи Цркве Божје, Тела Христовог. Мноштво локалних синаксиса нипошто не дели Цркву, већ, напротив, на светојтајински начин пројављује њено јединство. Подобно апостолској заједници сабраној око Христа, свако евхаристијско сабрање уистину је света Црква Божја, Тело Христово.⁸³

⁸² Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 148–149.

⁸³ *Ibid.*, 128.

Традиционална тврдња римокатоличке еклесиологије изражена код Ранера и Рацингера, да је Црква пре свега универзална а секундарно локална⁸⁴ измењена је од стране православне теологије (Н. Афанасјев), која истиче да је Црква, супротно томе, пре свега локална, помесна.⁸⁵ Реагујући на ово искушење поларизације, Јован Зизјулас је заступао мишљење да сама природа Евхаристије у еклесиологији показује локалну и универзалну симултаност. Црква је зато истовремено и помесна и католичанска, и то на основу евхаристијске истоветности помесне цркве са есхатолошком Црквом Божјом.⁸⁶ То је разлог због којег је израз „католичанска црква“ у светоотачким изворима из прва три века коришћен двозначно, означавајући истовремено локалну и универзалну Цркву. На основу овог принципа, да је Црква истовремено локална и универзална, о служби епископа такође треба говорити као о уједно локалној и универзалној.⁸⁷ Епископ је хиротонисан за једну помесну цркву да би био њена глава и центар њеног јединства. Међутим, у вршењу своје службе он се увек јавља као *један* који не може деловати без *многих*, односно без заједнице на чијем челу стоји. Епископ јесте глава, али глава условљена својим телом. Његова служба подразумева аминовање – учешће и одговор заједнице. Зато је епископска служба у суштини релационог карактера. Са друге стране, ни саме заједнице нема без једне Главе, без епископа, који је као такав онај без кога се у Цркви не може ништа учинити. Ово је такође усвојено од стране Комисије за богословски дијалог у Валамском саопштењу, посебно у његовим параграфима бр. 25 и 26:

„Међу свим харизмама и службама које Дух даје, епископска служба се издваја као дар председавања и сабирања јединствене заједнице. Кулминација епископског служења је у свршавању Евхаристије, а учешће у евхаристијском сабрању представља испуњење процеса увођења у Цркву, завршетак пута сједињења свих у једно Тело Христово. Помесна црква, као носилац различитих дарова Духа, у свом центру има епископа, тако да опште-

⁸⁴ Више о овоме видети у: Franić, F. (1967), „Odnos papina primata i episkopata prema nauci Karla Rahnera“, *Crkva u svijetu*, god. 2, br. 1, Split: KBF, 4–16; Lubac, H. (1970), „Odnosi između opće Crkve i posebnih crkava“, *Crkva u svijetu*, god. 4, br. 1, Split: KBF, 5–10.

⁸⁵ Афанасјев, Н., „Црква председавајућа у љубави“, 64–72.

⁸⁶ Зизјулас, Ј. (1997), *Јединство Цркве у Евхаристији и Епископу у прва три века*, Нови Сад: Беседа, 188–194.

⁸⁷ Перовић, Д., „Еклесиологија Светог Василија Великог“, 182.

ње са њим пројављује јединство свих и изражава пуноћу Цркве. То и такво јединство помесне цркве неодвојиво је од васељенског заједничарења цркава.⁸⁸

Последњи наведени исказ као да нас упућује на следећи закључак, наиме, да посвећен за једну локалну цркву, епископ истовремено јесте и епископ универзалне Цркве. Овакав став јасно проистиче из канонског предања Цркве. Тако, у 4. канону Првог васељенског сабора, посвећење епископа захтева учешће више епископа, док се у 5. канону истиче да епископ има *право* и *обавезу* да врши своју службу саборно. Нико не може лишити епископа његовог права и дужности да буде члан помесног или васељенског сабора. То нас доводи до јасног закључка да је саборски (синодални) систем услов без којег нема саборности Цркве.⁸⁹ Црква не може постојати без институције сабора. Тенденције до којих је долазило у историји Цркве, да се саборски систем схвати као својеврсни израз демократског духа, представљају само један вид реакције против монархистичких тежњи у еклисиологији, тежњи које су биле доминантне, пре свега, на Западу. Класични примери тога биле су реакције концилијаризма, галиканизма и февронијанизма против папске доминације. Треба приметити да је слично мишљење било заступљено и у Православној Цркви, код оних теолога (Кармирис, Аливизатос и др.) који су сабор схватили као својеврсну алтернативу папском примату.

