



УДК 272-72-1:271.2-72-1"1979/..."

272-675:271.2"1979/..."

DOI: 10.46793/sabornost23.075S

Оригинални научни рад

Небојша Стевановић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
(докторанд)

***Primus universalis* у званичним документима Међународне
комисије за богословски дијалог римокатоличке
и православне Цркве: рецепција и изазови**

Abstract: Суштинска идеја рада огледа се у пружању одговора на питање места и природе *primus universalis* у оквирима званичних докумената Међународне комисије за богословски дијалог римокатоличке и православне Цркве. На тим основама, у циљу утврђивања зацртаног примацијалног курса, даљи ток рада је настављен говором о изазовима и рецепцији базичних еклисијалних поставки *primus universalis*, при чему је овај део рада подељен у два правца: први, пројављен у смеру рецепције у оквирима Става Московске патријаршије по питању природе универзалног првог, те други, одговора митрополита Елпидофора Ламбриниадиса. Различитост и супротстављеност, али и сапостојање, два модела у оквирима православне еклисиологије приказана је и примером поновног пречитавања овог питања у систематском богословљу, где су изнети ставови бројних теолога исте Цркве, чија анализа потврђује сапостојање двоструког тумачења *primus universalis*, изражено, уопштено, у дијалектици 'esse — bene esse Ecclesia'.

Key words: *primus universalis*, Међународна комисија за богословски дијалог римокатоличке и православне Цркве, упоредна еклисиологија, упоредна тријадологија, примацијална теологија.

Увод

Теологија примата и проблем рецепције примацијалне теологије у савременом систематском богословљу представља *іоруће* питање Цркве, као и екуменског богословља. Акутност овог питања експлицитно се огледа у *боіословском* вредновању и тумачењу статуса првог на локалном, регионалном, нарочито на *универзалном* нивоу, насупрот доминацији уплива социолошког, политичког и етичког момента у теологију примата, који

* nstevanovic.17005@bfspc.bg.ac.rs

кулминира у сагледавању примата као реалности *иприлагођавања*, *конвенције* и *договора*.¹ Курс примацијалне теологије умногоме је променио *Vaticanum Secundum*, отварајући перспективу тријадолошке еклисиологије. Другим речима, однос тријадологије и еклисиологије на нивоу примацијалног богословља већ после *Vaticanum secundum*-а,² конкретно у *Lumen Gentium* (параграфи 2–4; 9), *Dei Verbum* (параграф 2), *Unitatis redintegratio* (параграф 2), постаје централни моменат теолошких разматрања. Црква као икона Тројичног Бога отвара нову визуру римокатоличке, али и екуменске еклисиологије.³ Са друге стране, у документима *Sancrosanctum Concilium* (параграф 11), *Lumen Gentium* (параграф 23), *Ad Gentes* (параграфи 19–22) и *Christus Dominus* (параграф 11) огледају се почечи теологије *локалне* Цркве, схваћене у тријадолошком кључу, пројављене у Евхаристији, реализоване на плану примацијалне теологије.⁴

Утемељеност еклисиологије на тријадолошким основама постаје смерница и путоказ многим званичним документима екуменске еклисиологије, конкретно, билатералне Мешовите комисије за богословски дијалог римокатоличке и православне Цркве. Другим речима, пратећи теолошку нит *Vaticanum secundum*-а питање еклисиологије, као наше *јоруће* и модерно питање, позитивно је испровоцирано наглашавањем везе Свете Тројице и Цркве, што је оставило огромне последице на плану екуменске еклисиологије *киноније*.⁵ *Овакав, може се рећи, ипријадолошки гаш* у екли-

¹ Уп. Новогун, 2017, стр. 132.

² Посматрање Цркве у односу са Богом Тројицом поједини аутори сматрају важним проналаском. Уп. Матић, 2018, стр. 240, фн. 374. Исти аутор наглашава да је Црква *Vaticanum secundum* Црква Свете Тројице. Уп. *Ibid.*, стр. 76–78. Са тим у вези види и: Hunt, 2013, стр. 3–19.

³ Англикански теолог на размеђи два миленијума, John Webster (1955–2016) у свом најзрелијем раду, говорио је о 'тринитарној дедукцији', објашњавајући однос еклисиологије и тријадологије, постављен на *Vaticanum Secundum*. Овакав концепт директно се огледа у његовим речима: „The doctrine of the Church is a 'function' of the doctrine of Trinity” („Догма о Цркви је у 'служби' догме о Тројици”). Уп. Webster, 2016, стр. 177. Такође, њихов однос објаснио је речима: „The relation of theology proper and ecclesiology is best explicated not by setting out two terms of an analogy, but by describing a sequence of divine acts both in terms of their ground in the immanent divine being and in terms of their creaturely fruit” („Однос саме теологије и еклисиологије најбоље је објаснити не постављањем два појма аналогije, већ описом низа божанских чинова, како у смислу њиховог основа у иманентном божанском бићу, тако и у смислу њиховог стваралачког плода.”). *Ibid.*, стр. 182. Једна од предности овако засноване еклисиологије огледа се у могућности да се богословски оправдају друштвене и историјске посебности Цркве, без свођења на статус *jure humano*.

⁴ Уп. Вујак, 2021, стр. 148. Као теолози директно заслужни за рецепцију теологију локалне Цркве помињу се J. Ratzinger, G. Phillips, Y. Congar, H. de Lubac.

⁵ Behr, 2013, стр. 67. Уп. став истог аутора, који напомиње *констипутивну* и, донекле, *лоичку* превасходност тријадолошког говора у еклисиологији, у односу на христологију и пневматологију: „Christology and Pneumatology may have been synthesized, but trinitarian theology is still considered as a realm apart” („Христологија и пневматологија су можда биле синтетизоване, али се тринитарна теологија и даље сматра одвојеним методоло-

сиологији, навео је папу Јована Павла II⁶ да својом енцикликом 'Ut Unum Sint' (1995. година) изненади све и позове православне и римокатоличке теологе „to help him find a way exercising the primacy”, како би Црква продисала, речима Ив Конгара, обема плућима (with two lungs).⁷

Базично питање које представља фокус рада јесте: какво је место *primus universalis* у званичним документима поменути комисије? Другим речима, у ком смеру се креће најактуелније питање примацијалне теологије XXI века? Питање првог на универзалном нивоу формира, уједно, и саму структуру рада. Смер истраживања започиње од Минхенског документа (у даљем тексту: МД), 'азбучника екуменске теологије', али и иницијалног документа тумачења *primus universalis* на богословским основама. Заснованост *primus universalis* на МД води ка централном моменту рада, односно, питању места *primus universalis* у Равенском документу (у даљем тексту: РД), конкретно, питању природе службе универзалног првог и пројаве његовог примата. Теолошка визура *primus universalis*, заснована на РД, усмерава истраживање ка путу *рецејције* равенске примацијалне теологије. У том поглављу, фокус истраживања усмерен је ка бројним реакцијама на РД, реакцијама које указују на (са)постојање двоструког, противречног и искључујућег онтолошког модела еклисиологије. У том контексту биће указано на Став Московске патријаршије по питању *primus universalis* (у даљем тексту: Став), као и на Одговор митрополита Елпидофора Ламбриниадиса (у даљем тексту: PSP). Анализа поменутих реакција на РД подразумеваће и бројне суптилне нијансе ставова теолога по овом питању, које додатно потврђују да је на плану сапостојање противречних

