

Бобан Димитријевић

Богословија “Св. Кирила и Методија”, Призрен / Ниш

Ценитар за црквене студије, Ниш - Србија и Црна Гора

ЕКЛИСИОЛОГИЈА ПРВОГ И ДРУГОГ ВАТИКАНСКОГ САБОРА

Апстракт: У тексту указујемо на историјски развој Цркве на Западу, који је догматски-саборно изражен у еклисиологији Првог ватиканског сабора. После овог сабора долази до нових еклисиолошких крепања на Западу која свој званични и католичански израз налазе у учењу о Цркви на Другом ватиканском сабору. Еклисиологија Другог ватиканског сабора је, због својих новина, изазов не само за римокатоличке, већ и за православне богослове данас.

Кључне речи: Црква, дијалог, еклисиологија, папа, примат, неподрешивост, служење, љубав, учење, развој, динамизам.

Увод

У историји Цркве богословље се бавило различитим темама, али су оне увек имале свој егзистенцијални профил. Теологија је свагда представљала покушај да се на један - колико је то могуће потпун - начин изрази живот и искуство Цркве. Ово је исказано у речима светог апостола Јована Богослова: *Што беше од почетка, што смо чули, што смо видели очима својим, што сагледамо и руке наше опипаше, о Лозу живога: и Живо се јави, и видели смо, и сведочимо, и објављујемо вам Живога вечни, који беше у Оца и јави се нама; што смо видели и чули објављујемо вама да и ви с нама имате заједницу, а наша заједница је са Оцем и са Сином његовим Исусом Христом (1Јн 1.1-3).*

Управо су личност Исуса Христа и њен однос са Богом (Оцем) били средишње теме богословља током црквене историје, нарочито у време васељенских сабора. У историји и теологији ових сабора увиђамо доминацију христолошких и тријадолошких питања. У неку руку то је било праћено (или условљено) философским токовима тог времена, тако да је богословље представљало и одговор Цркве на изазове и питања философије.

Са деветнаестим и двадесетим веком у философији долази до великог заокрета. Човек и његова лична, појединачна егзистенција долазе у средиште философских интересовања. То је, наравно, имало свој одраз и у богословљу. Главна тема постаје реч о Цркви, као духовном простору и атмосфери у којој се Бог открива човеку, позваном на превазилажење смрти кроз вечни живот у

Христу. Основна богословска дисциплина постаје еклисиологија, са свим импликацијама које она носи по живот човека.

Поимање Цркве је најважније питање савременог богословља, како на Истоку тако и на Западу. С обзиром на карактеристике западног начина мишљења, природно је што тамо већ долази до систематског и догматског излагања учења о Цркви. То је учињено, великим делом, на Првом и Другом ватиканском сабору.

У документима и одлукама ова два васељенска сабора Римокатоличке цркве еклисиологија је обрађена темељито и опширно. У овом раду ограничићемо се на неколико питања која суштински одређују схватање Цркве данас. То су питања места и улоге римског епископа у Цркви - питање примата, проблем учења о непогрешивости и, са овим питањима у вези, однос христологије и пневматологије у контексту њиховог значаја за еклисиологију.

Богословска литература римокатолика после Другог ватиканског сабора је надахнута реформом црквеног живота и богословља, започетом на овом Сабору. Из мноштва радова везаних за ову тему, издвојићемо и нарочито користити "Коментаре докумената Другог ватиканског концила", у тринаест књига, писаних од стране преко двадесет еминентних римокатоличких теолога. Значај ових коментара је пре свега у њиховој систематичности и могућности вишеслојних и различитих тумачења, што даје једну прегледну слику, између осталог и еклисиолошких кретања на Западу у оквиру Vaticanuma 1 и Vaticanuma 2.

СХВАТАЊЕ ЦРКВЕ НА ЗАПАДУ

Учење о Цркви на Првом ватиканском сабору треба посматрати у контексту његовог историјског развоја и у односу на историјско-политичке прилике у Европи деветнаестог века.

Још од новозаветног времена схватање Цркве на западу било је условљено одређеним поимањем улоге Духа Светог у тајни Цркве. Примећујемо да је главна тема Дела Апостолских чудесно ширење Цркве, које је резултат уласка Духа Светог у историју. Дух Свети је у том контексту дарован Цркви као сила (снага) која оспособљава за ширење благе вести. Он је послан по обећању Христовом (Јн 15.26). Он је Дух Христов, који треба да саврши послање Христово и прослави га. У том случају, христологија је очигледно извор пневматологије¹. Суштина Цркве, према тако схваћеној пневматологији, садржи се у њеној мисији. Црква је народ Божји "расејан" по свету, који силом Духа Светог сведочи о тајни спасења у Христу, тајни која ће се

1 Еклисиолошке импликације два тима пневматологије, Светигора бр.78-80, Цетиње 1998, стр. 38.

у пуноћи остварити у будућности. Слика која одговара тако схваћеној Цркви јесте поклоничко хођење ка Царству².

У овом смислу Црква се открива као историјска реалност која траје од Вазнесења до Другог доласка Христовог. Христос даје Духа Светог Цркви и преко Духа Светог води народ Божји стазама историје ка будућем Царству. Христос је началник, глава Цркве, која претходи свом телу и води га. Тело га пак следи са послушношћу.

Овакво схватање има своје последице у еклисиологији. Христос је после Вазнесења физички одсутан. Он није у заједници са вернима на исти начин на који је то био до Вазнесења. На питање како је Христос присутан после Вазнесења добија се одговор - као Црква, као Тело Христово. Међутим, то доводи до одређеног "растојања" између Христа - Главе и Цркве - Тела Христовог. Припадници Тела Христовог пројављују своју верност Христу испуњавањем његових заповести. Они тиме постају носиоци Духа Светог, датог од Христа - као замена за вазнетог Христа, на земљи. Као што је Христос био носилац Духа Светог, тако и верни пројављују Христа вршећи његове заповести - чиме и они постају носиоци Духа Светог. Овакав тип пневматологије (где се Дух Свети даје као замена за вазнетог Христа а пројављује се кроз појединце, индивидуе, које творе Христове заповести, чиме и оне постају његови носиоци) створио је у еклисиологији потребу за институцијом папства. Папа је индивидуа, појединац кроз кога Дух Свети чини Христа присутним док Он не дође поново³. Папа је заменик Христов, на месту Христа, видљива глава Цркве. Римски епископ има ингеренције дате Духом Светим да буде заменик Христов, пројава Христа док Он поново не дође. Ово се заснива на обећањима самога Христа датим апостолу Петру, која су од Петра Духом Светим предата римским епископима - наследницима Петрове столице.

Овако схваћена пневматологија у еклисиологији доводи до схватања Цркве као историјске заједнице Тела Христовог у расејању, које има за циљ сведочење вере, мисију и проповед, ширење Еванђеља и саме Цркве. Христос је у том "Телу" присутан и видљиво, кроз институцију папства.

Црква је Христос кроз векове, Тело Христово које се протеже кроз историју. Дух Свети је попут душе која ступа у већ постојеће тело. Тело је саздано помоћу христолошке грађе. Дух Свети ступа у то Тело, у ту установу, Цркву, дајући јој живот. Али Он не пружа грађу Цркве, већ само "душу" - надахњује Цркву. У еклисиологији Дух свети само "помаже" у односу на Христа, који оснива и установљује Цркву⁴. Заједница са Христом остварљива је само преко Тела Христовог, а то подразумева заједницу са видљивом главом Цркве, постављеном за то Духом Светим, тј. са наследником Петрове столице,

² Исто, стр. 39.

³ Јован Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, Нови Сад 2001, стр. 122-124.

⁴ *Документи Дружџ вайшканског сабора*, Загреб 1986, стр. 129.

римским епископом. Зато је на Западу тема апостолског прејемства пресудна у одређивању црквености неке заједнице.

У том контексту истиче се значај светог Климента Римског. Управо је код њега доминантан тип пневматологије о којем је реч⁵. Код њега преовлађује следећа схема: Бог шаље Христа, Христос шаље апостоле, апостоли устоличују епископе. Ако се епископи јављају као наследници апостола, логично је да ће Петров наследник уживати посебно место. Еклисиолошки систем Кипријана Картагинског омогућио је оваквом приступу пневматологији и еклисиологији да стекну једно теоријско, систематско утемељење и пројаву у тзв. универзалној еклисиологији⁶. Свети Кипријан је први изнео мишљење да се текст *Мт. 16.13-14* (о Петровом примату) односи на универзалну Цркву, подразумевајући под тим Цркву широм света. Један је Бог, један Христос, једна Црква, један престо Петра, кога је реч Господа учинила њеним каменом темељцем. Овај Петров престо држи целокупан епископат, тако да је сваки епископ Петров наследник, али само уколико је део тог епископата. Тако је католичанска Црква подељена на помесне Цркве, епископије. Оне су делови потпуне, католичанске Цркве, раширене по целом свету. Дакле, помесне Цркве су делови, а не потпуне Цркве. Оне обухватају само део пуноће католичанске Цркве. Сваки епископ је одговоран само за део универзалне Цркве, за своју епископију. Римска епископија је Петров престо *par excellence* јер је епископ Рима директни Петров наследник. Ипак, Кипријан није учинио римског епископа главом сагласног мноштва епископа. Сам римски епископ извео је такве закључке: јединствено тело мора да буде крунисано јединственом главом која ће пројавити јединство тела, Цркве⁷. Универзална еклисиологија тако подразумева примат, посебна овлашћења и посебну улогу римског епископа у Цркви.

