

Архимандрит Плакида Десеј

ПРАВОСЛАВНИ ПОГЛЕД НА ХРИШЋАНСКО ЈЕДИНСТВО

1. СВЕТООТАЧКО СХВАТАЊЕ ЈЕДИНСТВА

Када је 1948. г., на Скупштини у Амстердаму, основан Светски савет цркава, протојереј Георгије Флоровски је следећим речима означио позицију православног богослова међу његовим колегама који исповедају другачију веру: „Православни богослов може и треба да представља не толико савремени „Исток“, колико ону најстарију васеленскост . . . Само по себи се подразумева да је старина важна по ономе што је у њој било целовито, свеобухватно, а не због своје старине. У икономији екуменизма Православље представља осветоотачки моменат”.¹ Наравно, ову целовитост и синтезу схватања својствену односу првих хришћанских поколења према тајни Цркве треба примењивати на нове потребе и у новим ситуацијама, али је ван сваке сумње да Црква нашег времена може да нађе путеве живе верности Предању само ако се на њему заснива и ако се стара да ништа у њему не изневери.

У перспективи древне Цркве тајна спасења представљена је углавном као дело сједињења. У тексту, написаном у духу и под утицајем светог Василија Великог, читамо: „Сва икономија (домострој) Спаситеља састоји се у томе да се људска природа сједини у самој себи са Њиме, и да престане њена погибелна раздјељеност, а да се успостави првобитно јединство”.² Ово дело спасења, једном и заувек остварено смрћу и васкрсењем Господа, у времену и простору, остаје својином сваке људске личности кроз Евхаристију. Пошто се сваки хришћанин, који је умро за грех и васкрсао са Христом у нови живот крштењем, на тајанствен начин поистовећује са прослављеним Телом Христовим, дејством Светог Духа који га испуњава док се причешћује евхаристијским Телом, може се закључити да кроз то учешће сви хришћани постају „сателесници” Христу³ Додирујући човека, „ужарени угаљ” Божјег

1. Г. Флоровски, „Поглед на Амстердамски конгрес”, у часопису *Иреникон* 22 (1949), стр. 10—11 (на француском).

2. Псевдо-Василије, *Монашки устав*, 18, ПГ 31, 1385А.

3. „сателесник” — онај ко с неким другим има (или чини) једно тело. Овај израз је узет из посланице Ефесцима 3,6 и често га понављају свети оци, почев од светог Атанасија. Учење грчких отаца о Цркви — Телу Христовом одговара учењу Апостола Павла, како га интерпретира и савремена егзегетика: реално, лич-

Тела сажиже његову индивидуалну ограниченост и на парадоксалан начин му даје пуноту личног живота управо кроз одрицање од величања сопствене индивидуалности, у општењу са браћом по обрасцу Свете Тројице.

Ову евхаристијску основу еклисиологије веома је лепо изложио свети Кирил Александријски (†444. г.) у свом **Тумачењу на Јованово Еванђеље**: „Да бисмо ми, иако смо по души и телу сви различити, стремили јединству са Богом и међу собом, и да бисмо живели заједно, јединородни Син је применио средство које је у сагласности са Оцем открио својом премудрошћу. Заиста, тајанственим причешћивањем, осветивши све верујуће у себи самом у једно Тело, Његово сопствено, Он их је учинио сателесним себи и једне другима. Ко може да одвоји или одсече од овог телесног сједињења оне који су са Христом тако везани да кроз то јединствено свето Тело постају са њим једно? Јер ако се сви ми причешћујемо једним Хлебом, онда ми чинимо једно Тело. Јер Христос се не може разделити. Због тога се Црква и назива Телом Христовим, а ми удима, по мисли Апостола Павла (уп. 1. Кор. 12, 27). Сам јединити и неделиви Дух сједињава душе свих без обзира на одликовање сваког појединца, и чини да постају једно биће у себи самом... Због тога Павле и говори: „Подносећи један другог с љубављу, старајте се да чувате јединство Духа свезом мира. Једно тело, један Дух... један Бог и Отац свију, који је над свима, кроза све и у свима нама” (Еф. 4, 2—6).⁴

Црква је у тој перспективи пре свега месна локална Црква, тј. група хришћана која се на једном месту окупља око свог епископа ради обављања Евхаристије. Таква месна Црква није само некакав део васеленске Цркве; она има сву пуноту целе Цркве и поистовећује се са васеленском Црквом; а васеленска Црква у свој својој пуноти присуствује у сваком датом месту, у мери у којој помесна Црква својом вером пребива у потпуности верна ономе што су јој предали Апостоли.⁵

После овога јасно је зашто појмови као „интеркомунион” („међу-причешћивање”) или „евхаристијско гостопримство” нису били познати древној Цркви која у њима није могла да види никакав смисао. Она је знала или за општење, или за забрану општења. У очима хришћана тог времена, ако би члан помесне Цркве учествовао у евхаристији друге

но прослављено Тело Христово је „центар и полазишна тачка јединства хришћанског света. Мистичко јединство нас све идентификује са тим Телом, и тако сви можемо бити једно” (Л. Серфо, Теологија Цркве по светом Павлу (на француском), Париз, 1965, стр. 236. уп. стр. 287. са примедбом 4).

4. Свети Кирил Александријски, **Тумачење Јована** 11, 11, ПГ74, 560А — 561Б.