гијом”). *Ibid.*, стр. 69. Други православни теолог, пак, наглашава *исп̄временост̄* ових теолошких реалности у еклисиологији: „The Orthodox doctrine of Church is Trinitarian, Christological and Pneumatological” („Православно учење Цркве је тријадолошко, христолошко и пнеуматолошко”). Уп. Ware, 1964, стр. 244. Занимљиво је да обојица користе исте представе Цркве ('Црква као народ Божиј', 'Црква као Тело Христово' и 'Црква као храм Духа'), а постоји разлика у њиховим консеквентним изводима. Такође, у овим наводима обојица напомињу неопходност *им̄лицирања* кападокијске личносне тријадологије у еклисиологију, у циљу адекватног разумевања теологије примата. У тим оквирима, „we can perhaps now glimpse more fully what is meant by speaking of the Trinitarian dimensions of the Church [...] The Church, as the body of Christ and the temple of the Spirit, incarnates the presence of God in World” („можда сада можемо потпуније да сагледамо шта се подразумева када се говори о тројичним димензијама Цркве [...] Црква, као тело Христово и храм Духа, оваплоћује присуство Божје у свету”). Уп. Behr, 2013, стр. 88. Исте еклисијалне представе користи и теолог Василиадис, за кога је, додуше, тријадолошко утемељење Цркве експлицитно пројављено на плану *мисије*, *ad extra*, прихватајући став о временском *ип̄рејхођењу* тријадологије у односу на христологију на плану еклисиологије. Уп. Vassiliadis, 2003, стр. 12–13.

⁶ О њему са фокусом на екуменску делатност уп. Corra, 1999, стр. 245–246.

⁷ Уп. „Theology is only full 'catholic' when, like a healthy organism, it breathes deeply and uses both its lungs” („Теологија је једино у потпуности 'католичанска' када, попут здравог организма, дише дубоко и обема плућима”). Ово су речи Ив Конгара наведени према: Kerr, 2007, стр. 207.

еклисиолошких модела. Упоредо са постравенским изазовима рецепције, у форми екскурса, отвориће се питање односа *primus universalis* и последњег усвојеног документа дијалога у Кјетију, 2016. године (у даљем тексту: КД).

Стога, као лајтмотив у следећим поглављима, у коме ће бити анализирани поједине одлуке Комисије, као и коментари везаних за њих, стоје речи митрополита Јована Зизијуласа, упућених у оквирима екуменског богословља, а ми их скромно проширујемо и унутар православне еклисиологије: „Ако се, дакле, не можемо сусрести ни на пољу егзегезе, нити на пољу историје, требало би да се запитамо да ли се можемо сусрести на темељу самих фундаменталних теолошких начела, како бисмо дошли до заједничког одговора на питање [...], конкретно: да ли нам и из којих *теолошких* разлога треба универзални *primus*, те како можемо разумети природу и улогу првог?”⁸

2. Путем примацијалне теологије: тријадолошка перспектива еклисиологије МД

Од самог настанка дијалога, официјалног дела дијалога, фокус рада и истраживања усмерен је ка *природи Цркве*.⁹ Конкретно, почевши од састанка двојице епископа, папе Јована Павла II и патријарха Димитрија, у Цариграду, 30. новембра 1979. године, свечано је објављен почетак богословског дијалога и конституисање Комисије.¹⁰ Од овог периода, све до МД, дијалог су обележиле бројне поткомисије и међународни комитети.¹¹ За разумевање историјског и мисаоног, а најпре *бојословског* контекста, МД, потребно је напоменути да је Мешовити координациони комитет у Венецији (25–30. мај 1981), разматрајући извештаје поткомисија у Шеватоњу (5–9. октобар 1980.), Риму (27–30. децембар 1980.) и Ополеу (Пољска, 29. април 1981), ствара *ексцезе* који је био подељен у три дела: Евхаристија и Пасха Господња; Евхаристија и Света Тројица; Локална и универзална Црква.¹² На основу ових података, показује се да је у центру разматрања будућег дијалога управо еклисиологија. Ипак, базични проблем који лежи у самом дијалогу, што су приметили и водећи теолози обеју страна, још од самог почетка, представљају две *различите* еклисиологије, као и

⁸ Зизијулас, 2014, стр. 61–62. Уп. и изворни текст у: Zizioulas, 2010, стр. 273.

⁹ Petscu, 2014, стр. 60.

¹⁰ Матић, 2013, стр. 15.

¹¹ Неки од учесника су: Johannes Willebrands, William Baum, Joseph Ratzinger, Stylianos, Zizioulas, Papadopoulos, Jean-Marie R. Tilliard, епископ Сава, проф. Стојан Гошевић. Ови учесници биће присутни и на састанку у Минхену, где ће бити објављен први званични документ. Матић, 2013, стр. 27. Нека од тема које су биле разматране су: Евхаристија као највиша тајна Цркве; Тајне хришћанске иницијације и њихова повезаност са јединством Цркве; Веза између сакраменталне и канонске структуре Цркве. Уп. Petscu, 2014, стр. 61 и даље.

¹² Уп. Матић, 2009, стр. 145.

отуђеност (alienation) која стоји између њих.¹³ Управо је изналажење *заједничке еклисиологије* основна перспектива МД, која претендује да надиђе (са)постојање двеју различитих еклисиологија, пружајући аутентичне оквири за тумачење примацијалне теологије.

Прва поставка адекватног разумевања смерница која је поставила Комисија јесте његова заснованост на првом усвојеном документу поменуте Комисије 'Тајна Црква и Евхаристије у светлости Тајне Свете Тројице'¹⁴, донетог у Минхену (30. јуни – 6. јули 1982. године). Овај документ,¹⁵ са правом назван 'азбучник екуменске еклисиологије'¹⁶ и 'дело врхунских теолога двеју Цркава',¹⁷ више од три деценије пре РД поставља правилну трасу теологије примата.¹⁸ Иако овај документ представља продукт рада већег броја теолога Цркве, може се констатовати да су *најнейосреднији* утицај на МД оставили двојица теолога, митрополит пергамски Јован Зизијулас и католички теолог Жан М. Тијар. Аутентична еклисиолошка перспектива, успостављена у МД, на отачким изворима, посредништвом поменуте двојице теолога, најбоље се може сагледати на примени неколико патристичких термина, унутар самог документа: 'tropos', 'anamnesis', 'epiclesis', 'synaxis', 'koinina', 'epharax'.¹⁹

Почевши од самог наслова, јасно је да се реалност примата у Цркви посматра у тријадолошком кључу. Другим речима, МД поставља Цркву и Евхаристију *vis-à-vis* са Тројицом.²⁰ Директно: „Евхаристијско служење сагледано у целини пројављује тројичну тајну Цркве”.²¹ У оквиру утврђи-

¹³ Уп. Ludovikos, 2020, стр. 127.