Ово географско одређење католичанске Цркве од светог Кипријана преузима блажени Августин. Католичанска Црква за њега је у ствари васељенска, Црква раширена по целом свету. Повезујући ову еклисиологију са сопственим поимањем тријадологије он је богословски утврдио универзалистичко учење о Цркви⁸.

Блажени Августин је утемељивач западног поимања Бога. Он је тријадологију дефинисао на основу Платонове онтологије. Овде нећемо улазити у питање *Filioque* које ту има своје богословске корене. Говорићемо само о еклисиолошким импликацијама овог учења. Августин је тајну Божјег постојања схватио у оквирима Платонове философије. Бог је Ум у којем постоје три елемента, некаква тројичност. Објашњавајући тајну Бога, он полази од једног човека и његових психолошких својстава - ума, сећања и воље. Тиме

5 Види: Н. Афанасјев, *Црква председавајућа у љубави*, у зборнику: *Примати ай. Петра*, Крагујевац 1989, стр. 51-99.

6 *Истио*, стр. 57.

7 Јован Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, стр. 115-116.

8 Види: Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, Нови Сад 2001, стр. 227-243.

тајна тројичности у Богу постаје секундарна. Сећање, памћење је основна карактеристика ума. Оно производи знање. Ум - сећање "рађа" знање. Постоји природна веза између знања и сећања, која се пројављује у љубави између њих⁹.

Овде је реч о есенцијалистичкој онтологији, у којој је суштина примарна у односу на личности. Личности су само односи у тој суштини, у том уму. Првенство суштине у односу на личности у Богу означава првенство општости, објективности у односу на мноштеност и конкретност. Очигледно је у позадини старогрчка философска проблематика једног и мноштва. Из Једног произилазе сва бића и враћају се у њега. Мноштво увек тежи Једном и увек представља деградацију Једног (како је Плотин коначно формулисао у својим Енеадама). Августиново давање предности суштини над личностима у Богу имало је управо те конотације - да је тројичност деградација Једног. У контексту еклисиологије то значи теолошко утемељење схватања католичности Цркве као њене васељенскости, распрострањености по целом свету, дакле њене општости. Црква је једна, васељенска, јер је раширена по целом свету. Папа је епископ те једне, "свесветске" Цркве, целокупне Цркве у свету. Општа, светска Црква претходи мноштву помесних Цркава које су делови те Цркве. Давање предности једној, општој цркви и служби папе над конкретним помесним Црквама и служењем епископа у њима управо је утемељивање еклисиологије на основама Августинове тријадологије и јелинске философије¹⁰.

Након оваквог формирања еклисиологије на Западу нема значајнијих новина и помака у богословљу о Цркви, који се не би у суштини сводили на универзалну еклисиологију. Знамо да је читава историја Цркве обележена великим неразумевањем и неспоразумима између Истока и Запада, јер је на Истоку доминирао један другачији тип пневматологије, што је условило и разлике у схватању Цркве¹¹. Оба ова типа пневматологије заиста сапостоје у новозаветном откривењу, тако да у почетку то није могло да буде узрок подела. Ипак, наглашавање пневматологије напред описане удаљује нас од основног идентитета Цркве као иконе и предукуса Царства Божјег. Оно носи са собом велике проблеме, нарочито у контексту историјско-политичких околности и богословско-философских погледа. Не улазећи у проблем Петровог "примата" кроз историју како је он доживљаван и схватан на Истоку и на Западу, можемо констатовати да је историја еклисиологије на западу увек била везана за историју борбе за доказивање и оправдање папског ауторитета и власти. Такође, може се истаћи да је власт и моћ папе у различитим периодима различито доживљавана, почев од папског апсолутизма у борби са световним владарима (примери Гргура Седмог и Инокентија Трећег), преко "концилијаристичких" тенденција за ограничавање папске власти, до реформације. Тридентски сабор представља покушај реформисања Цркве и

9 J. Зизјулас: *Еклисиолошке теме*, стр. 116.

10 Види : J.Зизјулас, *Еклисиолошке импликације два типа пневматологије*, стр. 38.

11 Види: Аугуст Францен, *Преглед новејше Цркве*, Загреб 1988, стр. 192-201.

одговор на искушења протестантизма. Ни то неће донети значајније новине по питању, које су поставили још концилијаристи са Јованом Жерсоном, о реформи Цркве "у глави и удовима"¹².

ЕКЛИСИОЛОГИЈА ПРВОГ ВАТИКАНСКОГ САБОРА

Може се рећи да су еклисиолошки токови на Западу добили своје возглављење на Првом ватиканском сабору. Еклисиологија овог Сабора заснована је на богословско-историјским претпоставкама које смо напред изнели.

После Француске револуције и Бечког конгреса у Европи долази до великих политичких промена и заокрета. Мада је после ропства под Наполеоном, управо на Бечком конгресу, била обновљена црквена држава Ватикан, у атмосфери рађања националне и државне свести у Европи постаје незамисливо одржање једне такве апсолутистичке монархије¹³. Њен дефинитивни крај догодио се 1870. године. За нашу тему значајна је чињеница да историјско-политичке околности 19. века доводе до пада спољашње, политичке моћи папства, али уједно и до раста његовог унутарцрквеног моралног угледа. Занимљиво је уочити да се проглашење непогрешивости и примата временски поклапа са освајањем Рима и пропашћу црквене државе.

Папа Пије Девети проглашава 1854. године учење о безгрешном зачећу Девике Марије за догму. Ово није била саборска одлука већ папина дефиниција, проглашена *ex cathedra*. То је довело до питања колико је папа овлашћен да сам, мимо сабора, одлучује о верским истинама и да их проглашава за догме. Ово ће бити и једно од главних питања разматраних на Првом ватиканском сабору. Проблем настао услед дефиниције о непогрешивости захтевао је саборско решење. Главни спор се водио не око питања има ли папа као Петров наследник у служби, према *Лк. 22.32*, посебну власт поучавања, већ да ли је та власт зависна од сабора епископа и може ли се вршити независно од њега¹⁴.

Овај проблем имао је своју историјско-политичку позадину у покрету ултрамонтанизма. У Француској се, након буржоаске револуције, развио посебан однос верности према папству. Његови највећи поборници били су Х.Ф.Р. де ла Мене и Ж. де Местр, лаик у дипломатској државној служби¹⁵. После револуционарних немира и владавине Наполеона они су сматрали да је папство једино уточиште вере, реда и морала. Само је папа способан да изађе на крај са хаотичношћу људског друштва. Само клир, независтан од државе, вођен непогрешивим папом - неоспорним господаром Цркве, има потребну снагу да

12 Види: Божо Голужа, *Повести Цркве*, Мостар 1998, стр. 457-461.

13 А. Францен, *наведено дело*, стр. 293.

14 *Истио*, стр. 293.

15 Види: Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *Коментари Другој ватиканској сабора*, књига бр. 3, Загреб 1977, стр. 24-25.

пред тиранијом политичке власти спасе духовну слободу. Оно што је суверенитет за световне владаре, то је непогрешивост за папе. То је суверенитет у Царству Божјем - у Цркви. На такав начин је Де ла Мене, жестоки монархиста, пренео своје политичко схватање суверенитета на Цркву и папство. Католички свет је брзо прихватио овакву идеју. Међутим, Мене није био теолог и његов став имао је доста богословских слабости. На те слабости указао је велики тибингенски теолог А. Мелер¹⁶. Он истиче идеју Цркве као светотајинске заједнице са Христом, који је њена Глава. Као што се глава не сме одвојити од тела, тако се ни папа, Христов намесник, не сме одвајати од мистичног тела Христовог. Папа је у сталном односу са организмом Цркве представљеном у епископима. Папа је глава и средиште епископата, али је уједно и сам епископ - попут сваког другог епископа. Примат и припадност сабору су међусобно условљени. Цео проблем био је: одредити тај однос. Ултрамонтанизам је подразумевао екстремно решење, које је све више прихватано и ширено у католичком свету Француске.

Немачки теолози су са бригом и немиром посматрали развој и даље ширење ултрамонтанизма у Француској. На њиховом челу био је Игнац фон Делингер, црквени историчар поштован у читавом католичком свету. Он је на основу црквене историје доказивао да је папска непогрешивост нешто непознато предању Цркве, те да пример папе Хонорија Првог у време монотелитске кризе сведочи да су и папе биле у заблуди¹⁷. Делингер је ишао и даље од тога, оспоравајући папи било какву непогрешиву власт поучавања, његов примат и црквени ауторитет. Тако су пре сабора постојала два екстремна правца по питању непогрешивости. За нас је посебно интересантан А. Мелер, будући да ће теолози оријентисани према његовој концепцији бити састављачи конституције о Цркви на Првом ватиканском сабору¹⁸. Преко Пасаље, професора на папском свеучилишту Грегоријана у Риму, Мелерове идеје - инспирисане списима отаца и великих схоластика, духом романтизма уопште, а посебно духом католичког романтизма - доспеле су до његових ученика Францелина и Шредера. Они су заједно са Перонеом били састављачи поменуте саборске конституције. Схема конституције садржала је и поглавље о Мистичном Телу Цркве. Наслови поглавља, који говоре о садржају конституције, очигледно (осим првог поглавља) упућују на видљиве елементе Цркве. То су:

1. Црква је мистично Тело Христово;
2. Права хришћанска вера може се вршити у Цркви и од Цркве, коју је Христос установио;

16 А. Францен, *наведено дело*, стр. 294.