5. Овакво схватање Цркве је изразио о. Н. Афанасјев По његовом мишљењу свака помесна Црква која обавља Евхаристију и која је самим тим истоветна са васеленском Црквом, може бити у сакраменталном општењу са другим помесним црквама, чак и ако међу њима постоје догматска размимоилажења. Уп. Н. Афанасјев, **Једина света (Уна санкта)** у часопису **Иреникон** 36 (1963), стр. 473. Ово, како видимо, не одговара историјским чињеницама, и други православни богослови су већ исправили ставове Афанасјева, прецизирајући да је помесна Црква истинита Црква Божја, и може да улази у општење са другим Црквама само ако оне исповедају веру која у потпуности одговара њеној вери. Уп. митрополит Максим Сардијски, **Васељенска патријаршија у православној Цркви**, Париз 1975, стр. 27—51, (на француском).

помесне Цркве, када би се нашао на путу, он је самим тим сведочио да ту Цркву признаје истоветном са својом, и са васеленском Црквом.

Наравно, разлике у мишљењима, обичајима и традицијама су могле да постоје међу Црквама, али у оним тачкама где општа сагласност није била прописана, и које су се сматрале другостепеним; ове разлике нису имале никаквог значаја и само су „потврђивале сагласност у вери“, по речима светог Иринеја Лионског.⁶ Никакав озбиљан недостатак није могао објективно да угрози Цркву која је у целини била верна апостолском Предању.

Управо имајући на уму такво једно питање, које је он лично сматрао важним, али не таквим да би се тицало саме вере (признавања или непризнавања јеретичког крштења) свети Кипријан Картагенски (†258) говорио је: „Нећемо никоме судити и удаљавати га од причешћа због разлике у мњењима“.⁷

Наравно, кроз историју Цркве су увек постојале и групе које су у својој искључивости прекидале општење са другим Црквама због другостепених питања. Али, како показује историчар Сократ (†око 440) поводом новацијанског раскола, такви људи су обично одмах почињали да се деле и међу собом, образујући све нове и нове групе, показујући тиме да је код њих групни интерес јачи од љубави према црквеном јединству.⁸

Видимо како је било важно да се при појави различитих мишљења међу Црквама тачно одреди природа тих разлика. Ако се радило о питањима од мањег значаја или о предањима, макар и различитим, али изворним, у таквим случајевима се општење чувало или обнављало, и ниједна од страна није могла да тражи од друге да се приклони њеном мишљењу под претњом прекида општења. А ако се радило о питањима која су се тицала саме суштине вере и апостолског Предања, све док су постојале несугласице, прекид општења је било најболније али и најнеопходније решење не само истине ради, него и ради истинске љубави према Богу и ближњему. У очима отаца садржај вере је био недељив: није се могло говорити о „основним“, киригматичким питањима“, и питањима од мањег значаја: „Као и на царском новцу, ако се калуп ма и најмање промени, сав новац постаје лажан; тако и онај који дозвољава да му се вера макар у најмањем делу унакази, обезвређује је у целости, и неминовно иде низбрдо. Где су сада они који су нас оптуживали за склоност ка свађи због наших спорова са јеретицима? Где су они који нису признавали никакву разлику међу њима и нама, и сматрали да се све своди на питање личне сујете? Нека чују Павла који објављује да се Еванђеље квари сваком новотаријом, чак и најмањом“ (уп. Гал. 1, 5).⁹

Сагласно том становишту, које је остало становиште Православне Цркве, васеленска Црква се састоји од свих помесних Цркава које се налазе у општењу једна са другом. Она је, говоре нам Оци, једини Ковчег спасења који је Бог дао људима као могућност да избегну осуду:

6. Свети Иринеј Лионски, код Евсевија Кесаријског у *Црквеној историји* V, 24, 13, Француски превод, Сурс Кретиен 41, стр. 70.

7. Свети Кипријан Картагенски, *Епископске изреке*, цит. бл. Августиниом — О крштењу VI 7, 10.

8. Сократ, *Црквена историја* 5, 22, ПГ67, 645

9. Свети Јован Златоуст, *На посланицу Галатима*, 1, 6.

једина Невеста Христова, она је духовна Мати, која једина кроз крштење може да рађа чеда за нови живот и да их усыновљује Богу; будући Тело Христово, она је једино место где се људи истински сједињавају са Богом и међу собом кроз освећујуће дејство Духа.

Значи ли то да ниједан човек не може бити спасен и освећен ван формалне припадности видивој Цркви? Код Отаца постоје наговештаји из којих се види да они признају слободу Светога Духа у Његовим даровима, и то да их Он може делити и изван обичних путева спасења, тамо где налази за себе отворено срце: „Многи од оних који су ван нас, уствари нам припадају, они чији обичаји иду испред вере и којима недостаје само име, док саму стварност већ поседују“, говори свети Григорије Богослов (†390. г.).¹⁰ Он се не колеба да међу такве људе уброји сопственог оца. А о својој сестри говори: „Читав њен живот је био очишћење и усавршавање. . . . Усуђујем се да кажем да јој крштење није донело благодат, него потврду“.¹¹ Ипак, оци нису изградили теорију о некаквом невидивом припадништву Цркве која је сама видива; за тако нешто у изворима Откривења нема никаквих назнака.