Када је у питању однос епископа и сабора треба рећи да је сваки епископ, иако са осталим епископима има право и обавезу учешћа на саборима, ипак у таквом односу са сабором да ниједан сабор нема ауторитет да се меша у унутрашња питања његове епископије. Ауторитет једног сабора ограничен је на питања која се односе на заједницу помесних цркава. Овакво ограничење власти институције сабора, односно такво разумевање сабора потиче још из раног канонског предања Цркве. Тако 5. канон Првог васељенског сабора говори о сазивању сабора у свакој области два пута годишње како би се испитивали случајеви евхаристијских изопштења. Ако би један епископ изопштио неког од својих верних, изопштено лице не би могло да се причешћује ни у једној другој помесној цркви све док сабор, чији је члан епископ кога се то питање тиче, не би донео коначну одлуку. Важно је нагласити да саборност локалне цркве не

⁸⁸ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 154–155.

⁸⁹ Перовић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 183.

може да се схвати као афирмација њене самодовољности. Са друге стране, ни могућност заједничарења са осталим црквама не може бити усмерена у правцу губљења њене саборности и пуноће путем потчињавања некој институцији која би постојала и деловала над локалном црквом. Може се закључити да синодални систем не указује на једну административно организовану и централизовану васељенску или универзалну Цркву, већ пре свега на једну *заједницу црква*.⁹⁰ У таквом поимању Цркве универзалност се поистовећује са заједницом. Зато се у савременом богословљу, у овом контексту, и говори о „еклисиологији заједнице“.

Отуда веома охрабрујуће звучи одлука Валамског саопштења, које у свом параграфу бр. 55 каже: „Само у (овој) перспективи *κοινωνία*—је локалних црква може се приступити разматрању питања првенства (примата) у Цркви и посебно првенства (примата) епископа Рима.“⁹¹ Можемо приметити да је кључни допринос оваквих еклисиолошких разматрања управо став да примату у Цркви треба приступати у контексту еклисиологије заједништва. С обзиром на то да је тема примата на васељенском нивоу једна од најзначајнијих предстојећих тема дијалога, цитирана изјава Мешовите комисије може бити чврста основа за даље разматрање питања примата. Чини се да и Равенски документ (2007. године) под називом *Еклисиолошке и канонске последице светошпатајинске природе Цркве: црквено заједничарење, саборности и ауторитета*, у параграфима бр. 9, 10 и 11 потврђује овај приступ:

„Сабори су основни начин на који се остварује заједница међу епископима (...) Саборна димензија Цркве може да се пронађе на три нивоа црквене заједнице, месном – локалном, обласном и васељенском – универзалном: на месном нивоу дијецезе поверене епископу; на обласном нивоу групе месних – локалних црква са њиховим епископима који ‘препознају првог међу собом’ (Апостолски канон 34) и на васељенском – универзалном нивоу, где они који су први (*protoi*) у различитим областима, заједно са свим епископима, сарађују у ономе што се тиче читаве Цркве. На овом нивоу такође, *protoi* треба да препознају првог међу собом (...) Свака месна – локална црква, када је у заједници са другим локалним црквама, пројава је једне и недељиве Цркве Божје.

⁹⁰ Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 244.

⁹¹ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 165–166.