17 Види: Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *наведено дело*, стр. 25.

18 *Исјо*, стр. 25.

3. Црква је право, савршено, духовно и врхунаравно друштво;
4. Црква је видљиво друштво;
5. Јединство видљиве Цркве;
6. Нужност Цркве за спасење;
7. Немогућност спасења изван Цркве;
8. Трајност Цркве;
9. Непогрешивост Цркве;
10. Власт Цркве;
11. Првенство Римског Епископа;
12. Временити посед Свете Столице;
13. Слагање Цркве с грађанским друштвом по науци Католичке цркве;
14. Посебна права Цркве у односу према грађанском друштву¹⁹.

Конституција је започињала идејом о мистичком телу Цркве, за коју су теолози нашли инспирацију у делима Томе Аквинског²⁰. Већини отаца Првог ватиканског сабора то је деловало исувише метафорично и апстрактно. Како год то данас чудно изгледало, у оно време била је доминантна тзв. тридентска "слика" Цркве, описана у познатој Беларминовој формулацији с краја 16. века. Црква је, према тој дефиницији, сабор људи уједињених у исповедању исте хришћанске вере и у примању истих тајни, под вођством законитих пастира, посебно једног Христовог намесника, римског епископа. Видљивост Цркве се у овој дефиницији, из апологетских разлога - поводом сукоба са протестантизмом - до те мере потенцира, да се каже да је Црква исто тако видљива као што је видљива и француска краљевина или венецијанска република²¹. Управо такав приступ доминирао је код већине католичких теолога, нарочито у покрету ултрамонтаниста, све до појаве Мелера, Сејлера, Драја, познатих теолога 19. века, који ће значајно променити еклисиолошку свест на Западу. Чињеница је да њихове идеје нису доживеле праву саборску расправу на Првом ватиканском сабору. Да су оне биле усвојене, то би другачије одредило ток самог Сабора, те и његову еклисиологију. Треба истаћи да је еклисиологија Другог ватиканског сабора своју инспирацију нашла у еклисиолошким токовима после Првог ватиканског сабора, с краја 19. и почетка 20. века, који су били усмерени идејама о Цркви управо ових теолога.

Пад папске државе и друге историјско-политичке околности, те доминација ултрамонтанизма са традиционалистичким - тридентским представама о Цркви, довели су до тога да је на самом сабору, из читаве конституције о Цркви, дошло до обраде само оних поглавља која су говорила о примату и непогрешивости. Та два поглавља издвојена су у посебну конституцију која је била проглашена заједно са догматском конституцијом о

¹⁹ *Исцїо*, стр. 22-23.

²⁰ *Исцїо*, стр. 24.

²¹ *Исцїо*, стр. 25.

вери ("Божји Син")²². У сваком случају, целокупна конституција, изузев првог поглавља, била је обојена ултрамонтанистичким и тридентским представама које Цркву представљају на апологетски начин, уз пренаглашавање улоге јерархије, посебно папства. Отуд многи теолози сматрају да је проглашење нове конституције о Цркви изостало Божјим промислом. То је, наиме, омогућило следећем, Другом ватиканском сабору, да проблем примата и непогрешивости сагледа у другачијем светлу²³.

Због екстремизма у ставовима по питању папске непогрешивости проблем је најпре скинут са дневног реда Сабора. Тада су ултрамонтанисти, који су на Сабору имали већину, на предлог надбискупа Дешампа издејствовали да се ово питање врати на дневни ред²⁴. Не само да је враћено, већ је то питање постало и најважнија тема Сабора.

Тако је на четвртој саборској седници прихваћена конституција *Pastor aeternus*, која је садржала учење о примату и папској непогрешивости. Конституција каже:

1. Као наследник Петров, намесник Христов и врховна глава Цркве, папа врши потпуну редовну и непосредну епископску власт над свом Црквом и над појединим епископијама. Та власт се односи на ствари вере и морала, на дисциплину и црквено вођење. Тиме се, међутим, не уклања редовна, непосредно од Духа Светога установљена, месна епископска јурисдикција, коју сваки поједини епископ има у својој епископији. Она је само уклопљена у целину универзалне Цркве и њој подвргнута; због тога је сваки поједини епископ дужан папи истинску послушност, не само у стварима вере и морала већ и у начину живота и управљања Црквом.
2. Ако папа као службено лице (*ex cathedra*) донесе за сву Цркву неку коначну одлуку о вери или моралу, онда је та одлука по себи (*ex sese*) непогрешива и непроменљива, а да за то није потребна још и сагласност Цркве²⁵.

С обзиром на историјски пресек који смо раније дали, јасно је да оно што можемо назвати учењем о Цркви на Првом ватиканском сабору (без обзира на немогућност да се до детаља разматра и прогласи конституција о Цркви) представља природни завршетак еклесиолошких токова на Западу. Овакве идеје о примату дефинисане су још на Лионском и Флорентинском сабору²⁶. У самој конституцији приметно је поимање Цркве у склопу тзв.

²² *Исџо*, str. 26.

²³ А. Францен, *наведено дело*, стр. 295.

²⁴ *Исџо*, стр. 296.

²⁵ Види: Радомир Поповић, *Појмовник црквене историје*, Београд 2000, стр. 182 и 188.

²⁶ Види: А. Францен, *наведено дело*, стр. 296.

универзалне еклисиологије, где је место римског епископа теолошки оправдано и посебно важно. Римски епископ је епископ читаве, универзалне Цркве и има власт над свим појединачним епископима. Можемо констатовати да Први ватикански сабор, углавном под утицајем историјско-политичких околности, истиче папски апсолутизам, док теме о самој тајни Цркве и њеном одређењу, о положају епископата у Цркви као целини, те односу примата и епископата, нису довољно обрађене.

Сабор је прекинут изненада, такође силом историјско-политичког тренутка. То је довело до незадовољства код мноштва теолога, који ће после Првог ватиканског сабора наставити са тзв. рестаурацијским тенденцијама. То ће створити нову богословску атмосферу у читавом католичком свету и за свој крајњи резултат има велика достигнућа, изражена у еклисиологији Другог ватиканског сабора. Мања група теолога у Немачкој одвојила се после Сабора од католичке Цркве и формирала тзв. старокатоличку цркву, што је још једна од негативних последица одлука овог Сабора²⁷. За нас је важнија чињеница то што је после Првог ватиканског сабора дошло до утврђивања у расколу и подели, нарочито између православних и римокатолика, јер су одлуке овог сабора истицале управо оно што и јесте узрок подела - папски примат.

Одређење папске непогрешивости, у блиској вези са приматом који управо дефинише службу папе као епископа целе, универзалне Цркве, стављено је у контекст непогрешивости Цркве. Међутим, тај контекст уочљив је само у конституцији о Цркви. У самој конституцији *Pastor aeternus* папска непогрешивост може да се схвати као независна од Цркве, што представља проблем и што је у супротности са даљим еклисиолошким токовима на Западу²⁸.

Чињеница да свака месна епископска јурисдикција (коју епископ има у својој епископији) потиче од Духа Светог је место које је афирмативно из перспективе даљег развоја учења о Цркви на Западу. Ово место ће бити веома значајно да се у будућности прецизније и детаљније одреди однос епископа и папе. Без тога, Први ватикански сабор био би само победа строгих ултрамонтаниста. Овако, могућности су остале отворене, нарочито када се узму у обзир токови у свету који су водили у правцу једног ширег екуменског дијалога.

РАЗВОЈ КАТОЛИЧКЕ ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ ПОСЛЕ ПРВОГ ВАТИКАНСКОГ САБОРА

После Првог ватиканског сабора католичка еклисиологија се развија у два правца, оба присутна на самом Сабору. Већина теолога и даље је истицала врховну власт папе као стожер одбране од рационалистичких и модернистичких заблуда. Други су истицали идеју о Цркви као мистичком Телу Христовом и

27 Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *наведено дело*, стр. 25-26. и 419-420.

28 *Исјо*, стр. 26.

мисао о Цркви као видљивој и невидљивој стварности²⁹. Први светски рат доноси велике промене у животима људи и као гранична егзистенцијална ситуација води ка развоју заједништва и истицању заједнице као суштинског обележја Цркве. Тих година Р. Гвардини говори да је један религиозни догађај од несагледивог значаја постао стварност: Црква се буди у душама људи³⁰.

Тако после Првог светског рата "одбрамбене" теме о Цркви постају другоразредне, а у средиште интересовања долази унутрашња, невидљива стварност Цркве. Ово је условљено и развојем библијских наука, које истичу идеју о Цркви као храму Божјем, Божјем народу који живи у савезу са Богом, итд. Такође, почетком 20. века јавља се литургијски покрет са обновом студија литургије. Он доводи до истицања хришћанског живота као заједнице око Чаше Господње, чиме се отклања опасност индивидуалистичког поимања вере. Као темељ хришћанског живота поставља се конкретна литургијска заједница. Доминиканац Шени је између два светска рата писао да су данашњу науку о Цркви оживеле једноставне душе младих жосиста (младих Француза у "Католичкој акцији" - покрету који је заговарао, између осталог, повратак светотајинском животу Цркве)³¹.