Међусобно општење помесних Цркава на светотајинском плану се огледа у заједничкој хиротонији епископа, а када се ради о питањима вере и дисциплине — у саборима епископа. Ови сабори могу бити помесни и васеленски. Православни сабор је скуп епископа, верних Духу Светоме, који са влашћу обзнањују истиниту веру Цркве, при чему је једина основа признања изворности сабора с православне тачке гледишта, накнадно признање одлука сабора од стране целокупне Цркве.¹²

У обласним односима или у васеленским измерењима (димензијама) неке архијерејске катедре су кроз историју Цркве стицале првенство (архиепископије, патријаршије). Овакво устројство Цркве је толико опште и стално у времену и пространству да га не треба сматрати случајним или чисто људском појавом. У томе треба видети руку Духа Светога, то јест елемент Предања. Међутим, идеја првенства, онако како је била прихваћена од стране целокупне Цркве, никада није означавала ништа сем **првенства међу једнакима**, и они којима је припадало првенство нису могли да шире своју власт изван предела сопствене епархије осим у мери у којој су то дозвољавали други епископи, и при том увек у узајамној зависности једни од других. Доста рано римске папе су почели да за себе траже јурисдикцију сасвим особеног еклисиолошког карактера, и то управо по божанском праву над целокупном васеленском Црквом. Ипак, таква јурисдикција је била признавана веома постепено, и то искључиво у ограниченим пределима на које се простирала непосредна власт папе — само у римској патријаршији. Али, до разделења у 11. веку у Цркви су постојале, поред римске, још четири друге патријаршије, које су о тим питањима имале сасвим други став.

10. Свети Григорије Богослов, Слово 18, 6, ПГ35, 992ВЦ.

11. Његово слово 8, 20, ПГ35, 812Ц.

12. О православном схватању власти у Цркви уп. епископ Калист Вер, **Примена власти у Православној Цркви**, у часопису Иреникон 54, (1981) стр. 451—471; 55 (1982), стр. 25—34 (на француском).

2. ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕКУМЕНСКИ ПОКРЕТ

Упркос неким извитопереностима, које су последица историјских околности и људских грехова, православна еклисиологија је углавном остала она иста еклисиологија древне Цркве. Православна Црква себе и схвата као продужење те древне Цркве, без и најмањег прекида, сматра да она и јесте Црква Божја. Друге хришћанске исповести она може да сматра само удима који су се одделили од црквеног јединства, јединства које она чува у свој његовој пуности. Као правило, за садржај Предања узима се оно што су у периоду до разделења сви хришћани сматрали апостолским наслеђем, било у самој вери, или у црквеном животу. Са православне тачке гледишта јединство међу подељеним хришћанским групама се може остварити само ако се све оне врате општем васеленском Предању Цркве: ономе што је било прихваћено као догмат вере, или се претакало у живот као општи црквени прописи „увек, свуда и свима“, током хиљаду година које су претходиле западним поделама, не одузимајући и не додајући ништа томе предању.¹³ Враћајући се пуности предања свака од тих група би самим тим ступила у јединство васеленске Цркве.

Како сматра светоотачка и православна еклисиологија, видиво јединство Цркве је дато Богом, и неће бити окрњено до Другог доласка. Ако изузмемо римокатоличке и православно-католичанске екуменистичке кругове, у екуменском покрету преовладава еклисиологија протестантског порекла, која полази од сасвим других претпоставки. Њена основна идеја се састоји у томе да видиво јединство Цркве није дато, него да му се треба надати и да га треба стварати тако што би сви стицали све више Духа Светог. Ниједна емпиријска Црква се не може поистоветити са Црквом Божјом. Само ова последња поседује стварно јединство, али оно остаје невидиво због стварних подела. Циљ екуменског покрета би се састојао у томе да се то невидиво јединство постепено пројави кроз видиво јединство које садржи веру у истине које сви сматрају основним, у коме се практикује светотајински „интеркомунион“ и међусобно признаје свештенство. При таквом протестантском схватању, институционалне и догматичке разлике међу Црквама могу бити веома велике.

Саовим је јасно да на такво схватање православни могу да гледају једино као на некакву „свејерес“, и да не може бити ни речи о било каквим уступцима. Будући да људи који су основали Светски савет цркава и при најбољој својој вољи нису могли да се одрекну претпоставки свог протестантског верског учења, православни делегати у Женеви нужно су се осетили у лажној ситуацији. Ова ситуација се донекле разјаснила после седнице Централног одбора у Торонту 1950. г. Овде је било прецизирано да „припадност Светском савету цркава не претпоставља да свака црква треба да сматра друге такође црквама у истинском и пуном смислу те речи“. Ипак, сама структура ССЦ неизбежно чини да православне Цркве у њему изгледају као „конфесије“ или „деноминације“ међу другима. Ова двосмисленост може се избећи само ако се јасно истичу наша православна убеђења и наша самосталност.

13. Свети Викентије Лерински, Комониторијум 2: „У саборној Цркви треба најстроже пазити да се истинским сматра само оно у шта верују свуда, увек и сви“.

Упркос свега, већ од самог оснивања ССЦ, протојереј Георгије Флоровски је у горе наведеном тексту покушао да објасни учешће православних и да одреди једино прихвативо значење тог учешћа: „Ја сматрам да је такво учешће не само дозвољено и могуће, него чак видим непосредну обавезу истинске Цркве да Православље непрестано сведочи на свакоме месту, „у синагогама, пред царевима и кнезовима“. **Како ће веровати, ако не чују? А како ће чути, ако не буде проповеди?** Ове апостолске речи су овде потпуно на свом месту. Ја учешће православних у екуменском покрету видим на линији мисионарске делатности. Православна Црква је позвана да учествује у екуменској размени мисли управо зато што она зна да је она чувар апостолске вере и предања у њиховој пуности, да она због тога и јесте истинска Црква; такође зато што она поседује, и свесна је тога, благо божанске благодати кроз непрекидност овештенства и апостолско прејемство; и на крају зато што она на тај начин претендује на особито место у подељеном хришћанству. Православље је васеленска истина, истина за сва времена и народе. Ето због чега је православна Црква позвана и обавезна да сведочи о Христовој истини увек и на сваком месту, пред целим светом”.¹⁴