Бити ‘католичански’ стога значи бити у заједници са једном Црквом свих времена и свих места.⁹²

Поред синодалног система треба нагласити и сам *примат* као услов без којег нема саборности Цркве.⁹³ Доследном применом принципа једнога и многих долазимо до закључка да је служба примата такође неопходна. Чињеница је да примат постоји унутар сваке локалне заједнице. Епископ је *primus* на локалном нивоу. Евхаристијско сабрање не може постојати без епископа као председавајућег, због чега закључујемо да је први – *primus* – конститутивни елемент помесне цркве. Са друге стране, сабрање народа као услов вршења епископске функције главе заједнице јасно показује да примат епископа – првог захтева пристанак и учешће заједнице. Мноштво не може бити једна Црква без Једнога, али Један још мање може бити *primus* без многих. У Равенском документу у параграфима бр. 20 и 21 налазимо на одјеке оваквих еклисиолошких промишљања:

„Саборност која обухвата све чланове заједнице под влашћу (тј. који су у послушању) епископа, који је први и глава локалне цркве, јесте предуслов црквеног заједништва. Сви дарови и све службе Цркве сабране су у једно под службом епископа, који служи заједништву локалне цркве.“⁹⁴

У вези са институцијом сабора посматрано на регионалном нивоу дошло је до развоја митрополитског система у Цркви. Епископ главног града једног региона био је у исто време и *primus* сабора тог региона. Њега су признавали за првог, протоса и главу свих епископа региона, али је његово првенство – примат било условљено другим епископима којима је он био *primus*. То је исказано у 34. апостолском правилу, које обавезује све епископе да признају свог протоса као главу и да ништа не чине без њега, али такође и њега самог да ништа не чини без њих. Завршетак текста овог канона упућује на Свету Тројицу, чиме указује на богословску – тријадолошку основу ове канонске одредбе. Важно је приметити да је Равенски документ у свом параграфу бр. 24 нагласио значај 34. апостолског правила за обе стране: „Један канон који је прихваћен и на Истоку

⁹² *Ibid.*, 187–188.

⁹³ Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 243.

⁹⁴ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 191.

и на Западу изражава однос између локалних цркава у региону“,⁹⁵ те се у наставку параграфа даје познати текст правила. Исти документ у параграфима бр. 26 и 27 појашњава улогу и значај помесног сабора у животу Цркве:

„Сабор у себи подразумева учешће свих епископа једне области. Води се начелом консензуса и сагласности (једномислија) које је означено светотајинским прослављањем (...) Ипак остаје чињеница да је сваки епископ у својој пастирској бризи судија и одговоран пред Богом за послове властите епархије (уп. Свети Кипријан Картагински, Посл. 55. 21); отуда је он чувар саборности у својој помесној цркви и увек мора бринути за светотајинско јединство (заједничарење) са другим црквама. Регионални синод или сабор нема никакав ауторитет над другим црквеним областима. Упркос томе, размена информација и саветовања међу представницима различитих синода је манифестација саборности (...) Сваки епископ је одговоран за целу Цркву заједно са својом сабраћом у једној и истој апостолској мисији.“⁹⁶

Ово може да нас упути на један поред регионалног у историји Цркве развијен посебан, много шири облик примата. Реч је о првенству познатом под називом *паптријаршија*. Основа ове институције пре свега је била историјска и политичка, али никада у строгом смислу речи теолошка. Наиме, поједине помесне цркве задобијале су своје првенство, достојанство и предност услед важности свог града у политичкој структури Империје, а уједно и због свог историјског значаја у сведочењу и ширењу хришћанске вере или у стварању нових цркава. Управо такви центри су у византијско доба формирали тзв. пентархију цркава Рима, Константинопоља, Александрије, Антиохије и Јерусалима. Епископи ових цркава уздизали су се над осталим епископима на тај начин што је свако од њих на својој територији постајао *primus inter pares*. Са Великим расколом дошло је до различитог развоја на Истоку и Западу. Рим је, инсистирајући на традицији универзалне власти коју је већ створио на Западу, захтевао проширење своје јурисдикције на свеопшту Цркву. Цркве на Истоку су, међутим, формирале сопствену структуру у којој је епископ Константинопоља био признат за првога између њих. Тако су православни чували поредак некадашње пентархи-

⁹⁵ *Ibid.*, 192.