Ове идеје биле су пројављене и на плану теологије, када је појам "мистично Тело Христово" преплавио католичку мисао после Првог светског рата. Познатији теолози тог времена су К. Адам и Ф. Гривец³². Овакав развој пројављен је и на плану мисије, која је из набујалих унутрашњих снага у Цркви добила нов подстицај. Суштина ових догађања у Цркви је развој једног духовног замаха, кретања које долази из унутрашњости саме Цркве, а није диктирано одозго, од власти, институције папства. Тај покрет открива унутрашње лице Цркве и чини Цркву присутном у свету. Она се почиње обраћати људима на другачији начин, откривајући свој благодатни живот, а не више у одбрамбено-апологетским категоријама.

Прва половина 20. века обележена је и развојем екуменског дијалога, што је многе католичке теологе инспирисало да у одвојеним црквама траже заједничке елементе. Тиме је мистични елемент опет добио предност у односу на аспект видљивости Цркве.

Ова теолошка кретања присутна су и у папским енцикликама (попут енциклике "О мистичком Телу" папе Пија Дванаестог, 1943. године)³³. Истиче се да је Црква тело у стварном, не само у пренесеном смислу. Мистичка структура Цркве поклапа се са њеном видљивом хијерархијском структуром. Овде је интересантно уочити подударање харизматског, духовног са институционалним у Цркви. Још у 19. веку Хомјаков је, као реакцију на

²⁹ *Исџо*, str. 26.

³⁰ *Исџо*, стр. 27.

³¹ *Исџо*, стр. 27.

³² *Исџо*, стр. 28.

³³ J. Зизјулас, *Православље*, Београд 2003, стр. 41.

католички приступ (имамо у виду напред објашњавану, "тридентску" слику о Цркви), истакао идеју да је Црква заједница Духа Светог³⁴. Његове идеје носиле су опасност поимања духовности, заједнице са Богом, као нечега што је остварљиво мимо црквене институције, јерархије, организације. То је разумљиво с обзиром на многе нецрквене елементе у организацији Цркве и на Истоку и на Западу, али опасност је лежала у потпуном одбацивању потребе за видљивом Црквом, за црквеном јерархијом. Хомјаков је дао подстицај католичким теолозима за развој управо тог мистичког елемента живота у Цркви, при чему је и на Истоку и на Западу дошло до његовог стављања у оквиру црквене организације³⁵. Истакнута је и идеја да се харизматско пројављује у институционалном. Зато Г. Флоровски потенцира христолошки моменат у еклисиологији, а то је присутно у исто време и на западу, у поменутој енциклици Пија Дванаестог, као и у делима римокатоличких теолога А. де Лубака ("Католицизам") и Е. Мерша (о појму "Мистичног Тела")³⁶.

Овакви ставови поново отварају проблем односа христологије и пневматологије на еклисиолошком плану. Поједини православни богослови (Лоски, Нисиотис, Бобрински)³⁷ сматрали су да је код Флоровског и западних теолога христологија пренаглашена у еклисиологији и да то пренаглашавање од Духа Светог ствара личност Божју, која је за живот Цркве од секундарног значаја. Истицање христологије у еклисиологији означава истицање Цркве као Тела Христовог, које је основано у историји и креће се кроз историју, тако да историјско наслеђе, историјске привилегије јерархије, доказивање историјског наслеђа светог Петра, постају нешто што примарно и суштински одређује идентитет Цркве. То је важно јер Црква јесте заједница која историјски траје у времену, али није и довољно јер је Црква нешто више од историјске заједнице - она је икона Царства небеског. То, међутим, захтева другачије усклађивање христологије и пневматологије у еклисиологији...

Управо такво стање и таква интересовања у теологији карактерисали су време уочи Другог ватиканског сабора. С обзиром на то, логично је било да тема о Цркви буде једна од најзначајнијих на предстојећем сабору.

ЕКЛИСИОЛОГИЈА ДРУГОГ ВАТИКАНСКОГ САБОРА

Други ватикански сабор сазвао је папа Јован Двадесет трећи, који се на месту папе налазио од 1958. до 1963. године. Његов понтификат обележен је као прекретница у Римокатоличкој цркви. Овај папа прекинуо је са старим

34 Пример за то је папа Пије 12, види: А. Францен, *наведено дело*, стр. 312-328.

35 Ј.Зизјулас, *Православље*, стр. 35.

36 Ј.Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, стр. 125.

37 А. Францен, *наведено дело*, стр. 325-326.

традицијама у Цркви и дао нову слику папства, отворивши се за дијалог са одвојеним Црквама³⁸.

Док је за време његовог претходника Пија Дванаестог црквена управа била концентрисана у римској курији, сада долази до преокрета у којем се Петрова служба и примат сагледавају у сабору епископа. Тиме долази до враћања колегијалног (саборног) начела у Цркви и децентрализације власти³⁹.

Овде нећемо говорити о свим новинама насталим за време понтификата Јована Двадесет трећег. Његов циљ био је посавремењење (*aggiornamento*) читаве Цркве према горућим потребама данашњице⁴⁰. Говорио је о заједничком тражењу јединства, свестан да се црквено јединство не може постићи позивањем на покајнички повратак заблуделих.

Резултат Другог ватиканског сабора састоји се од шеснаест декрета, без иједне догме (иако је било четири конституције). Очигледан је реформско-пасторални карактер Сабора. Сам сабор имао је четири заседања (од 1962. до 1965. године), при чему је Павле Шести наследио Јована Двадесет трећег након првог заседања, после његове смрти. Павле је наставио правац деловања свог претходника. Оно најважније у том првом заседању јесте победа смера који се залагао за литургијске реформе. Будући да су на пољима која ће бити обрађивана на Сабору у почетку радиле приправне комисије предложене од стране курије, очекивало се да ће исте оне преузети доминацију и на самом Сабору. То би значило да ће у саборским комисијама преовладати конзервативни дух старих комисија. Сабор је, међутим, изабрао нове комисије, са теолозима из читавог света. Папа је на тај начин показао свој лични реформски приступ. Да би смирио курију, он је у сваку од девет комисија поставио по једног члана из круга италијанских куријалних службеника⁴¹.

На другом заседању схема о Цркви стављена је у први план. Дошло је до оштрог сукоба прогресивних теолога - чија су настојања описана у претходном одељку, са конзервативцима - традиционалистима јуридикског посттридентског погледа на Цркву. Дискутовани су проблеми односа примата и колегијалности - саборности, као и учешће епископског колегија (сабора) са папом у врховној црквеној власти - управи. Ове теме захтевале су даљу обраду на трећем заседању, где је дошло до заостравања дискусије о трећем поглављу будуће Конституције о Цркви (*Lumen Gentium*). Реч је била о положају епископског колегија (сабора) и хијерархијском уређењу Цркве. Захваљујући прихватању схеме о источним Црквама дошло је до изгласавања Конституције о Цркви и Декрета о екуменизму. За нашу тему најважнији документи Сабора управо су Конституција о Цркви (нарочито треће поглавље - хијерархијско уређење

38 *Исцхо*, стр. 325-326.

39 *Исцхо*, стр. 325-326.

40 *Исцхо*, стр. 330.

41 *Документи Другог ватиканског сабора*, Загреб 1986.

Цркве и посебно епископат), Декрет о екуменизму (посебно треће поглавље - о источним Црквама), као и Декрет о источним католичким Црквама. Такође је значајан и Декрет о пастирској служби епископа (одељци о односу епископа и опште Цркве, те епископа и посебних Цркава)⁴².

Сама схема о Цркви прерађивана је у више наврата, пре свега зато што у почетку није отклоњен јуридикчки приступ Цркви, који је производио клерикализам. Ради се о схеми папа - епископ - свештенство, који стоје на челу и добијеном влашћу поучавају, посвећују, управљају, док се хришћански народ - лаици налазе у пасивном положају као они који "примају" и имају другоразредно место у Цркви. Жеља Јована Двадесет трећег и Павла Шестог била је управо превазилажење тог клерикализма⁴³.

Закључци и одлуке Конституције о Цркви и Декрета о апостолату лаика говоре да клирик не може да делује "јерократски" на основу права која су му припала рукоположењем. Он своју службу треба да посматра увек одношајно - релационо са другим службама, управо са лаичком⁴⁴. Ово је био велики напредак у односу на традиционално посттридентско богословље о Цркви. Управо тај одночајни карактер служби у Цркви, какав је истакнут на сабору, довешће до проматрања папског примата у светлу саборности - колегијалности.