Године 1976. Свети синод Православне Цркве Америке је издао своју Посланицу о јединству хришћана и екуменизму.¹⁵ Њен циљ је био да „поново формулише позицију која је увек била позиција Православне Цркве, и коју, на неорећу, чак и неки од наше православне браће не знају или су је заборавили“. Синод објављује: „Драга и љубљена браћо и сестре, наша је дужност да, као епископи Цркве и чувари апостолске вере, исповедамо да је Православна Црква једина Црква Христова... Ова основна претпоставка Православне Цркве је увек служила као подлога за учешће православних представника у екуменском покрету“. Посланица затим упозорава на три опасности које прете екуменском покрету и могу довести до кризе: **релативизам**, који одбацује саму помисли о јединствености Цркве и апсолутној вредности њеног предања; **секуларизам**, према коме се јединство састоји у изградњи бољег света посредством политичке, економске и социјалне делатности; и **лажна средства** за постизање јединства. На ову последњу тему у тексту се говори: „Ми категорички одбацујемо примену евхаристијског општења и „интеркомунион“, који се схватају као **средство** за постизање хришћанског јединства. Према православној вери, тајне и богослужбени живот Цркве, а посебно света Евхаристија, не могу бити одвојени од саме суштине Цркве, и само њихово постојање има за циљ да ту суштину изрази. Тајне нису психолошки симболи побожности. Оне су пројаве саме суштине Цркве као Царства Божјег на земљи. Не може постојати светотајинско општење или заједничко литургијско служење мимо јединства вере у јединствену Цркву Христову, која је неделива“. Томе се додаје: „Званично литургијско богослужење које укључује активно учешће свештенства и световњака различитих конфесија противречи канонима Православне Цркве. Слична „мешовита“ богослужења могу само да стварају збрку, изазивају саблазан и помажу лажне представе о хришћанској вери и о природи тог јединства, које је Бог даровао љу-

14. Флоровски, оп. цит. стр. 9—10.

15. Одличан коментар овог текста дао је о. Емануил Лан у часопису **Иреникон** 46 (1973), стр. 319—335.

дима кроз Своју Цркву... Према православној вери, осим тога, такво богослужење је лажно стајање људи пред небеским престолом Божјим."

Поводом двадесетпетогодишњице постојања Светског савета цркава, Васеленска патријаршија и Московска патријаршија су се обратиле Централном одбору ССЦ посланицама у којима су такође иступале против тог „хоризонтализма“ и секуларизма који му прете.¹⁶

Наравно, тешко је рећи какав је утицај ово православно сведочење имало на ССЦ. Текст какав је документ **О крштењу, Евхаристији и свештенству** (Лима 1982. г.) сведочи о новом схватању чињеница апостолског предања: вероватно је у томе било и православног доприноса. Неке мисли које садржи тај текст су од великог интереса, и ако би оне биле прихваћене од стране протестантских конфесија којима се текст обраћа, то би био велики корак напред. Ипак треба сасвим јасно рећи да Православна Црква може у таквом документу да препозна само делимично и ограничено изражавање црквеног предања којим она сама живи. Она не би могла да прихвати неке ставове који прате овај текст, без одрицања од свог предања.

Са друге стране, потреба да сведоче о том предању требала би да побуди саме православне на потпунију верност предању. Иако су основне његове тачке потпуно сачуване, у много чему се изворно предање било игнорише, било извитоперава. Наведимо овде макар један пример те штете коју наносе националистичке позиције или парцијални интереси у дијаспори. Наравно ова извитоперења често настају као последица историјских услова (на пример, руска револуција или векови турске окупације у Грчкој и на Балкану) и да би се таква одступања излечила потребно је много стрпљења и опрезности. Ипак, пре свега треба бринути о очувању православног јединства, и не обнављати такве иницијативе каква је, на пример, злосрећна (исхитрена) реформа календара. Никаква реформа, никаква промена, чак и теоријски најоправданија, која не може једнодушно бити примљена од стране православног народа, или макар скоро једнодушно, не произилази од Духа Божјег. У садашње време Васеленска патријаршија је веома осетљива на тај аспект проблема.

3. ДИЈАЛОГ СА РИМОКАТОЛИЧКОМ ЦРКВОМ

Дијалог у који је Православна Црква ступила са Римокатоличком црквом носи сасвим другачији карактер од дијалога који она може водити са вероисповестима насталим из Реформације. И Римска и православна Црква исповедају да је Црква Христова једна, и да је то видно јединство већ остварено. Већим својим делом, њихове догматичке поставке се подударају, иако је њихово тумачење донекле различито, што делимично долази услед општег утицаја на исповедање вере оних тачака у којима се оне разилазе. Ти заједнички елементи међу њима, који се пре свега и подвлаче у њиховом дијалогу, требало би да имају огромну тежину у екуменском покрету. По својој бројности, ове Цркве

16. Оба текста на француском у часопису *Католичка документација* 55 (1973), стр. 819—825. Коментар у *Иреникон* 46 (1973), стр. 475—482.

данас представљају већину хришћанског света, и, што је најважније, на тај начин сведоче о томе каква је била једнодушна вера хришћана пре разделења. На жалост, снага овог сведочења је битно умањена услед лоше заступљености у ССЦ (у који Римокатоличка црква не улази из својих разумљивих разлога). Међутим, ове две Цркве већ више од 900 година не опште међусобно и свака са своје стране о себи мисли да је само она **једина Црква Божија**.

Приближавање, започето сусретима папе Павла VI и патријарха Атинагоре 1967. г., које је 1979. г. добило облик богословског дијалога, има за циљ превладавање те противречности, успостављање сакраменталног општења међу двема Црквама и обострано признавање да су Цркве — сестре, то јест групе помесних Цркава, од којих свака има своје традиције, али које уједно чине јединствену Цркву Божију.