¹⁴ Оригинални текст на француском језику: *Le Mystere de l'Eglise et de Eucharistie a la lumiere du Mystere de la Sainte Trinite.* (1982). *Irenikon*, 55, 350–362. У раду је коришћен интернет извор: Преузето 12. 05. 2023. са <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese4/1982-documento-di-monaco-di-baviera---il-mistero-della-chiesa-e-.html>. Превод овог документа, као и прецизне коментаре види Матић, 2013, стр. 51–73.

¹⁵ Уп. речи православног теолога о овом документу: „Документ нуди пут уравнотеженог односа локалног и универзалног у еклисиологији, повезујући то питање са *тријадолошким археџијом*”. *Ibid.*, стр. 55.

¹⁶ 'Abbecedario eccesiologo'. Уп. Матић, 2014, стр. 58.

¹⁷ Тако га карактеришу услед учесника, као што су J. Ratzinger, W.W. Baum, J.M. Tilliard, Stylianos, Zizioulas, Papadopoulos, епископ шумадијски Сава, итд. Матић, 2013, стр. 56. Зависност МД у кључним параграфима од Тијарових ставова, у схематском облику види: Матић, 2018, стр. 304–313.

¹⁸ Уп. речи: „Са дистанце од три деценије, слободно можемо рећи да је примацијално богословље *Равенској документна* природно богословско испуњење еклисиолошких начела минхенске изјаве”. *Ibid.*, стр. 314.

¹⁹ Уп. Buttigieg, 2020, стр. 140–141.

²⁰ *Ibid.*, стр. 140.

²¹ МД I, 6: „La célébration eucharistique prise en son ensemble rend présent le mystère trinitaire de l'Église”.

вања тријадолошке заснованости Евхаристије и Цркве, МД карактерише личносна тријадологија: „У Евхаристији [...] омогућује им се да се у духу жртве предају једни другима, као што се Христос предао Оцу ради многих [...] Ово испуњење јединства, остварено нераздељивим дејством Сина и Духа, према Очевом плану, јесте заправо Црква у свој својој пуноћи”.²² Ову чињеницу индикативно показују речи: „Ова тајна јединства у љубави многих личности управо и представља новину тројичне *koinonia*-је која се у Цркви, на Евхаристији, саопштава људима”.²³ Будући да је Црква *односна* стварност, саопштавање људима тројичне еклисиологије *киноније* не подразумева једносмерни правац, што МД недвосмислено показује: „Иако је дар тројичног Бога, *кинонија* је, такође, одговор људи”.²⁴ Самим тим, *кинонија*,²⁵ према МД, представља *тројични* дар спасења, дар који чува заједницу и другост,²⁶ са знаком да је тријадолошка *кинонија* извор еклисијалне заједнице, заједнице боготворене љубави Оца кроз Сина у Духу Светом (МД II, 2). Самим тим, *кинонија*, као унутаршњи аспект целокупног дијалога, почевши од МД, обликована је (*suffused*) тријадолошком перспективом. Посматрана под овом перспективом, показује се да правилно схваћен *однос* три личности Свете Тројице прожима цео опус МД, конкретно, појам *киноније*. Као последице оваквог проматрања заједнице, *кинонија*, према МД, поред свог тријадолошког и *есхатолошког* карактера,²⁷ јесте реалност „истовремено јерархијска и пневматолошка”.²⁸ Поред јасне тријадолошке утемељености еклисиологије, у чему следује постављену визуру *Vaticanum secundum*-а, МД, у циљу разматрања и бољег разумевања теологије примата, додатно појашњава теологију *локалне* Цркве. Базични оквир у овом контексту, за МД, јесте, свакако, новозаветна еклисиологија, тачније тријадолошко-еклисиолошка синтагма ‘Црква Божја’. Директно: „При проучавању Новог завета уочава се да Црква

²² МД I, 6: „Par l’Eucharistie [...] et reçoivent le pouvoir de s’offrir en esprit de sacrifice les uns aux autres comme le Christ lui-même s’est offert au Père pour la multitude [...] Cette consommation dans l’unité, accomplie inséparablement par le Fils et l’Esprit, agissant dans la référence au Père et à son dessein, est l’Église en sa plénitude”.

²³ МД II, 1: „C’est pourquoi l’Église trouve son modèle, son origine et sa fin dans le mystère du Dieu un en trois Personnes. Bien plus, l’Eucharistie ainsi comprise à la lumière du mystère trinitaire constitue le critère pour le fonctionnement de la vie ecclésiale en son entier. Les éléments institutionnels ne doivent être qu’un reflet visible de la réalité mystérique”.

²⁴ МД II, 2: „Tout en étant don du Dieu trinitaire, la *koinônia* est aussi réponse des hommes”.

²⁵ У МД транскрибован појам *кинонија* (грч.) налази се на десетак местâ, док *communion* на четрдесет.

²⁶ МД III, 2: „Loin d’exclure la diversité sur la pluralité, la *koinônia* la suppose et elle guérit les blessures de la division, transcendant celle-ci dans l’unité” („*Koinonia* не жели да искључи разлику или различитост, већ је претпоставља и лечи ране поделе, превазилазећи их јединством”).

²⁷ Есхатолошки аспект *киноније*, у екуменској еклисиологији, нарочито наглашава Бер. Уп. Behr, 2013, стр. 69.

²⁸ МД II, 2: „à la fois ministérielle et pneumatique”.

првенствено представља једну 'локалну' реалност [...] Увек се, наравно, има у виду Црква Божја, али на конкретном месту".²⁹ Оно што је круцијално за наше истраживање, у контексту МД, огледа се у томе да је базични оквир у коме проматра еклисиологију, самим тим и теологију примата, поред тријадолошког аспекта, теологија *локалне* Цркве. Другим речима, према МД, може се констатовати да је полазиште речи о Цркви *конкретно* литургијска заједница, не апстрактна или 'универзална' Црква. Самим тим, остајући на курсу директних наводâ МД намеће се кратак закључак: „Због свега наведеног свој модел своје порекло и своје испуњење Црква налази у тајни једног Бога у Три Личности. Штавише, Евхаристија схваћена у светлости тројичне тајне конституише критеријум свеобухватног црквеног живота. Институционални елементи [Цркве] морају на видљив начин иконизовати Тајне”.³⁰ Неопходност да институционални елементи Цркве *рефлектују*, речником МД, светотројични начин постојања, уводи овај документ у нове оквире.

2.1. *Последице тријадолошке еклисиологије киноније МД ио примацијалну теологију*

Пратећи теолошку нит МД, утемељеност *киноније*, као самог бића Цркве, на тројичним основама, са фокусом и полазиштем на *конкретно* литургијско сабрање, следећи битан моменат јесте личност *ејискоја*. Другачије, МД у својој визири указује на *директне* последице утемељености тријадолошке и конкретне *киноније*. Зато, у овом контексту, МД наглашава: „Епископска служба стриктно је повезана са евхаристијским сабрањем, коме он председава [...] Као што Црква не може бити одвојена од свог епископа, тако ни епископ не може бити одвојен од своје Цркве”.³¹ Јасно је да се у овим речима МД налази на курсу *ејискојске* природе евхаристијског сабрања, на курсу светоигнатијевске еклисиологије. Утврдивши да је *кинонија*, како и сама реч напомиње, релациона реалност, у овом контексту, на примеру *рукојоложења*, показује се да је епископ гарант, мерило и *ијројава* заједнице: „Присуство епископâ суседних катедри на литургији његове хиротоније 'сакраментализује' и актуелизује сву *koinonia*-ју”.³²

²⁹ МД II, 1: „En se référant au Nouveau Testament, on remarquera d'abord que l'Église désigne une réalité 'locale' [...] Il s'agit toujours de l'Église de Dieu, mais dans un lieu”.