Прерада трећег поглавља у схеми о Цркви (о сабору епископа и власти у Цркви) донела је највише проблема. Њихову суштину јасно је у дискусијама изразио епископ Франић: "Колегијалност епископа као врховна власт над целом Црквом и изван сабора, иако се не може вршити независно од светог оца, не слаже се са учењем Првог ватиканског сабора о пуноћи врховне папске власти, нити је наведени докази из Светог Писма и Предања доказују. Такво учење не ограничава само папску власт него и власт појединих епископа у епископијама. Са друге стране нема потешкоћа са учењем по коме епископ хиротонијом добија пасивну, не активну способност да прими власт од папе. Ту способност папа може на различите начине влашћу актуализирати. Тако је врховна власт стварно увек у папи, а у епископском сабору само је у могућности. Но, боље је да се Сабор не изјашњава ни за једно ни за друго мишљење"⁴⁵.

Овде је јасно истакнут највећи проблем Конституције о Цркви и уопште читаве еклисиологије Другог ватиканског сабора. То је однос епископа, епископског сабора и папског примата. Предлог да се не улази у детаље тог односа био је с једне стране добар - јер задржава разне могућности тумачења, али могао се протумачити и као конзервативан... У свом коначном облику Конституција о Цркви садржала је осам поглавља, која обрађују четири теме:

42 Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *наведено дело*, стр. 36-37.

43 Види: *Документи Другог ватиканског сабора*, стр. 107, 139, 421.

44 Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *наведено дело*, стр. 68.

45 *Исто*, стр. 72-73.

тајну Цркве, њену органску структуру, њену важну мисију и њен есхатолошки значај са пресветом Богородицом⁴⁶.

Конституција је настала као заједничко дело отаца и стручњака. Она представља синтезу развоја учења о Цркви у последња два века. У њој има много новина у односу на Први ватикански сабор. Она не представља некакву енциклопедију или целокупну науку о Цркви, тако да је теолозима после Другог ватиканског сабора омогућен позитиван приступ дискусији њених тема. Ту се показало да највећи проблем лежи у начину схватања папског примата. Конституција се позива на библијске изворе, откривајући тако Цркву у тројичном, христоцентричном и духовском погледу. Примаран је историјски приступ Цркви, мада се говори и о њеним есхатолошким назнакама. Конституција говори о Очевој одлуци да спасе човека, која је утемељена предањем - делом Сина, а остварује се силаском Духа Светога у заједницу која се зове Црква⁴⁷. Она иде кроз историју у сусрет свом Заручнику, спремајући се за свадбу - Царство Божје. Овакав приступ Цркви наглашава христолошки, историјски моменат. Христос је темељ, грађа Цркве која је његово Тело. Дух Свети се јавља као онај који оживљује, одухотворава Цркву, чини јој доступним плодове, благодатне дарове спасења које је извршио Христос. Уочљиво је да се Дух Свети "накалемљује" на готову Цркву као некакав Украситељ, душа Цркве, док је Црква већ формирана, изграђена на Христу, у Христу, по тзв. христолошком кључу⁴⁸. У том случају Дух Свети није конститутивни елемент Цркве са Христом, не учествује у "градњи" саме Цркве. То је разумљиво ако имамо у виду тип пневматологије доминантан на Западу, где је Дух Свети сила, благодат дата Цркви од Христа, да би она могла да се креће кроз историју идући ка њему, Христу - Царству Божјем. Конституција о Цркви у својој форми и појединостима пројављује управо овај тип пневматологије на еклисиолошком плану.

Конституцији недостаје наглашавање једне другачије пневматологије, такође засноване на новозаветном откривењу и предању отаца, која је пак била доминантна на Истоку. Према том "другом типу пневматологије" Свети Дух није везан само за мисију и ширење Цркве, већ и за њену есхатолошку природу⁴⁹. Док се у првом типу пневматологије Свети Дух даје од васкрслог Христа, овде Дух Свети "води" ка васкрсењу Христовом. Христос се Духом Светим рађа у времену, Духа Светог он прима на крштењу, Духом Светим и васкрсава. Овде је пневматологија извор христологије, а христологија условљена пневматологијом. Дух Свети ослобађа Христа свих последица које је примио рађајући се као један од нас. Последња и највећа последица тог рађања

46 Види: *Документи Другог ватиканског сабора*, стр. 95 и 105.

47 Ј. Зизјулас: *Еклисиолошке теме*, стр. 136.

48 Ј. Зизјулас: *Еклисиолошке импликације два типа пневматологије*, стр. 38-39.

49 О Христу као Ко лективној личности види: Ј. Зизјулас, *Истина и Заједница*, Нови Сад 1993, стр. 80-85.

је смрт: Христос васкрсава Духом Светим. Дух Свети својим деловањем уноси бесмртност, вечност у пропадљивост и време, носећи увек са собом реалност Царства Божјег. То има за последицу долазак Царства Божјег где год и кад год се појави Христос. Христос је онај који је Помазаник, носилац Духа Светог, доносилац Царства Божјег за нас. Сабрање верних око Христа увек је и присуство Царства Божјег у историји.

Тако Дух Свети остварује Христа у историји као догађај - као заједницу. Када се каже Христос, мисли се на догађај сабрања верних око Христа - у Христу, а Духом Светим. Будући да се остварује Духом Светим у Христу, то сабрање представља присуство реалности Царства Божјег сада и овде. Стога места Мт. 25.40 и Д.Ап. 9.5 треба тумачити у контексту нераздвојивости главе-Христа и тела - верних. Глава Христос подразумева догађај заједничарења, не збир индивидуа око Христа. То је заједница личности које се препознају у Христу као удови његовог тела, као синови Божји по благодати, као сам Христос. Дух Свети у историји остварује управо то - заједницу која подразумева присуство Христа, присуство Царства Божјег. У том случају не постоји одвојеност у смислу тела као заједнице која следује Христу - глави, већ заједница - тело окружује, подразумева Христа - главу.

Отуда нема потребе за папом као намесником Христа, јер је Христос као "Догађај" (заједница) већ присутан. О папи се може говорити само у оквиру епископске службе, неопходне у овом типу пневматологије. Идеја Христа окруженог светима, вернима, идентична је библијској слици есхатона - Царства Божјег. Дакле, Дух Свети остварује Христа у историји као догађај - догађај присуства Царства Божјег и то увек подразумева Христа окруженог вернима, Христа као колективну личност⁵⁰. Христос је незамислив без те заједнице верних, штавише, у свету је присутан увек са том заједницом, као та заједница - Црква. О томе сликовито сведочи место у *Д.Ап. 9.5*. Ово схватање се у животу Цркве кроз историју пројављивало у Евхаристији. Евхаристија је сабирање на једно место због једне радње. Она је била сабирање око епископа (који је, по изразу светог Игнатија Богоносца, "на месту Христа" - *Магн. 6.2*) и представљала је увек есхатолошки чин, присуство Царства Божјег сада и овде. То се може видети и у *1Кор. 5-6* и у *Дидахи 9-10*. Баш зато што је подразумевала заједничарење са Христом, Евхаристија је у *Јн. 16* сама добила смисао учествовања у вечном животу Божјем. Из ових разлога Евхаристија је на Истоку постала основа црквене структуре. Зато се на Истоку развија евхаристијска еклисиологија, по којој је Евхаристија та која чини Цркву Црквом, а не обрнуто, како би се подразумевало у универзалној еклисиологији.

Ово учење о Цркви изложено је у учењу светог Игнатија. Црква је заједница окупљања последњих времена, која преко Евхаристије шири присуство Христа у свету. Христос рођен у телу, страдао, васкрсао, вазнети и

50 Ј. Зизјулас, *Айосѿолски конѿинуиѿеѿ Цркве и айосѿолско ѿрејемсѿиво у ѿрвих 5 векова*, текст коришћен са интернет презентације www.verujem.com.

онај који долази други пут и установљава Царство Божје као реалност сада и овде, на Евхаристији је већ дошао. У том смислу јасно је зашто по светом Игнатију епископ није просто наследник апостола у линеарно-историјском смислу, већ је слика Бога или Христа, окружен презвитерима као апостолима⁵¹. Последице оваквог схватања веома су значајне. Дух Свети пре свега сазива, сабира народ око епископа, а не даје само "силу" расејаном народу Божјем за мисију у свету. Историјско прејемство (сукцесија) условљена је догађајем евхаристијске заједнице, а не простим преношењем овлашћења и благодати дате јерархији у историји. Историјско прејемство подразумева преношење евхаристијског искуства као есхатолошког Царства Божјег. Оно, дакле, није само веза са историјом - апостолима, Петром и Христом у историји, већ је то пре свега веза, повезивање са реалношћу Царства Божјег, са Христом који ће поново доћи, са будућим догађајем⁵². Прејемство је повезивање са вечним, есхатолошким, будућим Царством Божјим. То не уклања значај и потребу "ланца" историјског прејемства, али поставља тежиште не на историјског већ на есхатолошког Христа. Срж апостолске сукцесије је у томе што она преноси искуство заједнице са есхатолошким Христом кроз историју. То се сликовито потврђује и у Откривењу Јовановом.

Ову еклисиологију осликава и распети Христос у иконографији Истока, где се он приказује у светлости као цар, без истицања детаља страдања.

Други ватикански сабор покушава да нагласи есхатолошки моменат, али то ипак не мења основни план еклисиологије која остаје и даље претежно историјска. То је последица чињенице да је у одређењу учења о Цркви и даље примаран онај први тип пневматологије.