Овај екуменски пројект је формулисао кардинал Вилебрандс следећим речима: „Наше Цркве, које су наследиле јединствену веру, на различите начине и разним путевима су развиле ово хришћанско наслеђе; апостолско предање је било схваћено на различите начине: оно је на различите начине било пројављено од самог почетка постојања Цркве у вези са разликама духа и услова постојања (уп. декрет **Уни-татис рединтегратио** Другог ватиканског сабора). Ове разлике у еволуцији срећу се у свим областима црквеног живота, у богослужбеној и духовној традицији, у дисциплини, у начину изражавања, у представама и мишљењима о тајнама вере... Управо у овим перспективама и треба да се развија наша делатност ради потпуног општења у вери, уз уважавање неопходне разноврсности у изражавању бесконачног богатства Бога и Његових дарова”.¹⁷

Примена овог програма се, међутим, сусреће са многим конкретним и не малим тешкоћама. Патријарх Димитрије без колебања говори о „озбиљним богословским проблемима који се тичу основних питања хришћанске вере”.¹⁸ и који за сада чине препреку успостављању пуног сакраменталног општења међу двема Црквама. Какве су то тешкоће, и каквим средствима би се могле превладати?

Главне тешкоће налазе се на нивоу еклисиологије и учења о Светој Тројици. У ове две главне области латинска Црква је допустила развијање свог учења које никада није било прихваћено од стране других Цркава, јер га оне сматрају извитоперавањем апостолског предања.

Латинска еклисиологија у првенству римског папе види одлучујуће начело видивог јединства Цркве. Изражавајући се без устезања пред кардиналима Католичке цркве, Павле VI је у својој консисторијској беседи 24. маја 1976. г. без околишења изјавио: „Бити ван општења са прејемником Петра — значи поставити себе ван Цркве”. Овакво схватање је плод развоја који се одвијао у Риму у најмању руку од 4. века али који, како смо већ рекли, никада није био прихваћен у нелатинским Црквама. Овај развој еклисиологије, у највећој мери, проузроковао је отуђење између Латинске цркве, с једне стране, и осталих

17. Говор кардинала Вилебрандса на Патмосу 29. маја 1980, **Католичка документација** 62 (1980), стр. 705.

18. Патријарх Димитрије I, говор од 30. новембра 1979. г. Француски текст у С.О.П. бр. 43. (дец. 1979). Допунска документација у „Сусрет Јована Павла II и Димитрија I”, стр. 23.

Цркава, са друге. Тако је и створена атмосфера која је учинила неизбежним разделење 11. века.

У 19. веку Први ватикански сабор је коначно прогласио ову нетачну теорију за догму, захтевајући да се призна првенство по божанском праву папине јурисдикције над васеленском Црквом и лична непогрешивост римског папе у питањима догматских формулација. Православна Црква би без икакве тешкоће признала римском папи као патријарху Италије, у условима сјединења Цркава, улогу **првог међу једнакима (примус интер парес)**, која је у древној Цркви била општеприхваћена. Али она не прихвата догмат Првог ватиканског сабора, који има сасвим друго значење. Убрзо пошто је био изабран, патријарх Димитрије је изјавио: „Као васеленски патријарх ми желимо да подвучемо, да ће се убудуће свеправославни и свекатолички сусрети, сви дијалози и све консултације, водити на следећим основама: 1) Највиша власт у једној, светој, саборној (католичанској) и апостолској Цркви припада васеленском сабору целе Цркве у њеној потпуности. 2) Нико од нас, епископа саборне Цркве, није добио власт, привилегију или право, дано му канонски, на било какву црквену јурисдикцију, мимо воље и канонске сагласности других”.¹⁹

Римокатоличко учење о Светој Тројици у већој мери води порекло од учења блаженог Августина († 430), који је током векова постао главни светоотачки ауторитет латинске Цркве. Али Августин се, као генијални мислилац, у овој области показао као новатор, тако да се може рећи да „историчар догмата који после списа Отаца 4. века прелази на дела Августина констатује да линија раздора у развијенијој синтези тројичне доктрине пролази не између Августина и нас, него између њега и његових непосредних претходника”.²⁰ Православна Црква, која се са више подозрења него Римокатоличка односи према самој идеји „**развоја догмата**” ипак не одбацује, у теорији, њену могућност. (Мада конзервативни теолози кажу: постоји само **словни** развој у обликовању догмата, а не и развој дате **садржине**). Али критериј истинитости таквог развоја може бити само његово прихватање од стране целокупне васеленске Цркве; никад ниједно мњење појединог учитеља или традиција једне помесне Цркве не може стећи такав ауторитет. Али ми овде поново стојимо пред проблемом теолошког развоја својственог латинском Западу, који је у 11. веку довео до прихватања у Риму додатка **филиокве** и његовог увођења у Никејско-цариградски Символ вере, а нешто касније, и до средњевековних латинских сабора који су одредили да Дух Свети исходи од Оца и **Сина** као од једног начела. Ова формулација је била праћена следећом анатемом (која је још увек на снази): „Света римска Црква осуђује, пориче и анатемише свакога ко буде мислио другачије или супротно, и објављује га туђим Телу Христовом које и јесте Црква”.²¹

Као и римски **примат** (првенство), тако се и **филиокве** (и од Сина) може православно тумачити, као што о томе сведочи свети Максим Исповедник († 666). Такво тумачење је дозволило — погодујући извес-

19. Текст у часопису *Иреникон* 47 (1974), стр. 70.

20. Е. Хендрикс, *Увод у светог Августина*, Дела светог Августина, О Тројици 1, Париз 1955, стр. 22 (на француском).

21. Флорентински сабор, Денцингер-Шенм, 1331—1332.