³⁰ МД II, 1: „C'est pourquoi l'Église trouve son modèle, son origine et sa fin dans le mystère du Dieu un en trois Personnes. Bien plus, l'Eucharistie ainsi comprise à la lumière du mystère trinitaire constitue le critère pour le fonctionnement de la vie ecclésiale en son entier. Les éléments institutionnels ne doivent être qu'un reflet visible de la réalité mystérique”.

³¹ МД II, 3: „La fonction de l'évêque est étroitement liée à l'assemblée eucharistique qu'il préside [...] Pas plus que celle-ci ne peut être coupée de son évêque, l'évêque ne peut être séparé de son Église”.

³² МД III, 4: „La présence d'évêques de sièges voisins à son ordination épiscopale « sacramentalise » et actualise cette communion”.

Присуство других епископа, конституената православне еклисиологије, најнепосредније се огледа у реалности *и* признавања.

На овом месту, МД, у оквирима личности епископа као предстојатеља сабрања, усмерава свој правац ка примацијалној теологији: „Поменуто признавање најпре се остварује на регионалном нивоу”.³³ Стога, будући тријадолошки заснована, еклисијална *кинонија* је, како је речено, јерархијска и одражава се на сва три еклисијална нивоа (локални, регионални и универзални). Тачније, МД неколико деценија пре РД препознаје три еклисијална нивоа, тумачи их у тријадолошком кључу и позива да: „*Кинонија* регионалног типа треба саму себе да надиђе, преображавајући се у општење сестринских Цркава”,³⁴ односно, у општење на васељенском нивоу. Из тог разлога, МД закључује: „*Episcopē* универзалне Цркве поверена је Духом Светим целокупном збору локалних епископа који су у међусобном општењу. Та *кинонија* се традиционално изражава у саборској пракси Цркве. Начин на који се разуме и остварује ова пракса испитаћемо накнадно, свакако, у перспективи ставова изнетих у овом документу”.³⁵

На овим основама може се ишчитати неколико принципа који успоставља МД, у циљу разумевања односа *киноније* и епископске службе, у којима ће се кретати и остали примацијални документи, документи *киноније*: принцип *киноније*; принцип *инџејрисања* трију служби Христових: пророчке, првосвештеничке и царске; принцип *комџлеменџарности* између епископске *киноније* и опште *киноније* Цркве, које нису ни одвојене, нити комплементарне.³⁶ Набројени принципи који прожимају *дух* докумената, потребују, такође, методолошки кључ, као и директно усмерење ка примацијалној теологији. Павећи кратку дигресију, неопходно је указати да кардинал Каспер, разумејући ову проблематику, у жељи да успостави правилно разумевање теологије примата, пратећи дух горе наведених поставки, говори о четири херменеутичка принципа, битна за разумевање примацијалне теологије, најпре, МД, а након тога и осталих докумената (РД и КД): принцип *инџејрисања* примата у целокупни контекст еклисиологије; интегрисање примата у целокупно предање; историјска интерпретација примата — наглашавање историјског значења тог концепта у времену када се догодио; интерпретација према Писму, конкретно, према Еванђељу.³⁷

³³ МД III, 3: „Cette reconnaissance s’accomplit d’abord au plan régional”.

³⁴ МД III, 3: „Cette communion à l’intérieur d’une même région doit se dépasser dans la communion entre Églises sœurs”.

³⁵ МД III, 4: „L’épiscopat de l’Église universelle se trouve confiée, par l’Esprit à l’ensemble des évêques locaux, en communion les uns avec les autres. Cette communion s’exprime traditionnellement dans la pratique conciliaire. Nous aurons à examiner ultérieurement la manière dont celle-ci est conçue et réalisée, dans les perspectives de ce que nous venons de préciser”.

³⁶ Уп. Petscu, 2014, стр. 71–72.

³⁷ Ови херменеутички принципи настају у жељи кардинала за поновним ишчитавање и ре-

Вративши се на курс МД, последње наведене речи, које остављају простор за даљу анализу и дискусију у оквирима екуменске еклисиологије, отварају нову перспективу, перспективу РД. На који начин РД посматра питање примата? Да ли је задржана тријадолошка перспектива МД у РД? На крају, најбитније, шта РД говори о природи службе *primus universalis* и пројави његовог примата на универзалном нивоу?

3. *Primus universalis* и РД: конституисање нове перспективе

Анализа петог усвојеног документа Комисије 'Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквено општење, саборност и ауторитет',³⁸ у хришћанском граду Равени, 8–14. октобра 2007., припреманог у Београду, 2006.,³⁹ надилази оквире датог истраживања, будући да у себи интегрише и сажима целокупну (holistic) слику резултата дијалога, експлицитно на плану еклисиологије.⁴⁰ Имајући у виду комплексност тема које је РД обрадио у неколико страница, препознаје се свакако доминантна тема: *ѿеолоѿија ѿримаѿа*.⁴¹ Стога, у наставку биће назначени само одређени моменти РД, они суштински за ово истраживање, са знаком императивног пречитавања и рецепције РД у православној еклисиологији. Сам почетак РД,⁴² у оквиру *Увода*, почиње тријадолошким речима првосвештеничке молитве: „Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду да свет верује да си ме ти послао” (Јн 17, 21). Конкретно, кроз чињеницу да РД почиње и завршава тројичном доксологијом показује се да суштинско питање РД јесте тријадолошка еклисиологија *киноније*.⁴³

цепцији Првог ватиканског концила, са фокусом на Увод у Догматску конституцију *Pastor Aeternus*. Уп. Kasper, 2005, стр. 141–149.

³⁸ Оригинални текст РД на енглеском језику види: Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Преузето 21. 05. 2023. са <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html>.

Превод овог документа, као и коментаре преводиоца, види у: Матић, 2013, стр. 155–179.

³⁹ Неопходно је рећи да су представници РПЦ, већ следећег дана, 09. октобра 2007. године, на челу са епископом бечким Иларионом, напустили заседање, док на самом заседању није било представника Бугарске православне Цркве. Такође, исти аутор стоји на становишту да се већ у припремном делу РД, у Београду, претходне године, назирао проблем који ће ескалирати почетком заседања РД. Уп. Вер, 2022, стр. 173.

⁴⁰ Уп. Petscu, 2014, стр. 61.

⁴¹ Уп. преглед односа Тијарове радне верзије и РД у: Матић, 2018, стр. 322–328. Међународни сусрети, као и документи фокусирани су на однос примата и синодалности.

⁴² Наслов РД синтетише и интегрише Никео-цариградски Символ вере. Уп. Petscu, 2014, стр. 64.

