

ХРИСТОС, СВЕТИ ДУХ И ЦРКВА*

I Увод

Када је у питању еклесиологија II ватиканског концила, једна од основних замерки православних богослова била је у вези места које је концил дао пневматологији у оквиру еклесиологије. Уопштено говорећи, сматрало се да пневматологија, за разлику од христологије, није нашла одговарајуће важну улогу у учењу концила о Цркви. Примећено је да је питање о Светом Духу уграђено у еклесиологију тек пошто је цело здање Цркве изграђено од материјала који христологија, сама по себи, пружа. Такав поступак је, наравно, довео до последица када је реч о учењу концила у вези светих тајни, свештенства и црквених институција уопште.

Све у свему оваква критика има своје основе, али када се упитамо који је њен позитиван аспект, у ствари, шта би православни заиста желели да концил учини у вези пневматологије у својој еклесиологији, онда смо заиста суочени са бројним проблемима. У једном од својих чланака отац Конгар (Congar) цитира двојицу православних посматрача на концилу, док њихова имена оставља у анонимности: „ако би ми требали да предложимо једну схему *De Ecclesia*, онда би два поглавља била у ту сврху сасвим довољна; једно би било на тему Светог Духа, а друго на тему човека као хришћанина“⁽¹⁾. Сам по себи овај цитат показује да се у оквиру православног богословља мора доста учинити како би се поново успоставио ваљани однос између христологије и пневматологије, а јасно је да је стање у православном богословљу, по овом питању, незадовољавајуће.

Један поглед на историју модерног православног богословља, а у вези ове теме, доводи нас до Хомијаковљеве критике западне мисли у прошлом веку и до познате идеје **с о б о р н о с т и**, која је

* Пренето из књиге „Being as communion“ („Биће као заједница“), с енглеског превео *Петар В. Шеровић*.

1) И. Конгар (Y. Congar), „Actualité d'une pneumatologie“, у *Proche-Orient Chrétien* 23 (1973), 121-132 (121).

из тога произишла(2). Хомијаков није директно говорио о проблему који овде третирамо, али његови погледи имају смисла тек онда када се јака доза пневматологије убризга у елексиологију. Оваква доза је већ била дата еклесиологији и од стране Хомијаковљевог римокатоличког савременика Јохана Молера (Johannes Möhler) у делу *Die Einheit*(3) и била је тако снажна да је од Цркве начинила једно „харизматично друштво“ уместо „тела Христовог“. Ова појава је касније навела православне богослове, а посебно покојног оца Георгија Флоровског, да нарочито нагласе да је црквена доктрина у ствари једно „поглавље христологије“(4). Флоровски је, на тај начин, посредним путем начео проблем синтезе између христологије и пневматологије, али без нуђења правог одговора на то питање. У ствари, има основа да се поверује да је он нагињао ка христолошком прилазу еклесиологији и био далеко од предлагања горе наведене синтезе.

Владимир Лоски је био онај православни богослов чији се утицај најјаче осетио када је реч о теми коју овде обрађујемо, а тако и о времену у коме живимо. Његови погледи су добро познати, али треба посебно обратити пажњу на две ствари. Прва од тих је да постоји посебна „икономија (домострој) Светог Духа“ поред *икономие* Сина(5). Друго, саму садржину пневматологије треба, за разлику од садржине христологије, еклесиолошки дефинисати у смислу „оличења“ Христове тајне, тј. њеног усвајања од стране верних, или онога што се може назвати „субјективним“ аспектом Цркве (док би онај други, тј. „објективни“, био везан за христологију)(6). Тако би Лоски, уз помоћ схеме „природа-личност“, изградио мишљење да су и христологија и пневматологија неопходни састојци еклесиологије и на тај начин приметио у светотајинској структури Цркве

2) А. С. Хомијаков (A. S. Khomiakoff), *L'Eglise Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, 1872; В. И. Беркбек (W. I. Birkbeck) ed, *Russia and the English Church During the Last Fifty years*, I, 1895; Г. Флоровски (G. Florovsky), „*Sobornost: The Catholicity of the Church*“ у *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium*, 1934; А. Гратију (A. Gratieux), *A. S. Khoimiakov et le Mouvement slavophile*, I-II, 1939; Е. Лан (E. Lanne), „*Le mystère de l'Eglise dans le perspective de la théologie orthodoxe*“, у *Irenikon* 35 (1962) 171-212; нарочито Е. Сутнер (E. Suttner), *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomiakov*, 1967; и скоро: П. Олири (P. O. Leary), *The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Komiakov*, 1982.

3) Ј. А. Молер (J. A. Möhler), *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus*, 1825. Види И. Конгар (Y. Congar), „*La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe*“ у *Irenikon* 12 (1935), 321, 329.

4) G. Florovski (G. Florovsky), „*Le corps du Christ vivant*“, у *Le sainte Eglise universele. Confrontation oecumenique*, 1948, стр. 12. Види такође студију Ј. Романидес-а, „*Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov*“ у *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1965), 57-73.

5) Види В. Лоски (V. Lossky), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 1957, а нарочито: стр. 135 и даље, 156 и даље, 174 и даље.

6) Ibid; такође у његовој *In the Image and Likeness of God*, 1974, нарочито поглавље 9.