⁹⁶ *Ibid.*, 193.

је. Зато цркве Истока свом примусу, епископу Константинопоља, никада нису признавале универзалну јурисдикцију, већ искључиво службу одређену канонским предањем Цркве – сходно 34. апостолском правилу.⁹⁷ Константинопољски патријархат је у суштини ствари био одговоран за канонски поредак осталих патријархата. До евентуалних интервенција долазило је само када су они то тражили, односно приликом заједничких проблема било које врсте које су захтевали брзу реакцију. Патријарх Константинопоља био је овлашћен да сазива сабор и да расправља о темама важним за све цркве, али никада без одобрења осталих патријархата.

Исти принципи били су примењивани приликом формирања нових патријархата и аутокефалних цркава, тако да се на тај начин конституисала данас постојећа структура Православне Цркве. Нешто касније дошло је до већих тешкоћа услед националистичких тенденција појединих цркава. Ипак, без обзира на то, православне цркве су признавале идеју примата за извршну увек у духу познатог 34. апостолског правила. Тај примат се повремено, као што смо већ нагласили, називао приматом части, првенством части, достојанства, уважавања, почести, угледа. Међутим, то су у значајној мери варљиви изрази. Као што смо видели, тај примат никада није био само примат части, већ је то био и примат првенства који, иако не означава јурисдикцијску власт над другим епископом, ипак подразумева стварне дужности и одговорности. Осврћући се на 34. апостолско правило, савремени православни теолог Кирил Аргенти истиче да *primus inter pares* – „први између једнаких“ није била просто почасна титула.⁹⁸ Једино он, митрополит, први епископ једне области, једног региона, могао је да сазива сабор епископа (19. канон Четвртог васељенског сабора, 5. канон Првог васељенског сабора, 37. апостолско правило). Једино је он потврђивао и избор епископа (4. канон Првог васељенског сабора).

Питање римског примата такође је потребно сагледати као питање које има пре свега теолошки, а не просто историјски карактер. Примат римског епископа могао би да се занемари уколико не би постојала теолошка оправданост и потреба за њим. Пре свега могуће је поимање примата епископа Рима у традиционалном смислу византијске пентархије. У том контексту епископ Рима био би схваћен пре свега као *primus* Запада. Папа би представљао својеврсног па-

⁹⁷ Перовић, Д., „Екклесиологија Светог Василија Великог“, 185.

⁹⁸ Аргенти, К., „Свобода поместних Церкви и единство Церкви“, <http://www.ag-nuz.info/library/books/first/page11.htm>, посећено 23. 8. 2005.

тријарха западне Цркве и као такав не би имао примат над Црквом у осталим деловима света. Овакво решење су 30–тих и 40–тих година XX века заступали православни теолози на Западу, Н. Афанасјев и А. Карташов.⁹⁹ Међутим, недостатак овог приступа је у томе што данас постоје цркве у оним деловима света који у време византијске пентархије нису били познати. Поставило би се питање коме би оне требало да припадну у контексту примата. Када се узме у обзир и присуство православних нација на самом Западу, ово решење се показује као прилично слабо.

Са друге стране, прихватање римског примата као универзалног примата који би се извршавао у читавој Цркви само на први поглед изгледа неприхватљиво. Наиме, ако у разумевању тог принципа пођемо од раније разрађених богословских принципа, ово решење не мора да буде унапред одбачено. Оно што је најважније у објашњавању позитивног вредновања овог решења јесте нагласити да је неопходно да се примат не схвата јуридикчки.¹⁰⁰ Јуридикчко схватање примата би нужно, макар и у најмањој мери, подразумевало могућност спољашњег уплитања у питања једне помесне цркве. То би само по себи непосредно угрожавало и негирало њену саборност. Тако нешто није дозвољено ниједној институцији, било да је реч о сабору или о установи папства. Помесна црква на челу са својим епископом увек треба да представља једну потпуну, саборну Цркву, која је као таква слободна у управљању својим пословима. У раној Цркви епископска власт је произилазила из самог евхаристијског сабрања. Као онај који началствује црквеним сабрањем, епископ је пројављивао власт саме Цркве. Н. Афанасјев је то објашњавао рекавши да, када би се епископ налазио ван стада, не би могао бити ничији пастир, будући да као пастир не би припадао стаду. Из тог разлога у раној Цркви није постојала власт над помесном црквом, власт која би била вршена од стране друге помесне цркве и њеног настојатеља.¹⁰¹ Имајући у виду да се пуноћа Цркве Божје у Христу пројављује увек у помесној цркви, то би се свака власт над помесном црквом могла схватити и као власт над самим Христом.