⁴³ Уп. Матић, 2013, стр. 157 и даље. Колики је, заправо, огроман утицај Тијарове еклисиологије на РД, указују речи да Црква Тијарове еклисиологије јесте *Ecclesia de Trinitate*, „а његова еклисиологија је *ѿријадолошка* еклисиологија *киноније*”. Уп. Матић, 2018, стр.

Корацима иницијалне визуре дијалога креће се и РД: „Следећи план усвојен на њеном првом састанку на Родосу, 1980. године, Мешовита комисија је почела обрађујући се тајни црквене киноније у светлу Пресвете Тројице и Евхаристије”.⁴⁴ Разматрајући дотадашње резултате Комисије, РД сумира њихове резултате, напомињући да је иницијална визура дијалога „омогућила дубље разумевање црквеног заједништва, како на нивоу локалне заједнице [сабране] око свог епископа, тако и на нивоу односа између епископа и између помесних Цркава, у којима сваки [епископ] председава у заједништву са Једном Црквом Божјом, која се простире широм васељене”.⁴⁵ Истоветно МД, РД стоји на становишту да „Саборност одражава Тројичну Тајну и у њој проналази своју крајњу основу”.⁴⁶ Стога, навод који, са једне стране, пружа синтезу дотадашњих резултата, а са друге, уводи *нову* перспективу, ново поглавље,⁴⁷ постајући темељни камен,⁴⁸ у оквиру еклисиологије јесте питање: „Будући да Евхаристија, у светлу светотројичне тајне, конституише критеријум црквеног живота у целини, на који начин институционалне структуре видљиво одражавају тајну ове киноније?”⁴⁹ Наведено питање формира саму структуру РД, чије је разумевање идентично разумевању самог *идентичијетта* Цркве,⁵⁰ који *екслицицијно* говори о три еклисијална нивоа (локални, регионални и универзални ниво), тумачећи их у односу на теологију примата. Самим тим, тек се у РД, након деценија дијалога, започело разговарати о ономе што је дуго раздавајало Цркве, о односу *йримата* и *саборности*, постављеним у

11–12; 109–110. Тијар, конкретно, иконијну повезаност Цркве и Свете Тројице види у томе да еклисијална саборност има извор у тројичном *circumincessio*. Поред Тијара круцијалну улогу у богословском формирању РД има и митрополит Јован Зизијулас. Уп. *Ibid.*, стр. 302–303.

⁴⁴ РД Увод, 2: „Following the plan adopted at its first meeting in Rhodes in 1980, the Joint Commission began by addressing the mystery of ecclesial koinônia in the light of the mystery of the Holy Trinity and of the Eucharist”.

⁴⁵ РД Увод, 2: „This enabled a deeper understanding of ecclesial communion, both at the level of the local community around its bishop, and at the level of relations between bishops and between the local Churches over which each presides in communion with the One Church of God extending across the universe”.

⁴⁶ РД I, 1, 5: „Conciliarity reflects the Trinitarian mystery and finds there in its ultimate foundation”.

⁴⁷ Иако је допринос РД неминован и представља рад врхунских теолога обеју страна, неопходно је да „we may also assert that it opened a new chapter in the understanding of ecclesiology in all it's aspects” („такође можемо тврдити да је отворило ново поглавље у разумевању еклисиологије у свим њеним аспектима”). Уп. Petscu, 2014, стр. 63.

⁴⁸ Buttigieg, 2020, стр. 181: „Thanks to the Ravenna statement, a milestone in the dialogue between the Catholic and Orthodox Churches has been reached” („Захваљујући Равенској позицији, постигнута је прекретница у дијалогу између католичке и православне Цркве”).

⁴⁹ РД Увод, 3: „Since the Eucharist, in the light of the Trinitarian mystery, constitutes the criterion of ecclesial life as a whole, how do institutional structures visibly reflect the mystery of this koinonia?”.

⁵⁰ Уп. Petscu, 2014, стр. 64.

оквири три еклисијална нивоа.⁵¹ Имајући наведене поставке у виду, неопходно је усмерити истраживање ка питању *с̄ӣа̄ӣӯса* и *ме̄ђусобно̄ӣ о̄дно̄са* поменута три еклисијална нивоа. Другим речима, да ли постоји повезаност између еклисијалних нивоа и какав је њихов однос са два конститутивна појма РД: 'саборност' и 'власт'?⁵²

3.1. Равенска *ѿеоло̄ӣја̄ ѿрима̄ѿа̄* и *ѿри еклисијална нивоа: кључ разумевања ѿеоло̄ӣје ѿрима̄ѿа̄*

РД по *ѿрви ѿӯӣѿ* препознаје, поред локалне и регионалне еклисијалне заједнице, и универзалну заједницу, *саборност̄*, а самим тим и реалност примата на том степену.⁵³ Важност овог доприноса огледа се експлицитно на плану православне еклисиологије. Речима поменутог кардинала Каспера: „The Important development is that for the first time of Orthodox Churches have said 'yes' this universal level of the Church exists and at the universal level also there is conciliarity or synodality and a primate”.⁵⁴ Прецизније, како напомиње исти аутор, православни су признавали само два еклисијална нивоа,⁵⁵ док је са друге стране, еклисијална заједница у римској Цркви познавала различито схватање локалног и универзалног, без помена регионалног нивоа, са напоменом да је универзални ниво „being very visibly present in Catholicism, but absent in Orthodoxy”.⁵⁶ Стога, РД интегрише оба погледа на еклисијалне нивое.⁵⁷ Базични оквир у коме проматра, како примат, тако и остварење примата на различитим еклисијалним нивоима, јесте реалност *кино̄ӣје*, саборности. Стога, правилно разумевање саборности открива разлог зашто РД дозвољава међусобно прожимање и интегрисање еклисијалних нивоа. Поред показане тријадолошке *ӯѿемељеност̄* поменутог појма, у његовом дефинисању, РД је несумњиво прецизан: „Термин саборности или синодалности [...] првенствено означава сабрање епископа који имају одређену одговорност”.⁵⁸ На

⁵¹ Уп. Siecienski, 2017, стр. 412.

⁵² О развиту концепта власти унутар екуменске еклисиологије види: Nedungatt, 2010, стр. 658–662.

⁵³ Уп. *Ibid.*, стр. 652. Како митрополит Вер напомиње, постоји склоност да се ова три еклисијална нивоа редукују на два. У католичкој еклисиологији, било би изједначавања другог и трећег, док православни „не само у прошлости, већ и данас, одбацују трећи ниво васељенског примата”. Уп. Вер, 2022, стр. 161.

⁵⁴ Наведено према Nedungatt, 2010, стр. 652: „Важан развој догађаја је да су по први пут православне Цркве рекле 'да', овај универзални ниво Цркве постоји и на васељенском нивоу, такође постоји саборност или синодалност и примат”.

⁵⁵ *Ibid.*, стр. 653.

⁵⁶ *Ibid.*: „веома видљиво присутан у католичанству, али одсутан у православљу”.

⁵⁷ *Ibid.*, стр. 653–654.