Иако је учење о Духу Светом добило доста простора на Другом ватиканском сабору, оно не излази из оквира западног богословског наслеђа. Чак и када се наводе места код светог Игнатија Богоносца, она се користе у контексту универзалне еклисиологије и богословља Климента Римског⁵³. Из његових дела истиче се пре свега историјска веза епископа са апостолима, док је идеја о епископу као икони Христа за њих секундарна. Ипак, ова идеја није сасвим одсутна из Конституције. Управо на та мала врата, преко учења светог Игнатија о епископу као икони Христа, уводи се у Конституцији идеја о евхаристијском сабрању на челу са епископом као слика потпуне Цркве⁵⁴. Помесна Црква је као сабрање око епископа - потпуна, једна, света, саборна Црква⁵⁵. Признање пуноће еклисијалности помесне Цркве је историјска

51 Исто, стр. 9.

52 Документи Другог ватиканског сабора, видети ендоте на стр. 195-196.

53 Исто, стр. 124.

54 Исто, стр. 135, 265.

55 Димитрије Димитријевић, *Осврт на Конституцију о Цркви*, у: *Коментари Другог ватиканског сабора*, 4. књига, приредили: Рудолф Брајчић и Рудолф Копрек, Загреб 1981, стр. 988.

прекретница и новина Другог ватиканског сабора. Општа, универзална Црква у својој пуноћи постоји у свакој помесној, партикуларној, појединачној Цркви. Она није, као на Првом ватиканском сабору, део универзалне, опште Цркве, већ се ова у потпуности пројављује у евхаристијској заједници на чијем је челу епископ.

На тај начин дошло је до сапостојања две еклисиологије на Сабору. Као што смо видели, није дошло до суштинских промена у погледу односа пневматологије и христологије које условљавају схватање Цркве формирано на западу. Универзална еклисиологија, која подразумева пресудну потребу и значај папске институције, и даље остаје присутна. Са друге стране, признање пуноће помесним Црквама на Сабору уводи други тип еклисиологије, који подразумева сагледавање Петрове службе и примата у апсолутно новом, другачијем светлу.

Под претпоставкама универзалне еклисиологије Петров примат је неопходно сагледати као питање јурисдикције, што се на Другом ватиканском сабору подразумева. Коментаришући документ генералног секретаријата Концила објављен под насловом *Nota explicativa praevia*⁵⁶, Ј. Рацингер истиче да папа може деловати и без сабора, али не и обрнуто. Дакле, папа има власт и без сабора и мимо њега. Са друге стране, имајући у виду признање пуноће помесних Цркава на Другом ватиканском сабору, могуће је Петров примат и службу папе сагледавати и у оквиру евхаристијске еклисиологије. У том оквиру сваки епископ је икона Христа и као такав не може бити јурисдикцијски подређен, зависан од других епископа. У том случају, епископски ауторитет у својству примаса (нарочито папе на сабору) не долази у сукоб са равноправношћу свих Цркава - свих епископа⁵⁷. У томе се може наћи образац за приступ овом проблему. Потребан је један - " председавајући у љубави", као што је потребан и један на евхаристијском сабрању. Али тај један између епископа који је први и даље је епископ. Ако би он имао вишу власт, то би негирало саму евхаристијску структуру Цркве⁵⁸, до чега је на Западу и дошло.

Црква је догађај који се стално и изнова остварује на Евхаристији. О Христу као догађају и Цркви као догађају било је речи и на Другом ватиканском сабору⁵⁹. То, међутим, није променило постојећу еклисиологију, већ је увело нову, поред постојеће, а са тиме и важан динамизам, могућност новог приступа. Тај нови приступ допуштао би сагледавање Петровог примата као служења у љубави, као службе јединства, председавања у љубави, а не као јурисдикцијске власти.

56 Димитрије Димитријевић, *наведено дело*, стр. 983.

57 Види: Н.Афанасјев, *Студије и чланци*, Вршац 2003, стр. 104-145.

58 Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *наведено дело*, стр. 105-106.

59 Види: Н. Афанасјев, *Студије и чланци*, стр. 305.

Н. Афанасјев говорио је да би Рим кроз љубав задобио више него што сада поседује на основу права⁶⁰. Данас је охрабрујућа вест то што је папа Јован Павле Други у својој енциклици *Ut unum sint* 1995. године позвао на тражење таквих облика вршења примата по којима ће бити могуће остварење служења у љубави, што ће моћи да признају и једни и други⁶¹. Подстицајне су и речи кардинала Ј. Рацингера, који каже да између свих историјских периода развоја Цркве посебно место припада раној Цркви. У односу на њу средњи век са развијеном идејом примата возглављеном у одлукама Првог ватиканског сабора не може да има предност, с обзиром на "суздржану" форму примата каква је по речима овог кардинала постојала у раној Цркви⁶². Тај рани период мора остати оријентација за право схватање примата. Ако у том контексту сагледамо службу римског епископа - наследника светог Петра као службу "јачања браће у вери", остаје отворено још питање како то остварити. Андреј Напиорковски, професор еклисиологије на Папској теолошкој академији у Кракову, истиче да је римски епископ уживао поштовање као "први међу једнакима", али никад у смислу да би се овај примат части заменио приматом јурисдикције у односу на патријаршије истока - православне Цркве⁶³.

Однос сабора и примата папе у Конституцији о Цркви обрађен је у трећем поглављу, под насловом "Хијерархијско уређење Цркве и епископат"⁶⁴. Најинтересантнији је део под тачком 22 (други одељак), чији део текста овде наводимо: "Колегиј или сабор епископа нема власти осим ако се схвата заједно са Римским епископом, Петровим наследником, као Главом, док оворе остаје потпуна власт примата над свима, било пастирима, било верницима. Јер Римски епископ по својој служби као намесник Христов и пастир целе Цркве има потпуну, врховну и општу власт, коју може увек слободно вршити. Сабор пак епископа, који је у учитељству и пастирској управи наследио сабор апостола, у којем такође апостолски сабор непрекидно траје, такође је субјект врховне и потпуне власти над целом Црквом, заједно са својом Главом Римским Епископом, а никада без те Главе, и та се власт може вршити само уз пристанак Римског Епископа"...⁶⁵

Сабор епископа са својом главом има врховну власт у Цркви, тиме што наслеђује сабор дванаесторице. Будући да епископ хиротонијом постаје наследник светих апостола, његова власт има свој извор у његовом посвећењу за ту епископску службу. Епископ хиротонијом постаје члан епископског сабора и удеоничар врховне власти дате од Христа. Овакви су, углавном,

60 Андреј Напиорковски, *Посвећено заједништво*, Суботица 2003, стр. 129.

61 *Исјо*, стр. 125.

62 *Исјо*, стр. 124.

63 *Документи Другог ватиканског сабора*, стр. 119.

64 *Исјо*, стр. 125.

65 Види: Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *наведено дело*, стр. 388-395.

коментари овог места Конституције⁶⁶. До заплета долази када се постави питање о броју носилаца врховне власти у Цркви. Да ли је то и папа као апсолутни монарх сам по себи и бискупски колегиј - сабор епископа са папом као главом? Или је то само епископски сабор са папом као главом?

Сабор не даје изричите одговоре на ово питање. Судећи по коментарима, важно је уочити да овде нису у питању два у потпуности различита субјекта (папа и сабор), већ два делимично различита субјекта⁶⁷. Суштина проблема је у дилеми да ли сабор представља други начин вршења примата или папа увек делује тако да примат не значи ништа друго до бити главом колегија - сабора. Коментатори, као што је Рудолф Брајчић, ближи су овом другом решењу⁶⁸. Ако се папа не односи према епископату као апсолутни монарх већ као глава сабора, према коме ће се, и да ли ће се према икоме односити као апсолутни монарх? Да ли према вернима? Али и он је епископ, и по епископској хиротонији и он је постао члан сабора. Као члан сабора он учествује у светим службама на онтолошки начин (нпр. избор за папу не поништава у њему епископски чин). Стога ће и код њега - папе, свако вршење тих служби бити деловање једног уда у сабору, једног епископа. Тиме што је то папа, мења се једино положај који он има у сабору, а то је положај главе, монархијског начела сабора. Отуда је у Цркви само један носилац врховне власти: сабор епископа са папом као својом главом⁶⁹.

Овоме се може приговорити да папа нема прави примат уколико све мора да чини само као глава сабора. Овде је важно разликовати епископски сабор од обичних сабора у људском друштву. У обичним скуповима начело деловања је већина гласова. У сабору епископа папа је начело јединства и деловања. Он омогућује усаглашавање различитих воља у једно и тако чини могућим њихов заједнички наступ. У том начелу садржана је моћ сабора. Сабор делује правоваљано тек када се то начело актуализује, макар неки од чланова и не били за акцију. Отуда је лична одлука папе начело деловања свих удова. У овом случају нема страха за папски примат и слободу папског деловања. Долази до тога да све опет зависи од главе. Чему онда сабор, када један може о свему одлучивати? Сабор постоји како би спољашња структура Цркве, њена управа, одговарала унутрашњој, светотајинској структури њеног тела. Као што је једна глава - Христос једно са свим апостолима, возглављеним и сабраним у њему, тако у спољашњој структури папа - намесник Христов и глава сабора, сажима све епископе у једно тело, будући начело њиховог јединства и деловања. Епископи делују као удови целине, а папа делује не усамљено већ као начело заједничког деловања епископа, у заједници са епископима⁷⁰.