Због оваквих еклисиолошких ставова за православно предање је немогуће прихватити врховну јурисдикцијску власт папе, али је

⁹⁹ Афанасјев, Н., „Una Sancta“, 303–304; Карташов, А., „Уједињење Цркава у светлу историје“, 75–76.

¹⁰⁰ Clapsis, E., „Papal Primacy“, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523>, посећено 20. 10. 2006.

¹⁰¹ Афанасјев, Н. (2003), *Црква Духа Светија*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 494–497.

уједно неприхватљива и власт исте природе коју би остваривала институција сабора. И једна и друга власт, као јурисдикцијске, негира-ле би основно црквено устројство, саборност, пуноћу помесне цркве пројављене у Евхаристији и епископу – њеном предстојатељу. Дакле, за православно предање ни сабор не представља „власт“ у правном смислу те речи, јер не може постојати власт над Црквом, над Телом Христовим. Управо због тога сабор се одређује као сведок идентитета свих цркава као Цркве Божје у вери, животу и заједници.¹⁰² Ако је у сопственој цркви један епископ служитељ, учитељ и пастир, Божјом вољом постављени сведок и чувар саборне вере, он је то, пре свега, захваљујући слагању свих епископа, јер се кроз сабор открива да све цркве изражавају и чувају онтолошко јединство предања.¹⁰³ Отуда је током историје, нарочито у временима богословских спорова и неслагања, сабор представљао заједнички глас, заједничко сведочење јединства неколико или свих цркава. Сама истина коју сабор афирмише и исповеда чини тај сабор ауторитетом у животу Цркве. Међутим, тако схваћено првенство и ауторитет сабора не схвата се као власт над помесном црквом већ као благодатно оруђе, средство путем којег цркве Божје сведоче и пројављују своје јединство у еванђелској истини.¹⁰⁴ Значајно је нагласити да овакво првенство и ауторитет сабора не искључују првенство првог епископа (митрополита). У помесним саборима, у којима учествују сви епископи једне области, првенство првог епископа мора бити признато и поштовано управо у духу 34. апостолског правила. Важно је истаћи да васељенско првенство Римске Цркве од стране православних може бити прихваћено само на овакав начин.¹⁰⁵ Можемо приметити да и Равенски документ, када је реч о ауторитету сабора у Цркви, у параграфима бр 37–39 афирмише оваква богословска промишљања:

„Васељенскост одлука једног сабора бива препозната у процесу прихватања, дуготрајног или краткотрајног, у коме народ Божји као целина, кроз освртање, разматрање, дискутовање и молитву, признаје у овим одлукама једну апостолску веру помесних цркава (...) Саборност или синодалност зато укључује много више од сабирања епископа. Она такође укључује и њихове цркве. Први су носиоци и гласови ових других. Одлуке епископа морају

¹⁰² Clapsis, E., „Papal Primacy“, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523>, посећено 20. 10. 2006.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Петровић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 187.