⁵⁸ РД I, 1, 5: „The term conciliarity or synodality [...] primarily denotes a gathering of bishops exercising a particular responsibility”.

другом месту, опет, РД прецизира значење и пројаву речи 'одговорност'. Директно: „Ова 'саборност' не показује се само у односима солидарности, узајамне подршке и допуњавања [...] саборност која обухвата, међутим, све чланове заједнице у послушању епископу, који је *protos* и *kephale* локалне Цркве, јесте предуслов црквеног заједништва”.⁵⁹ Самим тим, термини као што су одговорност или послушност указују на *однос*, на саму суштину значења концепта саборности у РД. Поред свог релационог значења, ови термини указују и на постојање *йорейка*, као оног који, истоветно тријадологији, постоји и у еклисиологији: „Слично томе, постоји поредак међу локалним Црквама, који, међутим, не имплицира неједнакост у њиховој црквеној природи”.⁶⁰

Констатује се да се тријадолошки аспект и модел еклисиологије, примењен на њен начин *йостйојања*, не огледа само у *саборности*, већ и на плану *taxis* (поретка), или речником РД, на плану власти (*'exousia*). Из тог разлога, РД одмах напомиње: „Вршење власти у Цркви [...] мора у свим облицима и на свим нивоима бити служба љубави [...] једино у љубави између оног који је врши и оних који су јој подложни”.⁶¹ Власт, у овом контексту, губи сваку примесу *йејорайшивне* и свакодневне употребе овог појма,⁶² кулминирајући, у конститутивном смислу, у оквирима *киноније*. Као што је то случај са *кинонијом*, сама власт је тријадолошка реалност, тачније, *Очев гар*: „Примивши власт од Бога Оца, Христос ју је, после свог васкрсења, поделио Духом Светим са својим апостолима”.⁶³

Оваква перспектива РД, примећује се, у потпуности следује иницијалној тријадолошкој перспективи МД. Конкретно, базични еклисијални подмет РД огледају се у значењским одредбама терминâ: личносна тријадологија, *кинонија*, власт, али и личност *ейискоџа* као личности која у еклисијалном смислу интегрише све ове моменте. Имајући у виду све наведене елементе и поставке, РД директно констатује: „Овако дефинисана, саборна димензија Цркве присутна је на три нивоа црквене заједнице — помесном, обласном и васељенском/универзалном”.⁶⁴ Аналогно помену

⁵⁹ РД II, 1, 20: „This 'synodality' does not show itself only in the relationships of solidarity, mutual assistance and complementarity [...] Synodality, however, also involves all the members of the community in obedience to the bishop, who is the *protos* and head (*kephale*) of the local Church, required by ecclesial communion”.

⁶⁰ РД I, 1, 5: „Similarly, there also exists an order (*taxis*) among local Churches, which however does not imply inequality in their ecclesial nature”.

⁶¹ РД I, 2, 14: „The exercise of authority accomplished in the Church [...] must be, in all its forms and at all levels, a service (*diakonia*) of love [...] except in the love between the one who exercises it and those subject to it”.

⁶² Уп. Zizioulas, 1969, стр. 60.

⁶³ РД I, 2, 12: „Having received his authority from God the Father, Christ after his Resurrection shared it, through the Holy Spirit, with the Apostles”.

⁶⁴ РД I, 1, 10: „Defined thus, the conciliar dimension of the Church is to be found at the three levels of ecclesial communion, the local, the regional and the universal”.

tâxis, и на овом месту РД директно наглашава: „Ово разликовање нивоа не умањује светотајинску једнакост сваког епископа или саборност сваке помесне Цркве”.⁶⁵ Другим речима, критеријум и полазна тачка РД јесте *заједница и друјос̄т̄*. Разликовање еклесијалних нивоа не подразумева нужно њихово раздвајање или порицање. Напротив, будући заснована на тријадолошким основама, тачније, на личносном приступу тријадологије и фокусу на личност Оца, РД тим херменеутичким кодом тумачи *кинонију*, власт у Цркви, као и разликовање еклесијалних нивоа. Стога, сваки неаутентични приступ разликовању еклесијалних нивоа, што се одражава и на сâм идентитет Цркве, представља одступање од личносне визуре, конкретно, кападокијске тријадологије која неповређеним чува *и* заједницу *и* различитост. Примењивање тројичног начина постојања на саму реалност еклесијалних нивоа, РД усмерава свој правац ка *ѡриматију*. Тачније, све наведене поставке стоје у служби примата, тачније, примату, који их интегрише, отварајући нову перспективу и приправљајући *нови ѡуѡи* свом најактуелнијем питању: *primus universalis*.

3.2. *Природа еклесијалне службе primus universalis и ѡројава универзалној ѡриматија*

Базични оквир за правилно тумачење *primus universalis* јесте *нераскидиви* однос примата и *киноније*. Речима РД: „Примат и саборност су међусобно зависни. Због тога се примат на различитим нивоима живота Цркве [...] мора увек разматрати у контексту саборности, а саборност исто тако у контексту примата”.⁶⁶ Повезујући је нераскидиво са *кинонијом*, РД настоји да постави реалност примата на ‘суштинским основама’, односно, на канонском предању Цркве: „Примат на свим нивоима јесте пракса која је чврсто заснована на канонском предању Цркве”.⁶⁷ Другим речима, примат као реалност која интегрише саборност и власт, схваћених у назначеној визури, „у црквеној кинонији повезан је са овим суштинским устројством: њено вршење је регулисано канонима и правилима Цркве”.⁶⁸ Не остајући недоречен, РД помиње конкретан канон (XXXIV апостолски канон),⁶⁹

⁶⁵ РД II, 3, 44: „This distinction of levels does not diminish the sacramental equality of every bishop or the catholicity of each local Church”.

⁶⁶ РД II, 3, 43: „Primacy and conciliarity are mutually interdependent. That is why primacy at the different levels of the life of the Church [...] must always be considered in the context of conciliarity, and conciliarity likewise in the context of primacy”.

⁶⁷ РД II, 3, 43 [1]: „Primacy at all levels is a practice firmly grounded in the canonical tradition of the Church”.

⁶⁸ РД I, 2, 16: „in the ecclesial communion is linked to this essential structure: its exercise is regulated by the canons and statutes of the Church”.