⁶⁶ *Исџо*, стр. 388-395.

⁶⁷ *Исџо*, стр. 388-395.

⁶⁸ *Исџо*, стр. 388-395.

⁶⁹ *Исџо*, стр. 388-395.

⁷⁰ Више о томе видети у Н. Афанасјев, *Студије и чланци* и Ј. Зизјулас, *Екклесиолошке*

Остаје недоречено питање о природи началства папе у сабору. Да ли његова лична одлука увек мора и може да буде израз јединственог деловања, јединства уопште? Овде је проблем то што се, с једне стране, признаје власт епископа и пуноћа црквености епископије, али се она, с друге стране, ставља у контекст универзалне еклисиологије, која нужно захтева и подразумева власт папе. Мада се власт папе ставља у оквир сабора, она ипак упућује на папу као носиоца власти која је изнад сабора. Теолошки, то се оправдава сликом унутрашње структуре Цркве која се возглављује у Христу, што историјски подразумева возглављење у папи. Овде се налази срж проблема. Ваља истаћи епископа као икону Христа, оног у коме се црквена заједница возглављује као у Христу. То је на овом сабору и признато. Међутим, када се то признање стави у оквир универзалне еклисиологије, опет се долази до подређености сабора папи и опет се та подређеност оправдава унутрашњом структуром Цркве.

Са аспекта евхаристијске еклисиологије, која говори о епископији као једној, светој, саборној и апостолској Цркви, не може бити никакве власти изнад епископа. Зато православни говоре о сабору не као о некаквом органу власти у Цркви, већ као о институцији која пројављује црквено јединство. За овакву функцију сабора итекако је потребан први, управо из литургијско-богословских разлога, услед природе саме Цркве. Први, председавајући, примас међу епископима, тиме што је први није већи од осталих епископа. Њихове Цркве равноправне су са његовом⁷¹. Његово првенство није првенство власти, већ првенство ауторитета, сведочења вере и љубави, првенство служења. У противном, било би негирано основно, евхаристијско устројство Цркве, по којем је сваки епископ (па и епископ најмање епархије) - икона Христова. Стога су горе наведене рећи из коментара на Конституцију о Цркви прихватљиве само уколико се место папе схвати као првенство ауторитета, сведочења вере, служења и љубави.

Управо због могућих проблема овакве врсте у тумачењу, заједничка је оцена свих коментатора да одлуке сабора јесу афирмативне - у смислу различитих тумачења односа власти папе и сабора, која ће време донети. К. Ранер (који је говорио да се суштина Цркве пројављује у васељенској Цркви, која постоји у виду појединачних Цркава) по овом питању заузео је став да једна Црква, да би постојала, свакако треба да има помесне Цркве - јер не може постојати без њих. И поред тога, једна светска Црква у логичком смислу претходи помесним Црквама⁷². Та логичка превасходност у еклисиологији била је попримила конкретан облик на Првом ватиканском сабору, проглашавањем непогрешивости папе и начелом да сви епископи треба да се саглашавају са папом. Овакав приступ очигледан је и у малопређашњим коментарима, у којима папска власт, како год стављена у оквир сабора, није постављена на прави

йеме.

71 J. Зизјулас, *Еклисиолошке йеме*, стр. 118.

72 *Документи Другог ватиканског сабора*, стр. 131.

начин. Овде је истакнуто начело превасходности једног и суштине у односу на мноштво и појединачно. Еклисиологија заснована на овој превасходности озваничена је на Првом, а уобличена на Другом ватиканском сабору. Каква је разлика направљена у односу на Први ватикански сабор када је у питању превасходност васељенске Цркве? Ако римокатоличка теологија прихвата да помесне Цркве нису накнадне у односу на васељенску, онда се мора прихватити да ни папа не претходи епископима, већ да је и он један од епископа, те да управо као такав доприноси јединству Цркве. Такође би се морало прихватити и то да помесне Цркве, изражене кроз помесне епископије, подједнако као и папа доприносе јединству Цркве.

Дилема настаје по питању нове еклисиологије коју уводи Други ватикански сабор и коју сада треба ускладити са еклисиологијом Првог ватиканског сабора. Основна потешкоћа је у томе што та нова еклисиологија, под утицајем православних богослова, даје католичност и признаје пуноћу помесној Цркви. До тада се Римокатоличка црква поистовећивала са католичанском, односно васељенском Црквом. Сада долази до сукоба између католичности помесне Цркве и католичности васељенске Цркве. Овде, дакле, опет увиђамо проблем превасходности једнога у односу на мноштво. Различити ставови по питањима еклисиологије Другог ватиканског сабора и проблема једног и мноштва виде се и у коментарима католичких теолога. Они се свode на два могућа исхода. Или ће католички теолози почети са прихватањем католичности помесне Цркве, а тиме и са давањем нове улоге папи (јер су последице те католичности првенствено везане за схватање првенства папе), или ће се вратити Првом ватиканском сабору са наглашеном влашћу папе над помесним епископима. Ова дилема данас је веома изражена у римокатоличкој теологији и Римокатоличкој цркви уопште.

Као што је власт папе на Другом ватиканском сабору стављена у оквир колегијалности, тако је и непогрешивост папе у питањима вере и морала стављена у контекст непогрешивости Цркве⁷³. Тиме је уклоњена могућност схватања папске непогрешивости "по себи", мимо Цркве. Ово је изведено управо по кључу који смо представили у горе наведеном коментару, где је истакнуто да је папа начело јединства и деловања сабора, те да се у том смислу и говори о папској непогрешивости⁷⁴. Павле Шести је после прихватања Конституције о Цркви исту допунио проглашавањем учења о Богородици. Према католичким теолозима, он је то учинио као врховни учитељ, да би се тако указало на папски примат, али у својству учешћа у бискупском колегију⁷⁵.

У тесној вези са Конституцијом о Цркви стоје и Декрет о екуменизму и Декрет о источним Црквама. Учење о Цркви на Другом ватиканском сабору

73 Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *наведено дело*, стр. 419.

74 Димитрије Димитријевић, *наведено дело*, стр. 969-970.

75 Ратко Перић, Мицхал Лацко, *Коментарији докумената Другог ватиканског сабора*, књига бр. 5, приредили Рудолф Брајчић и Рудолф Копрек, Загреб 1987, стр. 41.

појашњено је управо овим документима⁷⁶. Карактеристичан је нов приступ Православним Црквама. Уместо традиционалног унионистичког обраћања приметно је уважавање и поштовање, уз истицање историјског прејемства и светотајинског живота као основних обележја црквености православних источних Цркава. Истиче се католичност помесних православних Цркава и као једини недостатак наводи се одсуство њихове везе са Петровом столицом⁷⁷. Неки православни теолози то тумаче негативно, гледајући у томе потцењивање источних Цркава. У Декрету Римокатоличка црква говори о себи као о месту где у пуноћи егзистира једна, света, саборна и апостолска Црква, док је у осталим (где спада и православна) деловање Духа Светога присутно у мањој или већој мери⁷⁸. Ипак, чињеница је да су православне Цркве ту издвојене од осталих и да је истакнута њихова пуноћа - ако се не узима у обзир одсуство везе са Петровом столицом - што је добра основа за даљи развој екуменских односа. Чињеница међусобног скидања анатема између Рима и Цариграда на крају сабора, као и увођење међусобног ословљавања "сестринским" Црквама, говоре у прилог екуменском дијалогу.

У Декрету о источним Црквама указује се на источне католичке Цркве, дакле унијате, као на пример и узор будућег јединства. Нисиотис је као православни теолог посматрач на Сабору тим поводом бурно реаговао⁷⁹. Многи католички теолози такође су схватили да то није најпогоднији образац за будуће разговоре са источним православним црквама, без обзира што је Други ватикански сабор источним католичким Црквама дао доста простора, уважавајући њихове обреде и посебности у литургијско-богослужбеном животу. Проблем је јасан: источни католици се у својим земљама углавном сматрају издајницима вере и народа. Као такви они не могу бити спона између римокатолика и православних, иако они сами своју улогу виде у томе. Због става православних према њима, они ће у будућности више бити препрека на путу ка јединству него што ће представљати помоћ у изналажењу решења.

Као и у Конституцији о Цркви, и у овом Декрету остаје отворено питање схватања места и улоге римског епископа као главе видљивог јединства помесних Цркава. Нема коначног одговора на то питање, али Декрет подстиче на афирмативна размишљања у том правцу.

На крају, као илустрација еклисиолошких разлика и напретка на Другом ватиканском сабору нека послуже речи свечане завршне формуле Декрета о екуменизму. "Све ово, у целости и у појединостима, што је у овом Декрету одређено, прихватиће оци светог Сабора. И Ми - апостолском влашћу од Христа нам преданом - све то, заједно са часним оцима, у Духу Светом

⁷⁶ Исто, стр. 57-58., 109., 127. и *Документи Другог ватиканског сабора*, стр. 225-228.

⁷⁷ Димитрије Димитријевић, *наведено дело*, стр. 976-990.

⁷⁸ Ратко Перић, Мицхал Лацко, *наведено дело*, стр. 281, 335-338.

⁷⁹ Исто, стр. 168.