„објективни“ христолошки аспект, који стоји раме уз раме са „личним“ или „субјективним“ аспектом. Овај други је увези слободе и интегритета сваке личности, њеним унутрашњим „духовним животом“, обожењем итд. Оваква поставка као да нуди материјал за синтезу христологије и пневматологије у еклесиологији. Ипак, сама схематизација чини став Лоског прилично проблематичним, што ћемо касније и видети. Његова прва поставка, о којој је овде било речи, тј. посебна „икономија Светог Духа“, исто тако и из истих разлога долази у питање и чини синтезу тако тешко изводљивом да се, на крају, мора одустати од ње.

Лоски није извукао закључке из импликација које његови погледи имају на саму структуру и институције Цркве. Питање како довести увезу институционално са харизматичним, тј. христолошки аспект еклесиологије са пневматолошким, и даље чека одговор када се говори о православном богословљу.

Друга двојица савремених православних богослова, који су инсистирали на значају пневматологије у еклесиологији, препознали су тешкоће које исходе из сваког одвајања пневматологије од христологије. Никос Нисиотис и отац Борис Бобринској су обојица нагласили да деловања Светог Духа и Христа никада не треба одвајати. Ово је једна важна исправка Хомијакова, а тако и Лоског, иако су и Нисиотис и Бобринској ипак очували приоритет који је даван пневматологији⁷⁾. Питање како учинити потпуну и органску синтезу пневматологије и христологије и даље остаје отворено. Можда је то питање и једно од најважнијих с којима се сучељава савремено православно богословље.

Као што нам овај кратак историјски преглед указује, православно богословље нема готове одговоре на многе проблеме. Често се претпоставља да православље може бити од помоћи када су у питању дијалози на екуменском нивоу, а у смислу његовог доприноса са аспекта пневматологије. То је донекле тачно, а нарочито ако се тај православно допринос разуме као исправљање застрањивања у западној еклесиологији. Међутим, када се дође до тачке када треба остати у складу са основним чиниоцима православног предања и, што је још важније, до тачке сучељавања са нашим стварним екуменским проблемима, а уз позитиван допринос за њихово разрешавање, јасно је да православно богословље треба тешње да сарађује са западним богословљем, наравно ако жели да буде од помоћи како

7) Види N. Nissiotis, „*The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*“ у А. Ј. Филипу (A. J. Phillipou), *The Orthodox Ethos*, 1964, нарочито стр. 62. и даље; Id., „*Pneumatologie orthodoxe*“ у Ф. Ј. Ленар (F. J. Leenhard), „*Le Saint-Esprit dans la liturgie*“, у *Studia Liturgia* 1 (1962), 47-60; Id., „*Présence réelle et communion eucharistique*“, у *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 53 (1969), 402, 420.

себи тако и другима. У овој краткој студији биће приказани проблеми који се тичу самог православља, које ни најмање није имуно на проблематику везану за период после II ватиканског концила. Ваљана синтеза између христологије и пневматологије у еклесиологији тиче се православља исто онолико колико то важи и за Запад.

II ПРОБЛЕМ СИНТЕЗЕ ИЗМЕЂУ ХРИСТОЛОГИЈЕ И ПНЕВМАТОЛОГИЈЕ

Шта би требало да садржи једна правилна синтеза између христологије и пневматологије? Ово питање се мора поставити пре сваког покушаја да се реши проблем у вези црквених институција. Ми ћемо га продискутовати само са аспекта еклесиологије.

Мало је оних који би ставили под знак питања тврдњу да христологију и пневматологију не треба раздвајати. Говорити о „Христомонизму“ као аспекту било ког дела хришћанског предања значило би само неразумевање тог истог предања. (Отац Конгар је то показао када је у питању римокатоличка западна традиција.)(8). Није проблем у томе дали се прихвата важност пневматологије у христологији и обрнуто. Проблем се јавља у вези следећа два питања. (I) Питање првенства: дали христологија треба да зависи од пневматологије или је редослед обрнут? (II) Проблем садржине: које конкретне аспекте хришћанске доктрине имамо у виду када говоримо о христологији и пневматологији?

Прво је питање првенства. Ово је једно стварно питање и није резултат једне чисто богословске конструкције, а да је то тако видимо из чињенице да је не само цела историја богословља, када је у питању однос Исток-Запад, условљена овим проблемом, већ да је то случај и са најранијим богословљем и литургичком праксом(9). У са-

8) И. Конгар (Y. Congar), „*Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine*“ у *Ecclesia a Spiritu Sancto* edocta, Меланже Г. Филипс (Mélanges G. Philips), 1970, стр. 41-63. У свом значајном тротомном раду *Je crois en l'Esprit Saint*, 1980, (недавно у енглеском преводу: *I believe in the Holy Spirit*, 1983), отац Конгар јасно и убедљиво указује на централно место које је припадало пневматологији у западном богословљу кроз векове. Ово је један рад од нарочитог значаја и заслужује посебну пажњу у садашње време када је у току дијалог на богословском нивоу између римокатоличке и православних Цркава. Још једна важна недавно написана студија која показује место пневматологије у западној мисли јесте дело оца Луиса Бује-а (Louis Bouyer), *Le Consolateur*, 1980. Значај проблема пневматологије је такође јасно подвучен од стране римокатоличког богослова В. Каспера (W. Kasper) у чланку „*Espirit-Christ-Eglise*“ у *L'expérience de l'Esprit*, 1976, стр. 47-69.