⁶⁹ „Епископи сваког народа треба да знају Првог међу њима и да га сматрају за главу и ништа сувишно да не чине (= не предузимају) без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије и њој подручних места. Али, ни онај (Први епископ) нека

камен темељац и/или камен спотицања,⁷⁰ имајући у виду и друге каноне истоветне садржине,⁷¹ кога, иако најпре вреднује и помиње на регионалном еклисијалном нивоу,⁷² уз претходне констатације *ѿрoжимања* еклисијалних нивоа, примењује на универзалном плану. Другим речима, РД, што је битно, говори и о *primus universalis* кроз овај канон, задржавајући методолошки оквир и основ проматрања овог канона, везу *реципiproциjиeиia* и *узајамности* примата и саборности.⁷³ Конкретни показатељ да РД и на плану *primus universalis* реципира поменути канон јесте коришћење терминологије ‘*prótos*’ и ‘*kephalé*’, дубоко отачких термина,⁷⁴ Самим тим, РД позива да поменути однос ‘диференциране међузависности’⁷⁵ применимо и на плану *primus universalis*.⁷⁶ Такав став, односно, перспектива *primus universalis*, јесте *радикално* другачији од римског примата, схваћеног у оквирима *Vaticanum secundum*-а, у коме се напомиње да папа може деловати без колегијума, док епископски колегијум *не може* без своје главе.⁷⁷

Стога, потребно је нагласити да овај канон, како се показује пажљивим читањем, најпре, говори о *узајамној* повезаности првог, односно примата и осталих епископа, тачније, саборности. Реципрочна онтолошка нераскидивост примата и саборности бива јамчена, односно, потврђена тријадолошком доксологијом на крају самог канона.⁷⁸ Наиме, крај канона

не чини ништа без знања свију (осталих епископа). Јер тако ће бити једнодушност (слога) и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светом Духу, Отац и Син и Свети Дух”. Уп. Јевтић, 2005, стр. 45. Такође и Милаш, 1895, стр. 93. Овај канон јесте „одређење односа сабора и првог оправдава освртом на заједницу и славу Тројичног Бога”. Зизијулас, 2000, стр. 41. Такође, Реч ‘*ομόνοια*’ која се користи у овом канону има дубоку еклисијалну употребу конкретно код Игнатија Антиохијског, који овај појам повезује са јединством Цркве. Уп. Перишић, 2012, стр. 74–89.

⁷⁰ Уп. „Канон 34, расправљајући о регионалном примату, у православљу се посматра као камен темељац”. Вер, 2022, стр. 171.

⁷¹ Апостолски канон XXXVII, у истом духу као наведени XXXIV апостолски канон, напомиње да се сабори састају под непроменљивим председништвом првог епископа веће црквене власти. Уп. Јевтић, 2005, стр. 100–101. Као и IX канон помесног антиохијског сабора: „Епископи у свакој области треба да познају Првога у митрополији епископа [...]”. *Ibid.*, стр. 257.

⁷² Уп. Вер, 2022, стр. 171. Мада постоји и ранија алузија на овај канон у РД I, 1, 10.

⁷³ *Ibid.*, стр. 170.

⁷⁴ Уп. Матић, 2013, стр. 171.

⁷⁵ У питању је Веров концепт. Уп. Вер, 2022, стр. 170.

⁷⁶ Уп. Матић, 2013, стр. 165.

⁷⁷ Уп. *Lumen Gentium* 22, 12, *Nota explicativa* 4: „Il collegio o corpo episcopale non ha però autorità, se non lo si concepisce unito al Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e senza pregiudizio per la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli” („Међутим, епископски колегијум или тело немају ауторитет осим ако нису замишљени као уједињени са римским папом, Петровим наследником, као својим поглаваром, и без прејудуцирања његове моћи првенства над свима, и пасторима и верницима”). Уп. превод са латинског на енглески језик: Abbott, 1966, стр. 60.

⁷⁸ Овај канон представља „одређење односа сабора и првог оправдава освртом на заједницу

користи не хипотетичку, већ категоричку реченицу, показујући да је *само* у таквом сагласју, тачније *кинонији*, могуће правилно разматрање питања примата у Цркви. Надаље, примат не представља пуку част, већ има извесну власт, конкретно деловање. Будући да се деловање првог, према назначеним канонима, тиче хиротоније епископа, као и рада сабора, постаје јасно да простор пројаве првог јесте евхаристијског карактера. Тачније, служба првог је неодвојиво повезана са евхаристијском реалношћу, а самим тим и са тријадолошким начином постојања.

Ипак, остајући на курсу канона, уочава се једна суптилност. Неопходност прожимања три еклисијална нивоа, према РД, корацама постављене логике, имплицира неопходност постојања првог и на универзалном нивоу. Нарочита потреба постојања првог огледа се, према РД, у још једном сегменту.⁷⁹ Другим речима, повезаност еклисијалних нивоа, са директним утицајем на *primus universalis*, огледа се, поред канонских импликација, и на плану *сабора*.⁸⁰ Супротно епархијским и регионалним синодима, васељенски сабор није 'институција'⁸¹ чија се учесталост може регулисати канонима; он је, пре свега, 'догађај', *kairos*. Ипак, неопходно је да реалност сабора, те самим тим и примата, не буде разумевана само у канонском, јуридикчком контексту, већ као аутентична, интегрална и перманентна реалност Цркве.⁸² Самим тим, „each limb of the Church is in the care of the *protos*, but this relationship works both ways”.⁸³ Иако постоји став да РД више кроз кратка *указивања и смернице*, него кроз конкретне *закључке* говори о *primus universalis*,⁸⁴ налазимо да је оваква методологија РД оправдана, будући да РД жели да оправда *нову* перспективу и да је теолошки заснује и вреднује, не претендујући да буде и постане *заокружени* документ. Ову поставку потврђује још један аспект РД.

и славу Тројичног Бога”. Зизијулас, 2000, стр. 41.

⁷⁹ РД на последњем еклисијалном нивоу однос синодалности и примата посматра у оквири-ма Васељенског сабора, указујући на неопходност темељног проучавања ових параграфа, имајући у виду еволуцију црквених структура током последњег периода и на Истоку и на Западу. Уп. Nedungatt, 2010, стр. 654.

⁸⁰ Уп. Petscu, 2014, стр. 66. Као и директни навод РД I, 1, 9: „Councils are the principal way in which communion among bishops is exercised” („Сабори представљају основни начин на који се остварује заједница међу епископима”). Тројични модел еклисиологије, такође, имплицира и то да је сабор „an expression of the Trinitarian nature of the Church”, будући да, када Црква употребљава реч 'сабор', управо има у виду тројичну реалност 'један–многи'. Уп. Ware, 1964, стр. 245.

⁸¹ Када се у РД говори о тзв. институционалном елементу Цркве не користи се израз 'црквена администрација', већ се говори о црквеним институцијама. Уп. Матић, 2013, стр. 168.

⁸² Petscu, 2014, стр. 69.

⁸³ *Ibid.*, стр. 73: „сваки уд Цркве је у бризи *protos*-а, али овај однос функционише у оба смера”.

⁸⁴ Уп. Вер, 2022, стр. 170.