ној двосмислености — одржавање сакраменталног општења Истока и Запада током више векова, упркос ширењу ове нетачне доктрине у латинској Цркви. Међутим, **филиокве** као догмат вере од стране римске Цркве није био срочен у том (православном) смислу; напротив, средњевековни латински концили **филиокве** дефинишу недвосмислено у правцу који је увек био неприхватив за представнике Православне Цркве. Као и свети патријарх Фотије, патријарси Цариграда, Антиохије и Јерусалима, у заједничкој посланици од 1848. г., означају ову филиоквистичку доктрину као јерес. И сасвим недавно патријарх Димитрије I, у својој посланици од 12. марта 1981. г., изјављује да је **филиокве** „сасвим неприхвативо учење и да га треба одбацити”.²²

Очигледна је сва тешкоћа проблема. У најмање две важне тачке вероучења Православна Црква потпуно одбацује као супротна Предању догме које Римокатоличка црква свечано оматра за саставни део исповедања вере.

Да ли се може превладати ово неслагање? Први покушај, учињен од стране неких католичких екумениста, састојао се у томе да се западни сабори који су следили по раздвајању не сматрају истинским васеленским саборима, и да се њихове одлуке, како оне које се тичу догматике, тако и оне које изражавају традицију латинске Цркве, не сматрају обавезним за остале Цркве. Тако би се сакраментално општење могло васпоставити, а да православни не буду обавезни да прихвате папске догмате Првог ватиканског концила, **филиокве** и остале локалне традиције које су латинског порекла. Свакако да би под таквом претпоставком уједињење било веома олакшано. Међутим, овај предлог је био одлучно одбачен од стране кардинала Јозефа Рацингера, који га је оценио као неприхватив са тачке гледишта римокатолика. Предлог је, у ствари, подразумевао да римска Црква одустане од свог уверења да је она, и од 11. века, васеленска Црква, што би значило и практично признање да је грешила прокламујући као истину вере оно што у суштини није било ништа друго до локална традиција: „Оно што је представљано као истина треба означити једноставно као обичај. Узвишена претензија на истину била би осуђена као злоупотреба”.²³

По мишљењу о. Ива Конгара, није неопходно да било која од двеју Цркава престане да сматра догмом оно што њена традиција дефинише као такво; „У данашњој благодатној клими” изгледа да је могуће „признати еквивалентност и јединство намера, а самим тим и смисла, укратко „омџнију” различитих прилаза и формулација”²⁴ — који су у ствари противречни. Мало је вероватно да би овај догматички плурализам који опасно релативише исповедање вере и за који је уопште чудно да се може наћи код једног томистичког богослова, може бити прихваћен од стране двеју Цркава.

Други пут се предлаже у тексту разрађеном у оквиру дијалога између католика и протестаната, али који ипак може бити примењен и у дијалогу између католика и православних. Овај документ се заснива на теорији догматског развоја која је особито популарна у Римокатолич-

22. У С.О.П. бр. 59 (јун-јул 1981), стр. 15 на фр.).

23. **Иреникон** 56 (1983), стр. 236 (на фр.).

24. И. Конгар, **Аутономија и централна власт у цркви**, **Иреникон** 53 (1980), стр. 311.

кој цркви: „Цркве које су детаљније и опширније формулисале садржај своје вере не морају **априори** да сматрају друге цркве, које мање развијено изражавају своје богословске традиције, као цркве које свесно или услед лошег рачуна подривају пуноту хришћанског наслеђа. Према ономе што се живи и подразумева треба показати поверење. Очигледно је да са своје стране, цркве које штуро изражавају своје верске истине и свој сакраментални живот, треба да буду опрезне и да не осуђују **априори** друге цркве, које користе разуђеније формуле и ритуале, као да оне намерно прљају чистоту вере непотребним или паразитирајућим додацима. Не би требало порицати, него оставити питање отвореним... И једна и друга група цркава ће после примирења заједнички расти у пуноти истине”.²⁵

Следећи ову логику могло би се сматрати да Православна Црква, која не исповеда „**филиокве**” или „**непогрешивост**” и „**првенство**” папе „по божанском праву”, не противречи римским догматима него се само налази на мање развијеном ступњу формулисања вере. Кардинал Рацингер, како изгледа, склон је решењу ове врсте: „У циљу сакраменталног општења са осталима, Католичка црква не треба да инсистира на томе да они прихвате догмате другог миленијума. Може се сматрати да су источне Цркве остале у традицији првог миленијума, која је сама по себи законита и, када је правилно схваћена, не садржи противречности са каснијим развојем. Тај развој је само прецизирао оно што се у принципу већ садржало у учењима нераздељене Цркве. И ја сам сам учествовао у таквим покушајима разматрања проблема”.²⁶ Међутим, ван сваке сумње је да би овакав пројект наишао на оштро противљење са православне стране. Заиста, ући у сакраментално општење са Црквом која исповеда одређени догмат, значи у ствари прихватити тај догмат, чак и ако се не тражи да се то речима исповеди. Уз то, могу ли Православне Цркве да пристану да се са њима разговара као са веронаучно неразвијеним?

4. ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И „ЦРКВЕНОСТ” РИМОКАТОЛИЧКЕ ЦРКВЕ

Да би дијалог био јасан и недвосмислен, треба рећи да је у Православној Цркви појам црквености других хришћанских заједница које са њом не стоје у сакраменталном општењу сасвим различит него у Римској цркви.

За римокатолике црквеност Црква одвојених од Рима је реална, али не пуна. Она је реална у том смислу што су Свете Тајне које се у њима обављају, особито тајна крштења, у потпуности дејствујуће. С те тачке гледишта православна Црква поседује највећи део средстава спасења која је Цркви дао Христос. Недостаје јој „само једно” важно средство спасења, а то је: васеленско првенство папине јурисдикције, кључна тачка римске еклисиологије.