9) За нешто ширу дискусију види моје „*Implications ecclésiologiques de deux types de Pneumatologie*“, у *Communio Sanctorum*, Меланже Ј.—Ј. вон Алмен (Mélanges J.—J. von Allmen), 1982, стр. 141-154.

мом Новом Завету наилазимо на два става: први је да је Свети Дух дат од стране Христа, а нарочито када је у питању ускрсли и узнети Христос („јер Дух Свети још не бјеше на њима, јер Исус још не бјеше прослављен“)(10); други је да нема Христа све док Свети Дух није на делу и то не само као претходник који најављује Његов долазак, него и као онај који чини и да је Христу његов идентитет, како при Христовом крштењу (Марко), тако и при самом Христовом биолошком зачећу (Матеј и Лука). Оба ова става срећно коегзистирају у једном те истом библијском тексту што је јасно када се проуче Лука (Јеванђеље и Дела апостолска), Јованово Јеванђеље итд. На литургичком нивоу ова два приступа почињу да се разликују веома рано и то са развојем две традиције када је у питању однос између крштења и миропомазања (или кризме)(11). Добро је позната чињеница да је на територијама Палестине и Сирије све до четвртог века миропомазање литургички претходило крштењу. У другим крајевима ситуација је била обрнута и црквена пракса је касније свуда попримила редослед — миропомазање после крштења. Ако се узме у обзир чињеница да се на миропомазање гледало као на обред „давања Духа Светог“, могло би се рећи да је, у случајевима када је миропомазање претходило крштењу, првенство давано пневматологији у односу на христологију, док би се, када је у питању други случај, могло рећи да је у питању обрнута ситуација. Ипак, такође има података на основу којих се може закључити да је крштење било незамисливо у раној Цркви без давања Духа Светог(12), из чега следи да су два обреда била сједињена у једну синтезу, како литургички тако и богословски, без обзира на питање њиховог међусобног односа у смислу првенства.

Изгледа, према томе, да питање првенства у односу христологије и пневматологије није у ствари проблем и да Црква дуго времена није нашла да је питање различитих литургичких и богословских приступа проблем којим се треба бавити. Тако нема разлога да ни данас ствари буду другачије, као што, уосталом, неки православни и предлажу. Проблем је настао онда када су се два горе наведена аспекта одвојила литургички и богословски. У том тренутку светске историје Исток и Запад су се разишли и кренули путем поделе

10) Јован 7:39.

11) Види Т. В. Мансон (T. W. Manson), „*Entry into Membership of the Early Church*“, у *Journal of Theological Studies* 48 (1947), 25-33.

12) Види Г. Лемп (G. Lampe), *The Seal of the Spirit*, 1951. Лемпова полемика са Г. Диксом (G. Dix), на ову тему (овај други је инсистирао на томе да се Свети Дух даје само приликом миропомазања) постаје безразложна када се узму у обзир разлике у литургијској употреби. У сваком случају, крштење и миропомазање су чинили једно литургичко јединство у раној Цркви и зато је Свети Дух присутан у целом процесу хришћанске иницијације.

и алиенације. Не само што су на Западу литургички раздвојени обреди крштења и миропомазања, већ је христологија почела мало по мало да доминира над пневматологијом, што се одразило и на Filioque као на један од елемената таквог усмерења на Западу. Иако се на Истоку задржало литургичко јединство између крштења и миропомазања, те тако одржала првобитна синтеза на литургичком нивоу, није се могло одолети искушењу да се заузме један р е а к ц и о н а р а н став према Западу и његовом богословљу. Цела проблематика је замагљена једном атмосфером обостране тежње ка полемичности и сумњи на разним нивоима. Оно што се сада може и мора приметити јесте чињеница да питање првенства остаје „theologoumenon“ све док јединство између христологије и пневматологије остаје на снази. Због одређених разлога који су у вези са самим карактером Запада (закупљеност историјом, етиком итд), овде ће се одређено првенство увек давати христологији у односу на пневматологију. У суштини, има разлога да се претпостави да је такав став духовно подесан, а нарочито у наше време. На другој страни, на Истоку, пневматологија ће увек задржати своје важно место сходно једном *μετὰ-ιστοριјском ἰρισῶν*у самом *христῶν*у, што је главна карактеристика источног етоса. Различити интереси захтевају различите приоритете. Док год је присутан онај основни *с а д р ж а ј* христологије и пневматологије, њихова међусобна синтеза је ту у својој пуноћи. Али од чега се састоји овај „садржај“? Од чега то еклесиологија болује ако садржај христологије и пневматологије није ваљан и потпун?

Тешко је правити разлике када је у питању једно јединство. Наш задатак је на овом месту у одређеној мери деликатан сходно томе да садржи у себи ризик раздвајања онога што би требало само да разликујемо. Морамо имати у виду да светоотачка традиција, како источна тако и западна, тврди да је деловање Божје *αδ εχτῶ* *ј е д и н с т в е н о* и недељиво¹³⁾. Где год да је Син присутан ту су и Отац и Свети Дух, и где год да је Свети Дух ту су присутни и Отац и Син. Ипак, допринос икономији ове три божанске личности носи посебну карактеристику сваког од Њих, што је од одлучујућег утицаја на еклесиологију у којој се те карактеристике и могу сагледати. Поменућемо неке од њих имајући посебно у виду Сина и Светога Духа.