бити прихваћене у животу црква, нарочито у њиховом богослужбеном животу. Сваки васељенски сабор, прихваћен за такав, у правом и пуном смислу јесте израз и служење заједништву целе Цркве. Супротно епархијском и обласном синоду, васељенски сабор није „институција“ чија се учесталост може регулисати канонима, он је пре „догађај“, *каирос* надахнут Светим Духом који води Цркву како би породило у себи институције које су му потребне и које одговарају његовој природи.¹⁰⁶

Други ватикански сабор афирмише идеју да свака помесна црква представља потпуну Цркву. Са друге стране, битно је да се примат разуме као право једне помесне цркве а не као право појединца. У контексту папског примата то значи да треба говорити о примату римске епископске катедре.¹⁰⁷ Између разумевања примата као права појединца и примата као права једне епископске столице постоји значајна разлика. Наиме, у помињаној „еклисиологији заједнице“ не постоји заједница индивидуа већ заједница црква. Епископи који су присутни на саборима то нису као индивидуе већ као предстојатељи својих цркава. Зато верни и прихватају одлуке сабора, дајући одлукама сабора на тај начин коначни ауторитет. У том контексту епископи, према православном еклисиолошком схватању, нису чланови једног Апостолског колегијума који би био изнад помесних цркава,¹⁰⁸ како је иначе таква идеја наглашена у еклисиологији Другог ватиканског сабора. Епископи су заправо интегрални део властитих помесних цркава. Ако би се говорило о примени примата римског епископа, ово би морало да се односи и на папу, који би пре свега био епископ римске катедре.

Треба истаћи да се и примат римске катедре, римског епископа, увек мора примењивати у саборском контексту. То подразумева поштовање апостолског правила бр. 34, да *primus* увек треба да делује заједно са својим епископима када су у питању предмети и теме које су заједничке свим црквама.¹⁰⁹ У сличним случајевима остали епископи су позвани да увек одлучују заједно са својим *primus*-ом. То значи да би универзални примат Римске Цркве подразумевао да епископ Рима у свим питањима везаним за Цркву у целини обавезно сарађује са осталим поглаварима аутокефалних цркава. То би омогућило да се васељенски примат римског епископа испољава и врши у заједници, не изо-

¹⁰⁶ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 195–196.

¹⁰⁷ Перовић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 187.

¹⁰⁸ Зизјулас, Ј. (2000), „Институција сабора“, *Саборност*, год. 6, бр. 1–2, Пожаревац: Епархија браничевска, 43–44.

¹⁰⁹ Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 243.

ловано и не непосредно – као примат појединца у односу на целокупну Цркву. Тако схваћено спровођење примата подразумевало би римског епископа као председавајућег поглавара свих цркава, који би објављивао оне одлуке које су свагда резултат заједничке иницијативе и редовне сарадње свих поглавара.¹¹⁰ Такве одлуке, које би биле плод међусобног консензуса поглавара, било би потребно пројавити у свим димензијама живота Цркве, обједињујући све епископе, свештенство и народ. У Равенском документу (2007) можемо да видимо да оваква богословска промишљања имају своју потврду, посебно у параграфу бр. 42:

„Саборност на универзалном нивоу, вршена на васељенским саборима, имплицира активну улогу епископа Рима као првог међу епископима главних катедри, у консензусу окупљених епископа.“¹¹¹

Овакво поимање примата поштовало би саборност помесне цркве, док би са друге стране у исто време били гарантовани и пројављени јединство и једност Цркве. Један васељенски *primus*, који би на овај начин извршавао своје првенство, не би био само користан већ и неопходан у уједињеној Цркви.¹¹²

Равенски документ потврђује те ставове, указујући у параграфу бр. 43 да су:

„Примат и саборност међусобно међузависни. Због тога се примат на различитим нивоима живота Цркве, помесном, обласном и универзалном, мора увек разматрати у контексту саборности, а саборност исто тако у контексту примата (...) док је чињеница о примату на универзалном нивоу прихваћена и од Истока и од Запада, постоје разлике у разумевању у односу на начин на који треба да буде извршен, као и у односу на њену богословску утемељеност у Светом Писму.“¹¹³

Евидентно је да разлике у односу на начин извршења примата постоје, али од суштинског значаја је да се, према параграфу бр. 44, примат увек схвата у контексту саборности, посебно на нивоу заједничке црквене историје Истока и Запада. Низ прерогатива признат је и за епископа Рима као првог међу патријарсима, али увек у контексту са-

¹¹⁰ *Ibid.*, 248.