25. На путу ка заједничком исповедању вере, текст мешовите радне групе католика и протестаната. Текст је саставио Ж. М. Р. Тијар, а представио га Пјер Дипре и Лукас Фишер у Католичкој документацији 62 (1987), стр. 657 (на фр.).

26. Кардинал Рацингер у часопису Иреникон 56 (1983), стр. 235.

Пошто је црквеност православних Цркава на овај начин „непстпуна“, тј. оне својој пастви не дају сву пуноту Христом установљених средстава спасења, то је са римокатоличке тачке гледишта довољно оправдање за одржавање у православним земљама унијатске цркве и латинске јерархије...

Паписти мисле да већина православних, услед њихове посебне историјске и културне ситуације, „не зна“ (или „не разуме“) догмат о првенству Римске цркве, као и остале догмате које је она установила после одвајања, при чему је ово незнање „ненамерно“, те стога не сноси „кривицу“. На тај начин, одсуство ових средстава спасења не лишава православне благодати Духа Светог, иако узрокује православнима „много зала“.

У сагласности са оваквим схватањем Римска црква своје екуменске напоре углавном заснива на узајамном признању сваког хришћанског крштења. Свако крштење се сматра потпуно дејствујућим, чак и у јеретичким и схизматичким групама, уз једини услов да је обред исправно обављен у складу са намерама Цркве (чак и ако крштење обавља неко ко сам није крштен, или не верује). Отуда је, према јуридикчком римском мишлењу, свако ко је крштен по праву подчињен јуридикцији папе. Римокатолички теолози који се баве екуменизмом данас исто учење изражавају нешто ублаженим тоновима, говорећи да крштење обављено у заједници која не прихвата римску јуридикцију усмерава крштенога према пуноти видивог јединства Цркве, и покреће у њему процес који га води у том правцу. Пунота видивог јединства, међутим, представља у ствари тек признање васеленске јуридикције папе.

Са друге стране, у разговорима са Православном Црквом, Римска црква показује тежњу да умањи озбиљност несугласица које их деле; оне се или тумаче као различито изражавање вере, које не нарушава „суштинско њено језгро“, или се посматрају као формуле које одговарају различитим ступњевима „доктриналног прогреса“, како је већ било речено.

Став Православне Цркве по овом питању је сасвим различит. У суштини она одражава древну традицију коју Ив Конгар означава следећим речима: „Рано хришћанство је увек одбијало да да назив „Црква“ када се ради о заједницама које су се оделиле од једине видиве Цркве, која и јесте Црква католичанска, то-јест изворна и православна, та коју никејско-константинопољски Символ вере назива „једна, света, саборна и апостолска“. Зато су заједнице, које су се оделиле од јединства, добиле различите називе, све осим „Цркве“, изузев када се ова реч користила у свом емпиријском значењу скупа...“²⁷

27. И. Конгар, Белешка о речима „Исповедање“, „Црква“ и „Општење“ у часопису *Иреникон* 1950, стр. 20—21. „Према учењу отаца Цркве, заснованом на Новом Завету, Црква не само да „треба да је једна“, него она и јесте једна, и не може бити друкчија осим једна. Ово јединство је за свете оце било атрибут видљиве Цркве, а видљива Црква се схватала као једна органска структура, као општење. Према оцима поделе и прекиди општења нису могли бити неутрализовани и превладани у некаквом духовном невидљивом јединству, и од разлика се није могла градити једна Црква. Није постојала никаква друга до једна видљива Црква, у јединственом општењу. Чланови који су били одељени од тог општења налазили су се ван Цркве“. (С. Л. Гринслед, цит Е. Ламиранд, Еклисиолошки положај донатиста према светом Августину, Отава 1972, стр. 134. (на фр.).

Могло би се рећи да Православна Црква инославним заједницама признаје само извесну „потенцијалну црквеност која се не може актуализовати друкчије до уласком ових заједница у сакраментално општење. Та потенцијална црквеност се мери бројем оних елемената изворног предања који су се материјално очували у тим заједницама упркос мање или више озбиљних нарушења некада заједничких предања. Што се тиче Римске цркве, ти елементи потенцијалне црквености су догмати који су остали заједнички (макар се они не тумачили увек на исти начин), епископална структура Цркве, и историјски сачувано прејемство епископата, а такође и учење о седам светих тајни.

Да би та материјална и потенцијална црквеност поново постала стварна и делатна, основни је услов потпуно исповедање православне вере, без додатака и одузимања, и повратак суштинским предањима Цркве по питањима сакраменталне праксе и дисциплине. Ова верност традицији не претпоставља строгу једнообразност помесних Цркава, али захтева да се свако важније разилажење изнесе на саборно разматрање, да би све помесне Цркве једна у другој признале Цркву Христову. Ради тога би свака од њих требала да буде спремна да одустане од онога што се њој чини законитим или за њу погодним, ако се у томе крије камен спотицања за остале Цркве које исповедају исту православну веру.

Ако погледамо канонске изворе (на пример **Пидалион (Кормилар)**, званични канонски зборник грчких Цркава), видимо да је основна последица православног схватања црквености **непризнавање Светих Тајни у инославним заједницама**. По праву и свим строгостима канона, чланови таквих заједница који прилазе Цркви треба најпре да се крсте. Ипак, ако је крштење било обављено правилно, и ако се заједнице које су га обавиле у том питању држе богословских тумачења која су сагласна са богословљем Православне Цркве, пастирска икономија налаже да у таквим случајевима понекад може бити довољно, ако се то крштење допуни и доврши миропомазањем, или чак неким другим лакшим чином примања у Цркву. Црква је заиста „**тајна над тајнама**“ и може да исправи сваки недостатак.