Најпре, може се рећи да је једино Син оваплоћен. *И Отац и Свети Дух су у вези са исῶријом, али једино Син ἰ ο σ ῶ α ј е ис-*

13) Јединство божанског деловања *αδ εχτῶ* је по светим Оцима недељиво, али не и неразликовано. Види Џ. Мекинтајр (J. McIntyre), „*The Holy Spirit in Greek Patristic Thought*“ у *The Scottish Journal of Theology* 7 (1954), нарочито стр. 357 и даље.

*и*торија. У ствари, ако уведемо време и историју као атрибуте Оцу или Светом Духу, онда им одмах негирамо онај део икономије који је Њима особен. Имати везе са *историјом* није исто што и *и о с-и а и и* историја. Икономија је попримила своју историчност и има своју историју само у светлу Христа. Чак и догађај као што је силазак Светога Духа (Духови), тј. Педесетница, који на први поглед има чисто пневматолошки карактер, треба бити схваћен као Христов догађај(14), ако исти треба да има свој значај у *и с т о-р и ј и* спасења. Свако друго разумевање овог догађаја би му само одузело Његов стварни пневматолошки карактер.

Ако је *п о с т а ј а њ е* историјом особеност Сина у икономији, шта је онда допринос Светог Духа? Па, управо супротан, тј. Њиме се и Син и икономија ослобађају стега историје. Ако Син умире на крсту, те се на тај начин потчињује стегам историјског постојања, онда је Свети Дух тај који га диже из мртвих(15). Свети Дух је *и з н а д* историје(16), а када делује у историји Он то чини да би унео у историју последње дане, тј. *е с х а т о н* (17). Сходно реченом, *п р в а б и њ н а о с о б е н о с т и њ н е в м а т о л о г и ј е ј е с т и њ е н е с х а т о л о ш-ки к а р а к т е р*. Свети Дух чини Христа једним есхатолошким бићем, тј. „задњим Адамом“.

Други важан допринос Светог Духа самом Христовом догађају јесте да Он, својим учешћем у икономији чини да је Христос не „један“ већ „многи“. Без пневматологије је немогуће ни замислити Христову „оваплоћену личност“. Није неважна чињеница да је од времена Св. Павла, Свети Дух увек био повезиван са појмом *з а ј е д н и ц е* (*κοινωνία*)(18). Пневматологија пружа христологији ову *димензију заједнице*. Управо због те функције пневматологије могуће је говорити о Христовом „телу“, тј. о еклезиологији, о Цркви као Телу Христовом.

Има и других функција које су повезиване са особеним деловањем Светог Духа, а када је у питању хришћанско богословље. То су нпр. *надахнуће* и *посвећење*. Православно предање придавало је посебан значај идеји посвећења вероватно због јаког оригенистичког утицаја на Истоку. То је веома јасно изражено у монаштву и то у оном

14) У IV јеванђељу, на пример, Педесетница је виђена као повратак Христа кроз изливање Светог Духа. Види Р. Е. Брауна (R. E. Brown), *The Gospel According to John*, 1970, стр. 1139. Такође у делима светих Отаца, нпр. код Кирила Александријског, In Jo. X, 2 i XI, 2 (PG. 74, 433-436; 453-456).

15) Римљанима посланица 8:11.

16) Види Х. У. Балтазар (H. U. Balthasar), „*Der Unbekannte penseits des Wortes*“ у *Interpretation der Welt*, 1966, стр. 638-645.

17) Дела апостолска 2:17.

18) Друга посланица Коринћанима 13:13.

облику који се обично назива „духовност“. Међутим, монаштво и појмови „посвећења“ и „духовности“, који су од посебног значаја за монашки покрет, никада нису постали одређујући аспекти еклесиологије на Истоку. У православном предању еклесиологија је увек била одређена литургијом, тј. евхаристијом. Управо због тога треба подвући да су два основна одређујућа фактора православне еклесиологије *есхатологија* и *заједница*. Основни елементи православног разумевања евхаристије јесу управо есхатологија и заједница. Пошто су ти елементи такође и основни аспекти пневматологије, онда следи да се, у циљу разумевања православне еклесиологије и њеног односа са пневматологијом, морамо посебно позабавити есхатологијом и заједницом⁽¹⁹⁾.

Ипак, свему овоме што је речено треба додати и следеће. Није довољно говорити о есхатологији и заједници као неопходним аспектима пневматологије и еклесиологије. Неопходно је учинити ове аспекте пневматологије *конститутивним* елементима еклесиологије. Тиме подразумевам такво стање ствари где ови аспекти пневматологије морају бити и одређујући у односу на својство саме онтологије Цркве. Свети Дух је оно што „надахњује“ Цркву која на неки начин већ постоји. Свети Дух чини да Црква *постоји*. Није добробит Цркве оно на шта се пневматологија односи, већ је овде у питању само постојање Цркве. Црква је *део* есхатологије и заједнице и налази свој израз кроз исте. Пневматологија је једна онтолошка категорија у еклесиологији.

III ИМПЛИКАЦИЈА СИНТЕЗЕ ПО ПИТАЊУ ЕКЛЕСИОЛОГИЈЕ

Све ово што је досада речено можда звучи теоретски у одређеној мери. Међутим, ако се речено примени на конкретно постојање Цркве, онда ће се лакше објаснити неке особености православне еклесиологије.