одобравамо..."⁸⁰ У проглашењу Конституције о Цркви на Првом ватиканском сабору формула је гласила: "Пио, епископ, слуга слугу Божјих, одобрењем светог сабора..."⁸¹ У формули Другог ватиканског сабора уочљива је колегијална форма управе, што је изражено обраћањем у првом лицу множине. То одговара већој саборској свести унутар епископског сабора на челу са папом као видљивом главом. Томе одговара и чињеница да је на Другом ватиканском сабору сабор епископа проглашен за "субјект врховне и потпуне власти над целом Црквом, заједно са својом главом римским епископом и никад без ње".

Недостатак у овом смислу приметан је у документу генералног секретаријата Концила *Nota explicative praevia*, који говори о извржавању највише, пуне власти папе над целом Црквом: "Римски папа код руковођења, унапређивања и одобравања колективних активности за добро целе Цркве поступа на основу свог расуђивања"⁸². Дакле, папа сам за себе има највишу власт над Црквом.

На крају, можемо рећи да се, и поред очигледног сапостојања двеју еклесиологија на Другом ватиканском сабору, ипак не могу пренебрегнути велика достигнућа овог сабора. Највеће достигнуће је признање помесне Цркве, на чијем је челу епископ, за једну, свету, саборну и апостолску Цркву - дакле признање помесне Цркве за католичанску. Други допринос је у постављању папског примата у оквир епископског сабора, као и тумачење папске непогрешивости у контексту непогрешивости цркве.

Ова достигнућа отварају поље даљег богословског дијалога и дају различите могућности тумачења. Речи Андреја Напиорковског, познатог католичког теолога и управника Катедре за еклесиологију на теолошком оделу Папинске теолошке академије у Кракову, изречене као коментар на еклесиологију Другог ватиканског сабора, служе као прави подстицај за трагање за будућим јединством, које је и циљ свих богословских промишљања о овим темама:

"Јединство хришћана, уз сву разноликост уложених напора и духовних дарова што сачињавају стварност Цркве, може настати само по деловању Духа Светог. То не смео никада заборавити. Штавише, на то морамо стално мислити при просуђивању прилика целог подељеног хришћанства, како се не би догодило искривљење екуменског деловања. 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 актуалног папу већ на самог Христа. Јер, једино је прослављени Господ Пастир своје Цркве. Нажалост, постоји у нама свест која тражи тзв. повратак других хришћана видљивој и јурисдикцијској вези с римским епископом. Када би у нашем теолошком

⁸⁰ Исто, стр. 168.

⁸¹ Димитрије Димитријевић, *наведено дело*, стр. 980.

⁸² А.Напиорковски, *наведено дело*, стр. 141.

мишљењу било више пнеуматолошких елемената, тада бисмо имали другачију визију екуменског јединства. Можда је баш потребно да се хришћанско јединство изрази у мноштву хришћанских Цркава и заједница како би се могло открити и пројавити богатство хришћанског откривења. Зашто упорно тврдимо да се једна Христова Црква треба пројавити у бројчано једној јурисдикцијској и институционалној величини? Зар у једној обитељи не може бити више сестара и браће, толико међу собом различитих? Будући да нас богатство јудеохришћанског откривења тако надилази, зар оно онда не захтева не само плурализам интерпретације 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".

ЗАКЉУЧАК

Поимање Цркве на Западу је кроз историју било обележено универзалистичком еклисиологијом. Она је била доминантна услед развоја специфичних историјско-политичких околности које су обележиле односе у Цркви, нарочито на релацији Рим - Цариград. Богословско - философске претпоставке које су исказане, између осталих, у делима св. Кипријана и бл. Августина су дале неопходну теолошку основу овом схватању Цркве.

Универзалистичко поимање Цркве је добило своје догматско-саборско утемељење на Првом ватиканском сабору. Овај сабор је одржан у посебним историјско-политичким околностима и дефинитивно је потврдио историјске еклисиолошке токове на Западу. Он је представљао верификацију универзалистичке еклисиологије. Међутим, у исто време долази до развоја нове еклисиолошке свести (Мелер, Драј, Сејлер) која ће инспирисати следеће генерације римокатоличких теолога. Екуменска кретања с краја 19. и у 20. веку омогућиће плодну сарадњу православних и католичких теолога (Флоровски, Афанасјев, Х. де Лубак, Е. Мерш, Лоски, Конгар, Зизјулас...) што ће имати свог одјека и на Другом ватиканском сабору.

Други ватикански сабор је плод реформисаног католичког богословља насталог у историјско-богословским оквирима показаним у раду и представља увод у једно ново схватање Цркве на Западу. С једне стране Други ватикански сабор задржава универзалистичку еклисиологију, а са друге уводи "нову" - евхаристијску еклисиологију. У њој се помесној Цркви признаје пуноћа црквености. То је била апсолутна новина у римокатоличкој еклисиолошкој свести. Дошло је до отварања нових могућности у схватању Цркве на Западу. Други ватикански сабор није давао готова решења, већ је подстакао богослове да сагледавају еклисиолошку проблематику на нов и афирмативан начин. У светлости ових достигнућа могуће је и папски примат, најболније питање везано за јединство Цркава, сагледати на начин прихватљив за све стране. То подразумева схватање папе у светлости ауторитета љубави и сведочења вере. Речи Н. Афанасјева, који каже да би папа много више постигао на Истоку

ауторитетом љубави него ли јурисдикцијским претензијама, као да су нашле одговор у напред цитираном ставу А. Напиорковског.

У Цркви очекујемо долазак једног и јединственог Царства Божијег. У евхаристији нам је то Царство даровано већ сада и овде, а са њим нам је даровано и јединство (Цркве). Богословље мора да буде сведочење јединства, које нам је већ даровано, али и које очекује своју пуноћу у будућности. Отуда екуменистичко настројење мора да суштински карактерише богословску мисао данас.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Документа Другог ватиканског сабора*, Кршћанска садашњост, Загреб 1986.
2. Рудолф Брајчић, Мато Зовкић, *Коментари Другог ватиканског сабора*, књига бр. 3, Философско-теолошки институт, Загреб 1977.
3. Рудолф Брајчић, Иван Копић, Никола Рошчић, Антон Стрле, Димитрије Димитријевић, *Коментари Другог ватиканског сабора*, књига 4, Философско-теолошки институт, Загреб 1981.
4. Ратко Перић, Мицхал Лацко, *Коментари Другог ватиканског сабора*, књига 5, Философско-теолошки институт, Загреб 1987.
5. А. Францен, *Преглед повести Цркве*, Кршћанска садашњост, Загреб 1988.
6. Божо Голужа, *Повест Цркве*, ТИМ, Мостар 1998.
7. Андријеј Напиорковски, *Посвећено заједништво*, Католички институт за културу, повест и духовност, Иван Антуновић, Суботица 2003.
8. М. Ј. Конгар, *Источни раскол*, Надбискупско богословско семениште, Загреб, без године издања.
9. Јован Зизјулас, *Екклесиолошке импликације два типа пневматологије*, Светигора бр. 78-80, Митрополија Цетињска, Цетиње 1998.
10. Јован Зизјулас, *Екклесиолошке теме*, Беседа, Нови Сад 2001.
11. Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, Беседа, Нови Сад 2001.
12. Ј. Зизјулас, *Православље*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд 2003.
13. Ј. Зизјулас, *Истина и заједница*, Беседа 1-4/93, богословски часопис Епархије бачке, Нови Сад 1993.
14. Н. Афанасјев, *Црква председавајућа у љубави*, у зборнику: *Примат апостола Петра*, Каленић, Крагујевац 1989.
15. Н. Афанасјев, *Студије и чланци*, Епархијски управни одбор Епархије банатске, Вршац 2003.
16. Р. Поповић, *Појмовник црквене историје*, издање писца, Београд 2000.
17. Ј. Зизјулас, *Апостолски континуитет Цркве и апостолско прејемство у првих пет векова*, текст коришћен са интернет сајта www.verujem.com.
18. Саборност, Часопис Епархије браничевске, бр. 1-4/2003, део "Округли сто" на стр. 137-143.

ПОМОЋНА ЛИТЕРАТУРА:

1. Х. Денцингер, П. Хинерман, *Збирка сажетака вјеровања, дефиниција и изјава о вјери и ђудоређу*, Каритативни фонд УПТ, Ђаково 2002.
2. А. Штрукељ, *Ти си Петер скала*, Дружина, Љубљана 1996.
3. А. Штрукељ, *Шивање растргане хаљине*, Дружина, Љубљана 1997.

4. В. Каспер, *Не постоје два Христа*, Београдска надбискупија, Београд 2004.
5. Упућујемо на сајт католичке информативне службе: www.agnuz.info, на коме можете на руском језику наћи мноштво текстова из ове и других области богословља, како римокатоличких, тако и православних богослова.

Boban Dimitrijevic

ECCLESIOLOGY OF VATICAN I AND II

In this paper we elaborate the historical development of the western Church, expressed in the ecclesiology of the First Vatican council. After this council has commenced the new ecclesiological movement in the West, which its official and catholic expressions find in the Second Vatican council. Due to the novelties it brought, the ecclesiology of the II Vatican is a challenge not only for Roman-catholic, but also for Orthodox theologians.