¹¹¹ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 197.

¹¹² Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 243, 246.

¹¹³ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 197.

борности.¹¹⁴ На Другом ватиканском сабору учињен је за римокатоличку теологију историјски корак у правцу могућности поимања примата у теолошком кључу еклисиологије заједнице. Сада је неопходно ићи у правцу продубљивања тог кључа и његове примене и у званичном дијалогу на питања која нас раздвајају – нарочито на питање римског примата. Проблеми који остају пред нама јасно су дефинисани у параграфу бр. 45 Равенског документа, у коме се каже да:

„Остаје да се питање улоге епископа Рима у *communion* свих цркава изучи са већом дубином. Шта је специфична улога епископа „прве катедре“ у еклисиологији киноније и у погледу онога што смо рекли о саборности и власти у овом тексту? Како учење Првог и Другог ватиканског сабора треба схватити и живети у светлу црквене праксе првог миленијума? Ово су круцијална питања за наш дијалог и за наше наде у обнављање пуног општења (заједничарења) међу нама.“¹¹⁵

На том путу обнове општења оптимистично звуче речи кардинала Каспера:

„Колико је дугачак пут који је пред нама? Не знам. Немам илузију о невољама које још стоје пред нама. Исто тако, не бисмо смели да Божјем Духу, који управља Црквом, поставимо границе. Божји Свети Дух увек изнова приређује изненађења. Нама остаје да са стрпљењем, које је сестра наде, радимо на даљем развоју еклисиологије заједнице и да се молимо за потпуно јединство.“¹¹⁶

Са православне стране тај „развој еклисиологије заједнице“ увек подразумева једну форму примата која можда мање упућује на универзални примат као на Петрову службу римских епископа, а више на примат схваћен у светлу учења о Светој Тројици и теологије заједнице цркава. У том случају примат се, теолошки утемељен и као такав неопходан, увек тумачи у свом синодалном контексту.

¹¹⁴ *Ibid.*, 198.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Kasper, V., *Ne postoje dva Hrista*, 83–84.

Библиографија:

Извори:

Der Primat des Nachfolgers Petri im geheimnis der Kirche, Erwägungen der Kongregation für die Glaubenslehre, http://stjosef.at/dokumente/petrusamt_gk.htm, посећено 22. 2. 2011.

Dogmatska konstitucija o Crkvi, Lumen Gentium (=LG), Dokumenta Drugog vaticanskog koncila (2002), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Letter to The Bishops of the Catholic Church on some Aspects of the Church understood as Communion (=Communio Notio), Congregation for the Doctrine of the Faith, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_en.html, посећено 1. 3. 2011.

Напомена: Саопштења Мешовите комисије за дијалог Католичке и Православне Цркве: *Вера, светије тајне и јединство Цркве*, Бари 1987. г., *Еклисиолошке и канонске последице светојтајинске природе Цркве; црквено заједничарење, саборности и ауторитети*, Равена 2007. г., *Света тајна свешћенства у светојтајинској структури Цркве*, Валам 1988. г., *Тајна Цркве и Евхаристије у свешћености тајне Свете Тројице*, Минхен 1982. г., коришћена су у преводима доступним у: Биговић, Р. (2010), *Православна теологија екуменизма*, Београд: Хришћански културни центар.

Литература:

Clapsis, E., „Papal Primacy“, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523>, посећено 20. 10. 2006.

Franić, F. (1967), „Odnos papina primata i episkopata prema nauci Karla Rahnera“, *Crkva u svijetu*, god. 2, br. 1, Split: KBF.

Kasper, V. (2004), *Ne postoje dva Hrista*, Београд: Београдска надбискупја.

Kasper, W. (1987), *Theologie und Kirche*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Kasper, W. (1999), „Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes“, у зборнику: Shreer, W., Steins, G. (ed.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen, Festschrift für Bischof Dr. Joseph Homeyer*, München: Kevelaer.