19) Рекавши ово нисам желео да умањим важност личног просвећивања, нарочито оног какво је практиковано у монаштву. У сваком случају, православно монаштво је тако блиско везано за есхатологију да је оно самим тиме повезано и са еклесиологијом. Ипак, оно што ја желим да подвучем јесте да никаква „духовност“ није здрава ни заиста хришћанска све док није стално у зависном односу према догађају црквене заједнице. Есхатолошка заједница *раг ех сел-лепсе* се налази у евхаристији, која је, према томе, срце и душа целокупне еклесиологије.

1. Значај локалне Цркве у еклесиологији

Ово питање је нарочито актуелно у наше време и то углавном захваљујући раду Н. Афанасијева и његовој „евхаристичној еклесиологији“. Међутим, оно још није проверено у светлу пневматологије. Дозволиће ми се да овде учиним први покушај у том смислу и то на тај начин што ћу се вратити на конститутивни карактер пневматологије, како у односу на христологију, тако и на еклесиологију.

Црква је Тело Христово, а то значи да је установљена христолошким догађајем. Она је једна зато што је Христос Један и она дугује своје постојање Овом Једном Христу. Ако пневматологија није онтолошки конститутивна у односу на христологију, онда то може значити да прво имамо једну Цркву, а онда многе Цркве. К. Рахнер је, на пример, тврдио да је „суштина“ Цркве у универзалној Цркви. „Постојање“ Цркве је онај фактор који је чини локалном(20). Међутим, ако се пневматологија учини конститутивном у односу на христологију и еклесиологију, онда није могуће тврдити нешто тако. У том случају Свети Дух је тај који уистину омогућује и онтолошки конститутивно сачињава Тело Христово. Догађај Педесетнице је еклесиолошки конститутиван догађај. Догађај Једног Христа добија облик догађаја (множина), који су исто тако онтолошки примарни колико и сам догађај Христа. Локалне Цркве су исто толико примарне у еклесиологији колико и универзална Црква. Првенство универзалне Цркве над локалним Црквама није могуће замислити у једној таквој еклесиологији.

Афанасијев је изнео један став који је постао веома популаран у православном богословљу. Међутим, у свему што је речено лежи једна опасност коју ни Афанасијев ни многи православни богослови нису препознали. Због недостатка једне ваљане синтезе између христологије и пневматологије врло је лако претпоставити да евхаристична еклесиологија води ка првенству локалне Цркве над универзалном(21), тј. ка некој врсти „конгрегационализма“. Но, као што сам то већ подвукао у једном свом другом раду(22), Афанасијев је дошао до погрешних закључака и то зато што сама природа евхаристије указује на симултаност локалног и универзалног, а не на првенство локалне Цркве над универзалном. Евхаристија је једна и увек се приноси у име „једне, свете, Саборне и апостолске Цркве“. Дилема око „локалног и универзалног“ је трансцендована евхаристијом, као што је и свака дихотомија између христологије и пневматологије.

20) К. Рахнер—Ј. Рацингер (J. Ratzinger), *Episkopat und Primat*, 1962, стр. 26.

21) Види даље поглавље 5.

22) Види даље поглавље 4.

Да би речено учинили још конкретнијим окренемо се питању како у ствари ова симултаност делује у еклесиологији. То нас директно води питању црквених институција: *које су њихове црквене структуре и институције које помажу Цркви да одржи правилну равнотежу између локалној и универзалној?* Како протумачити ове структуре и институције у светлу правилне синтезе између христологије и пневматологије о којој смо досада овде говорили?

2. Значај саборности

У православљу нема једног папе и та чињеница је тачна. Међутим, погрешно је мислити да сабори заузимају оно место у православљу које папа има у римокатоличанству. У православном богословљу сабори немају ону улогу коју папа има у римокатоличком и то због једноставног разлога што сабори не могу имати улогу папе или заменити његову свештеничку службу. Права природа саборности у православном богословљу може се разумети само у светлу онога што сам ја овде назвао конститутивном улогом пневматологије у еклесиологији, као и чињенице да пневматологија изражава појам заједнице.

Богословски *raison d'être* саборности, или институције синода, има свој основ у идеји да је заједница (која је, као што смо већ видели, карактеристика пневматологије) једна *онтолошка* категорија еклесиологије. Сада је јасан значај Тројичног богословља у односу на еклесиологију. Изгледа да постоји једна потпуна саобразност између Тројичног богословља, онаквог каквог су га посебно развили Кападокијски Оци (нарочито Св. Василије), и православне еклесиологије. Дозволиће ми се да кажем неколико речи о овоме, јер мислим да је то моменат од битног значаја.

Учење Св. Василија о Богу знатно се разликује од учења Св. Атанасија, а посебно западних Отаца, и то по томе што Св. Василије није био задовољан појмом суштине као онтолошке категорије, те га је замењивао појмом *κοινωνία*, што је за нас овде веома значајно. Уместо да говори о јединству Божјем у светлу Његове једне природе, он је радије говорио о *заједници личности*. За Св. Василија заједница је једна онтолошка категорија. *Природа* Божја је-

сте заједница(23). То не значи да личности имају онтолошко првенство над једном суштином Божјом, већ да се једна суштина Божја подудара са заједницом три личности.