Овакав став се заснива на 46. апостолском правилу које гласи: „Епископа или презвитера који је примио крштење или жртву јеретика, наређујемо рашчинити“. Апостолска правила потврђена на VI васеленском сабору (друга седница. Трулска), чине основу православних канона. Практиковање икономије у оним случајевима када је то пожељно, заснива се особито на 1. правилу светог Василија Великог.

Православно учење у тој области је добро познато римокатоличким теолозима. Тако на пример, о. Ив Конгар пише: „Православни богослови, са малим изузецима . . . остају на општем становишту да тајне истински постоје само у једној Цркви . . . Овај став . . . одражава традиционални начин православног мишљења“.²⁸ О. Венгер, други католички стручњак за екуменска питања, пише: „Православна Црква по правилу сматра неважећом сваку тајну обављену ван Православља . . . Када се на каноне гледа са свом строгошћу (према **акривији**) свака тајна, вршена ван Цркве, нема дејства . . . Разликовање између **акривије**

28. И. Конгар, Размишљања поводом теологије икономије, Иреникон 45 (1972), стр. 180 и 183.

(строгости) и икономије (снисхођења) налази се већ у правилима светог Василија о крштењу. Православни богослови се упорно придржавају ових принципа”.²⁹

Било би сасвим погрешно из чињенице да православне Цркве примају јеретике понекад кроз крштење, некад после миропомазања, а понекад од њих захтевају једва исповедање вере, закључити како се ради о „различитим сакраменталним искуствима”, који претпостављају „различито богословље”, како то чини монсињор Димон.³⁰ У стварности, акривија и икономија су потпуно сагласне једна са другом, и различити канонски чинови примања у Цркву се примењују било истовремено, било у различита времена, од стране једних те истих помесних Цркава, а често и од стране једног и истог лица.

Истина, већ у трећем веку римске папе су заузеле супротни став, који је блажени Августин учврстио свом тежином свог богословског ауторитета на Западу. То размимоилажење није довело до прекида сакраменталног општења (свети Кипријан Картагенски, како смо већ видели, залаже се за очување општења без обзира на таква размимоилажења). Зато се могу наћи и „православни” богослови који исповедају римско, тј. августиновско учење о важењу тајни и код инославних. Али је сасвим неосновано и узалудно очекивање да би у Православној Цркви могао да се деси догматски „развој” у правцу коначног и свеопштега признања светих тајни и код инославних. Признавање светих тајни „ван Цркве” је само лично мишљење извесног броја „православних” теолога или јерараха, или модни став који преовладава у једној средини или једној датој епохи.

Ова чињеница има много мање последице по наставак дијалога него што то мисле католички екуменисти. У ствари, ако би се успоставило јединство вере, проблем би самим тим ишчезао, а док тог јединства нема, сакраментално општење у сваком случају остаје немогуће.

Следује дакле, да се као полазна тачка дијалога не може узети „узајамно признавање крштења”, па се зато православни богослови који доследно исповедају учење своје Цркве, не могу потписати под препорукама документа **„Крштење, евхаристија, свештенство”** (Лима, параграф 15). Основни циљ дијалога треба да буде јединство вере, а основни аргумент тог јединства с православне тачке гледишта јесте доктринарно продубљење.³¹

*

Већ ових неколико наведених примера показују да на путу зближења стоје велике препреке које се можда и не виде на први поглед.

29. А. Венгер, **Православна Црква и англиканске хиротоније**, у часопису Нова теолошка ревија, 1954, стр. 50—52 (на фр.).

30. Монсињор Хр. Димон, часопис Истина 1983, стр. 257. (на фр.).

31. Овај чланак је био довршен пре него што је био објављен „Одговор Васељенске патријаршије” на документ „Крштење, евхаристија, свештенство” (У Епископис бр. 367, 1986. стр. 8—12), као и документ „Одлуке треће свеправославне конференције за припрему сабора (Шамбези 28. Окт. — 6. нов. 1986.), (У Епископис бр. 369, 1986. стр. 9—17: „Односи православне Цркве са целином хришћанског света”). Ова два документа на изузетно јасан и прецизан начин изражавају традиционалан став Цркве узимајући у обзир и савремену ситуацију екуменизма.

Ипак, јасно сагледавање проблема и разјашњење истинске ситуације може бити само корисно, наравно ако се то чини у духу љубави, без страсти и ван сваке полемике, руководећи се само љубављу према истини и правом јединству.

Имајући у виду све тешкоће задатка, било би опасно трчати за лаким решењима и уљушкивати се привлачним маштањима која само скривају истинске препреке. Још веће је искушење у избегавању тих тешкоћа, релативизирању смисла догматских формулација и саме црквене организације. Ми смо наследници непроценивог блага за које су хиљаде мученика дали своје животе: Бога можемо знати само кроз преображене речи, преношено предањем, које нам говоре да је једино-родни Син благоизволео да нам открије тајне Свог Оца и да се по Његовој вољи можемо сједињавати са Христом само кроз Цркву и у Цркви, која и јесте Тело Његово.

Са француског превео
Павле Рак

Summary

Archimandrite Placide Deseille

AN ORTHODOX VIEW ON CHRISTIAN UNITY

The author cuts a clear way through the exuberant jungle of ecumenical ecclesiologies — in connection with the current inter-confessional dialogues.

He does not hide real theological oppositions nor the age-long barriers, which will always be difficult to overcome by relativistic formulations.

We can unite in Christ, the God Incarnate, only through His Church — which is His Body.

The article is translated by Paul Rak.