Kasper, W. (2000), „Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger“, *Stimmen der Zeit*, god. 126, br. 219, Freiburg: Herder.

Kehl, M. (2003), „Der Disput der Kardinäle, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen“, *Stimmen der Zeit*, god. 128, br. 221, Freiburg: Herder.

Lubac, H. (1970), „Odnosi između opće Crkve i posebnih crkava“, *Crkva u svijetu*, god. 4, br. 1, Split: KBF.

Napiorkowski, A. (2003), *Posvećeno zajedništvo*, Subotica: Katolički institut za kulturu, povijest i duhovnost „Ivan Antunović“.

Pottmeyer, H. J. (1999), *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg–Basel–Wien: Herder.

Ratzinger, J. (1970), *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos.

Ratzinger, J. (2006), *Zajedništvo u Crkvi*, Split: Verbum.

Tanjić, Ž. (2004), „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, *Bogoslovska smotra*, god. 74, br. 3, Zagreb: KBF.

Zizioulas, I. (2005), „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, у зборнику: Casper, W. (ed.), *The Petrine Ministry, Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York: The Newman Press.

Аргенти, К., „Свобода поместних Црквей и единство Цркви“, [http://www.agnuz.info/library/books/first/page 11.htm](http://www.agnuz.info/library/books/first/page%2011.htm), посећено 23. 8. 2005.

Афанасјев, Н. (1989), „Црква председавајућа у љубави“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примај ајосџола Пејтра*, Крагујевац: Каленић.

Афанасјев, Н. (2003), „Уна Sancta“ у: *Сџудије и чланци*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Афанасјев, Н. (2003), *Црква Духа Светџога*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Биговић, Р. (2010), *Православна џеологија екуменизма*, Београд: Хришћански културни центар.

Булгаков, С. (2005), „Код студенца Јаковљевог“, у зборнику: Ђаковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар.

Зизјулас, Ј. (1997), *Јединство Цркве у Евхаристији и Ејискоју у прва џри века*, Нови Сад: Беседа.

Зизјулас, Ј. (2000), „Институција сабора“, *Саборност*, год. 6, бр. 1–2, Пожаревац: Епархија браничевска.

Зизјулас, Ј. (2003), *Православље*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.

Јевтић, А. (2001), „Јединство Цркве у Предању Цркве“, *Бојословље*, год. 45, бр.1–2, Београд: ПБФ.

Карташов, А. (2005), „Уједињење цркава у светлу историје“, у зборнику: Ђаковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар.

Мајендорф, Ј. (1998), *Православна Црква јуче и данас*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Мајендорф, Ј. (2006), *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, Краљево: Епархија жичка.

Матић, З. (2004), „Место и улога Православне Цркве у дијалогу са другим хришћанима“, *Саборносћ*, год. 10, бр. 1–4, Пожаревац: Епархија браничевска.

Мекпартлан, П. (2009), „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, *Богословље*, год. 67, бр. 1, Београд: ПБФ.

Перовић, Д. (2003), „Еклисиологија Светог Василија Великог“, *Богословље*, год. 47, бр. 1–2, Београд: ПБФ.

Шмеман, А. (1989), „Идеја примата у православној еклисиологији“, у зборнику: Вуковић, С. (ур), *Примати аџосџола Пеџира*, Крагујевац: Каленић.

Примљено: 4. 7. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

POSSIBILITIES OF UNDERSTANDING PAPAL PRIMACY TODAY

Boban Dimitrijević

St. Cyril and Methodius Seminary, Niš

Summary: *In this work we examine contemporary ecclesiological currents of the Roman–catholic theology as well as the results of the work of the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church, concerning the understanding of the Primacy in the Church. From the point of view of Orthodox, Papal Primacy is necessary in the Church, but it is understood in a way that doesn't exclude sydonality. On the contrary, for the Orthodox, primacy and synodality are not only compatible but also mutually necessary.*

Key words: *primacy, ecclesiology, pope, synodality, dialogue, unity.*