Што се еклесиологије тиче, све што је речено се може применити на однос између локалне и универзалне Цркве. Постоји једна Црква, као што је Један и Бог. Ова једна Црква, међутим, налази свој израз у заједници многих локалних Цркава. Када је еклесиологија у питању заједница и јединство се потпуно подударају.

У светлу институционалног аспекта еклесиологије даље следи да институција која треба да изражава јединство Цркве мора бити таква институција која изражава *заједницу*. Пошто нема такве институције која вуче своје корене постојања или ауторитета пре догађаја заједнице, већ управо из самог догађаја заједнице (то је управо значење онтолошке *конστησις* заједнице), институција универзалног јединства не може бити самодовољна, самообјашњива, или она која претходи догађају заједнице; она управо зависи од заједнице. Исто тако, међутим, нема заједнице која претходи самој јединствености Цркве. Уз институцију која изражава заједницу мора постојати и индикација да је присутна свештеничка служба чија је функција очување оног јединства које заједница тежи да изражава.

Сада можемо бити конкретнији и покушати да објаснимо наше гледање на саборност, а у светлу ових богословских принципа.

Канонична институција синода је често погрешно схваћена у православном богословљу. Синод се понекад назива „највишим ауторитетом у Цркви“ као да је православље „демократско“ насупрот „монархистичком“ Риму. Многи православни гледају на сабор у смислу позно-средњовековног запада *Конзилиарисмус-а*. Међутим, мени се чини да је право значење синода, када се говори о православном предању, дато у 34. канону такозваних *аἰσθηολοσικῶν κανόνα*, а то значење је засновано на два основна принципа овог канона. Први принцип је тај да у свакој провинцији мора бити *један ἡοίλα-вар*, тј. институција јединства. Нема могућности ротације или колективног свештеничког тела у смислу замене за овог једног поглавара. Локалне Цркве и епископи не могу ништа чинити без при-

23) Види, нпр. Василије, De Sp.s. 18 (PG 32, 194C): „Јединство (Божје) јесте у *κοινωνία τῆς θεότητος*“. Види такође, Ibid., 153A i 156A. Пажљиво проучавање Василија показује да је за њега значење *κοινωνία* боље исказано појмовима као што су *οἰκεία καὶ συμφυῆς καὶ ἁγία κοινὴ* тј. коришћењем термина *κοινωνία* (De Sp.S. 68; Ep. 52, 3; C. Eun. II, 12 итд). Види у вези овога А. Јевџић (А. Jevtich), „Between the Niceans and the Easterners. The Catholic Confession of Saint Basil“ у St. Vladimir's Theological Quarterly 24 (1980), 244. Даље види моје „The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective“ у Credo in Spiritum Sanctum (Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma 22-26, marzo 1982), Vatican City, 1983, том I, стр. 29-54.

суства оног „једног“. С друге стране, у оквиру истог канона постоји и други важан принцип, а тај гласи да онај „један“ не може ништа чинити без „многих“ (24). Нема таквог свештенства или институције јединства која није изражена у облику заједнице. Нема „једног“ који није у исто време и „многи“. Зар то није исти принцип који видимо да важи у пневматолошком карактеру христологије, а који смо раније поменули? Пошто је конститутивни елемент како христологије тако и еклесиологије, пневматологија чини да се на Христа не може гледати као на јединку, без Његовог Тела, или „многих“. Исто тако, на Цркву се не може гледати као на једну, а да се у исто време на њу не гледа као на „многе“.

Завршићемо ову мисао тиме што ћемо рећи да се православно богословље погрешно схвата ако се на Цркву гледа као на конфедерацију локалних Цркава. Православно гледиште о Цркви, бар по мом схватању, не може бити исправно без једне институције која изражава *јединство* Цркве, а не само њено мноштво. Међутим, мноштво не сме бити потчињено јединствености. Оно, у ствари, чини то јединство. Ово двоје, јединство и мноштво, морају се сусрести у оквиру једне институције у којој се могу препознати два чиниоца: свештенство *πρῶτος* (оног који је први) и свештенство „многих“ (локалних Цркава).

3. *Епископ и црквена заједница*

Сада можемо усмерити нашу пажњу на институције на нивоу саме локалне Цркве, успут имајући у виду исте богословске принципе. И овде је заједница онтолошки конститутивна. Ипак, као што смо већ приметили у вези универзалне Цркве, правилан однос између „један“ и „многи“ мора и у овом случају бити поштован. У случају локалне Цркве „један“ одговара свештенству епископа, док „многи“ одговара осталом свештенству и осталим вернима. Постоји један основни принцип у православној еклесиологији који датира из првих векова хришћанства, а који одражава правилну синте-

24) Текст овог канона гласи: „Епископи сваке нације *ἐπίσκοποι* треба да знају који је први *πρῶτος* међу њима, те да га поштују као свога поглавара, те да не ураде било шта без његовог одобрења; али сваки да води само оне послове који су у вези његове диоцезе и територије под њом. Али нека он (тј. онај први) не чини било шта без одобрења свих других (епископа); јер ће на овај начин бити једногласје, и Бог ће бити прослављен кроз Христа у Светом Духу.“ Оригинал овог текста је у *F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 1905, стр. 572-574.

зу између христологије и пневматологије, тј. ону синтезу у чији прилог сам ја већ овде говорио. Тај принцип се састоји у томе да онај „један“, тј. епископ, не може постојати без „многих“, тј. црквене заједнице, те да „многи“ не могу постојати без „једног“.

Прво ћемо нешто рећи о принципу где је „један“ незамислив без „многих“. Канонским језиком говорећи овај принцип је изражен на разне начине: а) нема рукоположења за епископа изван црквене заједнице⁽²⁵⁾. Пошто је рукополагање један чин који је онтолошки конститутиван у односу на сам епископат, онда би условљеност рукоположења за епископа присуством црквене заједнице учинило црквену заједницу конститутивним елементом Цркве. Нема Цркве без црквене заједнице и *нема Христа без Тела*, или „једног“ без „многих“; б) нема епископата без црквене заједнице⁽²⁶⁾. Овде мора бити наглашен један детаљ који указује на особеност православља у односу на римокатоличко богословље. У току молитве приликом рукоположења епископа помиње се и име црквене заједнице. Пошто у православној Цркви нема *missio canonica* или разлике између *potestas ordinis* и *potestas iurisdictionis*, сама чињеница да се црквена заједница помиње у молитви приликом рукополагања означава да *црквена заједница чини део онтологије епископата*. Нема ни једног епископа, чак ни теоријски, а да није условљен од стране неке црквене заједнице. „Многи“ онтолошки условљавају „једног“.

Овим се, међутим, не може завршити, јер је обрнута ситуација такође присутна, а то је да „многи“ не могу постојати без „једног“. Ова тврдња се конкретно може исказати на следећи начин: а) нема крштења без епископа, а крштење је стваралачки чин црквене заједнице, тј. онтолошка основа верних. „Многи“ не могу бити „многи“ без „једног“; б) нема било каквог рукополагања без присуства епископа. Епископ је услов без кога нема црквене заједнице и њеног благодатног живота.

4. „Иконични“ карактер црквених институција

Ова међузависност између „једног“ и „многих“; ова двострука структура Цркве условљена је још једним моментом: како је рукополагање за епископа чин који има за предуслов постојање заједнице, тако је и посвећење верника (крштење) чин који има за свој преду-

25) Види поглавља 5. и 6.

26) Ibid.

слов присуство епископа, а обоје морају бити повезани са евхаристијом. То, по мени, значи да није довољно ставити црквене институције у контекст ваљане синтезе између „једног“ и „многих“, јер је тиме исцрпљен само један део онога што називамо пневматологијом. Други део јесте *есхатологија*, а она је, по мени, онај аспект који је изражен чињеницом да и рукополагање и крштење могу да се обаве само у контексту евхаристије. *Евхаристија* је, бар по православној схватању, *један есхатолошки догађај*. Не само да у њему коегзистирају „један“ и „многи“ и условљавају једно друго, већ се ту указује на још једну ствар: *црквене институције су огледала Царства Божјег*. Прво, оне су огледала: природа црквених институција је „иконична“ тј. њихова онтологија није у самој институцији као таквој, већ само у њеном односу на нешто друго, у односу на Бога, или Христа. Друго, оне су огледала *Царства Божјег*: све црквене институције морају имати оправдање у нечему крајњем, а не само у матици историје. Оне заиста јесу институције чија је намена служење историјским потребама у времену, али ове не могу имати црквени статус у фундаментално структуралном смислу. Историја никада није довољан разлог за постојање одређене црквене институције, како у односу на предање, апостолско наслеђе, Св. Писмо, или стварне историјске потребе. Свети Дух усмерава *изнад* историје, а не, наравно, против ње, иако може и често мора указивати против историје, онакве каква јесте, и то кроз пророчанску функцију свештенства. Пошто су *есхатолошки условљене*, црквене институције постају светотајинске у смислу њиховог положаја у дијалектичком односу историје и есхатологије. Према томе, оне губе своју самодовољност и индивидуалистичку онтологију, те постоје *еѿиклеѿично*, тј. зависе од молитве, сталне молитве заједнице. Црквене институције не налазе у историји своју сигурност (основаност), већ у сталној својој зависности у односу на Светог Духа. То их чини „светотајинским“, а језиком православног богословља „иконичним“.

IV Закључци

Дозволиће ми се да завршим резимирајући главне тачке мог досадашњег излагања и да исте ставим у перспективу данашње ситуације у православљу. Говорио сам о христологији, пневматологији и црквеним институцијама у православном б о г о с л о в љ у, а не у православној пракси. Оно што сам казао, међутим, није само

у домену теорије, већ произлази из историјског искуства, иако се може рећи да је историјско искуство у одређеној мери сећање на прошлост. Главне тачке мог излагања су следеће:

1. Православно богословље још није дошло до ваљане синтезе између христологије и пневматологије. Без ове синтезе немогуће је разумети православно предање, или, пак, учинити неки допринос екуменским расправама нашег доба.

2. Оно што је важно у вези ове синтезе јесте чињеница да пневматологија мора постати конститутивни елемент христологије и еклесиологије, тј. условити само биће Христа и Цркве, а то може бити само ако се два нарочита састојка пневматологије унесу у онтологију Христа и Цркве. Ти састојци су: есхатологија и заједница.

3. Ако Цркву чине ова два аспекта пневматологије, онда се свака пирамидална схематизација губи из еклесиологије. „Један“ и „многи“ коегзистирају као два аспекта једног те истог бића. На нивоу универзалности то значи да локалне Цркве чине једну Цркву кроз свештенство, или институцију која се састоји у исто време од *п р и м у с*-а и синода коме је он *п р и м у с*. На локалном нивоу то значи да је поглавар локалне Цркве, епископ, условљен постојањем заједнице и осталог свештенства, а посебно пресвитера. Нема свештеничке службе којој нису потребне друге свештеничке службе. Ни једна свештеничка служба нема ту пуноћу и обиље благодати и силе без свог односа према другим свештеничким службама.

4. Исто тако, пневматолошка условљеност црквеног бића је важна у смислу отварања црквених институција према својој есхатолошкој перспективи. Често је исувише историчности везано за црквене институције. Православље често пати од мета-историчности, а Запад обично пати од историчности својих црквених институција. Литургички етос православља вероватно никада неће дозволити да се оно потпуно веже за историју, иако није било препрека да дође до ерупције ослободилачких покрета, као што је био грчки устанак у прошлом веку. Ипак, свака *с т а л н а* црквена институција мора имати своје оправдање у једној есхатолошкој перспективи; историја није довољна.

5. На крају, ако пневматологија постане конститутивни елемент еклесиологије, сам појам *и н с т и т у ц и ј е* ће такође доћи под утицај исте. Само у христолошкој перспективи можемо говорити о Цркви *н а - ч и њ е н о ј* /ин-ституише/ (од стране Христа), док у једној пневматолошкој перспективи морамо говорити о Цркви као *с а - ч и њ е н о ј* /кон-ституише/ (од стране Светог Духа). *Христос Цркву ствара, а Свети Дух је сачињава*. Сама „институција“ је нешто што нам се презентује као једна чињеница, мање или

више као *fait-accomplit* (свршена ствар). Као таква она је изазов нашој слободи. „Са-чињавање“ је нешто што повезује нас са самим нашим бићем, нешто што ми прихватамо слободно, јер и ми учествујемо у његовом стварању. У првом случају ауторитет је нешто што нам је наметнуто са стране, док је у другом случају то нешто што се ствара међу нама самима. Ако се пневматологији да конститутивна улога у еклесиологији, под утицајем ће бити и цела ствар око *A m t u n d G e i s t*, или „институционализма“. Појам заједнице мора се применити на саму онтологију црквених институција, а не само на њихов динамизам и дејство.

А шта је са садашњим временом, са ситуацијом онаквом каква у ствари јесте? Колико од свега што је речено заиста живи, колико од тога може још увек да живи, колико тога може заживети деловањем? Чињеница да православље није искусило ситуације сличне онима које су постојале у западним Црквама, као што су проблеми клерикализма, анти-институционализма итд., казује да је у г л а в н о м пневматологија спашавала живот православљу до данас. У православној Цркви нема тенденција ка „анти-естаблишменту“ иако се данас такви знакови могу приметити ту и тамо у Грчкој. Ипак, стварна ситуација која влада у православљу не иде у корак са предањем, како на нивоу богословља тако и у канонским питањима. У синодским институцијама не огледа се више истинска равнотежа између „једног“ и „многих“. Таква појава је присутна зато што онај „један“ некада не функционише, или, чак, и не постоји, а некад је случај да онај „један“, или они „једни“ игноришу „многе“. Исто важи и за живот на нивоу локалне Цркве. Заједница скоро да је нестала, а *број њихових епископа расте великом брзином*. Једини ниво на коме и даље функционише ваљана равнотежа између „једног“ и „многих“ јесте онај л и т у р г и ч к и. Дали је литургија та која спашава православље? Могуће је да је то заиста и случај, али колико ће то дуго трајати? Пошто православље све више дели судбину западне културе, мораће да почне да дели и проблеме западних Цркава. Егзистенцијално говорећи, проблем црквених институција ће ускоро постати један екуменски проблем.

Шта се може учинити? Други ватикански концил је дао наде и обећања многим да се нешто може учинити. Ја нисам стручњак по питањима концилског богословља, али ми се чини да је посебно важан један правац на који је овај концил указао, а под тим мислим на *увођење појма заједнице у есхатологију*. Овакав правац, заједно са поновним схватањем значаја *Λαός-(α)* Божјег и локалне Цркве, може помоћи и православнима да остану верни своме идентитету.

Ипак, још много тога треба да се учини, јер II ватикански концил није завршио свој посао до краја. Оно што би један православац желео да се даље уради, можда од стране III ватиканског концила, јесте да се појам заједнице доведе до својих онтолошких граница. Потребна нам је *једна онџологија заједнице*. Потребно нам је да заједница постане услов постојања самог црквеног бића; не њено добробитије, већ њено битије. То на богословском нивоу значи да пневматологији треба дати конститутивну улогу, а не ону која би зависила од христологије. II ватикански концил није то учинио, али би томе могло да допринесе његово појмовање заједнице. Можда би се тим дејством црквене институције аутоматски трансформисале, а тако би се уклонила свака пирамидална структура која и даље у Цркви постоји. Чак се може рећи да би заузимање таквог курса могло да баци позитивније светло на главну препреку црквеног јединства, тј. на улогу самог папе. Толико много зависи од ваљаног схватања синтезе између пневматологије и христологије у области еклесиологије.