Наиме, проматрајући природу *prótos*-а, а логиком РД и природу *primus universalis*-а, најприхватљивијег и најразвијенијег 'експеримента',⁸⁵ уочава се постојање *односних prótos*-а. Другим речима, посматрајући личност епископа као оног који возглављује евхаристијско сабрање, *кинонију*, РД, полазећи аналогно МД од *локалне* Цркве,⁸⁶ ставља акценат на аксиом аутентичне еклесиологије: „Свака помесна Црква, када је у заједници са другим локалним Црквама, јесте пројава једне и неразделиве Цркве Божје”.⁸⁷ Међусобна *идејно-теолошка* условљеност сваке локалне Цркве огледа се у *заједници* са другом локалном Црквом, пројављујући *Una Sancta*. Потребно је указати да *теолошки* елемент 'једне Цркве', у смислу универзалне Цркве, РД негира, штавише, наглашава *истовременост* локалне и универзалне Цркве, негирајући сваки географски призвук католичанскости Цркве. Директно: „Свака помесна Црква је у заједништву, не само са суседним Црквама, већ са целином локалних Црква”.⁸⁸ Самим тим, пратећи мисаону нит РД, епископ је *увек* епископ *конкретне* литургијске заједнице, у међузависној повезаности, те је, консеквентно томе, *primus universalis*, најпре, конкретни *епископ*, дакле, *лично* конкретног евхаристијског сабрања. У овим оквирима, као што се може ишчитати из *предања* РД, природа *primus universalis*-а једнака је личносно-тријадолошко-евхаристијској природи Цркве. Самим тим, РД не дозвољава да се, аналогно самом концепту примата, *primus universalis* схвати у *институционализованом* контексту, где би сабор, концил или синод био изједначен са овом службом, што је, како ће бити речи, својствено, нажалост, појединим православним теолозима. Из тог разлога, РД гради својеврсни епилог, који *кулминира* у перспективи *primus universalis*: „Док је чињеница примата на васељенском нивоу прихваћена и на Истоку и на Западу, постоје разлике у схватању његове примене у животу, као и његове богословске и библијске утемељености”.⁸⁹

⁸⁵ Уп. Evans, 1994, стр. 91.

⁸⁶ Вер напомиње је РД од три главне теме које је Комисија донела (примарни значај *киноније* у еклесиологији, нераскидива веза између Цркве и Евхаристије и средишњи значај локалне црквене заједнице) „прве две су наглашене у самом Равенском документу”. Вер, 2022, стр. 160. Ипак, стојимо на другачијем становишту, будући, како је показано, *локализације* РД је увек теологија локалне Цркве. Понтификат садашњег папе Франђеска унео је *нови импулс* у еклесиологију локалне Цркве, чиме се показује да је РД директно утицао и на саму римокатоличку еклесиологију. Уп. Вијак, 2021, стр. 149.

⁸⁷ РД I, 1, 11: „Each local Church, when in communion with the other local Churches, is a manifestation of the one and indivisible Church of God”.

⁸⁸ РД II, 2, 32: „Each local Church is in communion not only with neighbouring Churches, but with the totality of the local Churches”.

⁸⁹ РД II, 3, 43 [2]: „While the fact of primacy at the universal level is accepted by both East and West, there are differences of understanding with regard to the manner in which it is to be exercised, and also with regard to its scriptural and theological foundations”. Иако је равнодушно прихваћен овај документ као ништа више од декларације Мешовите комисије, „упућен је самим Црквама ради оцене и критике”. Вер, 2022, стр. 174.

Све наведене поставке анализе упућују на директне *закључке* и *после-дице* које је РД донео по питању *primus universalis*: полазећи од еклисиологије, РД је посматра у оквирима *личноне* тријадологије; базични оквир равенске теологије примата, уопште, јесте реалност *киноније*, која остаје мерило и гарант сваке речи примацијалне теологије; стварност *киноније* је пројављена у личности *еѿискоѿа*, стојећи у реципрочној вези са њим; концепти 'власт' и 'táxis', јасног тријадолошког карактера, посматрају се у оквирима *киноније*; личност која интегрише литургијску *кинонију* и власт јесте епископ; полазећи од аксиома аутентичне еклисиологије, само постојање Цркве упућује на заједницу са другом, помесном Црквом, или речником РД, неопходно је прожимање три еклисијална нивоа: локалног, регионалног и универзалног; на тим основама, *primus universalis* јесте, најпре, *еѿискоѿ* конкретне Цркве, њен 'prótos'; у перспективи *Una Sancta*, *primus universalis* интегрише и представља директну пројаву нераскидивости *киноније* и власти, пројављених на свим еклисијалним нивоима, *без ѿогеле*.

На крају, указујући на богословски проблем рецепције,⁹⁰ РД недвосмислено указује на то да оваква перспектива, у суштини *боѿословска*, „обезбеђује чврсту основу за будућу дискусију о питању примата на универзалном нивоу Цркве”.⁹¹ Дакле, речима о *primus universalis* РД отвара даљу перспективу будућег екуменског дијалога, пружајући базичне и директне смернице природе универзалног првог. Остајући на насловљеном курсу званичних докумената Комисије, поставља се питање: на који начин последњи документ, КД, проматра и анализира *primus universalis*? Да ли је горе назначена перспектива реципирина у КД, чиме би, уједно, био актуализован позив РД за даљу дискусију? Одговор на постављено питање, пре него што се укаже на унутарправославну рецепцију равенске теологије *primus universalis*, упућује на екскурзивни осврт на КД.⁹²

3.3. *Персѿекѿива primus universalis у КД*

У оквиру четрнаестог заседања Комисије (16–21. септембар 2016. године), у градићу Кјети, усвојен је документ, шести по реду, под називом:

⁹⁰ Уп. Зизијулас, 2014, стр. 13–27. Уп. и Nedungatt, 2010, стр. 654. Такође речи: „Када тема јединства Цркве и напора да се оно очува или васпостави и постане саставни део наших катихеза, проповеди и изнад свега молитве, започеће лагани процес рецепције свих досадашњих корака на том путу”. Petscu, 2014, стр. 10.

⁹¹ РД II, 3, 46: „it provides a firm basis for future discussion of the question of primacy at the universal level in the Church”.

⁹² Уп. речи: „This short Chieti document [...] can be considered one of the hallmarks of the positive works in the realm of theological language between the Orthodox and the Catholic Churches, ever since the Ravenna document” („Овај кратки документ Кјети [...] може се сматрати једним од обележја позитивних дела у области теолошког језика између православне и католичке цркве, још од Равенског документа”). Buttigieg, 2020, стр. 315.

’Саборност и примат током првог миленијума: према заједничком разумевању у служби јединства Цркве.’⁹³ Већ у првом параграфу, у коме је наглашен тријадолошки моменат еклисиологије,⁹⁴ говори се да „црквена заједница директно настаје оваплоћењем Логоса Божјег, по благовољењу Оца, Духом Светим”.⁹⁵ У истом параграфу, на још експлицитнији начин, КД наставља: „Јединство које постоји међу личностима Свете Тројице одражава се у заједници (*koinonia*) чланова Цркве [...] То тројично јединство пројављује се у Светој Евхаристији, где се Црква моли Богу Оцу кроз Исуса Христа у Светоме Духу”.⁹⁶ Тројично јединство, које је према приказаној патристичкој теологији, личност Бога Оца, пројављује се и одражава на само биће Цркве, односно, на њен идентитет, оно што је суштински пројављује — Евхаристија. После говора о јединству, саборности,⁹⁷ темељном квалитету Цркве,⁹⁸ које, према КД, извире и увире у тријадологију, у истом кључу говори о примату.

Сагласно КД, примат припада њеној Глави, Исусу Христу, у чему је веран РД, али констатује и богословско разликовање односа саборности и примата након разорења заједнице (= раскола) и апелује: „Стога је суштински важно покушати да се достигне заједничко поимање тих међуодносних, комплементарних и нераздвојивих реалности”.⁹⁹ Не остајући само на констатацији проблематике, КД, изнова следујући РД, постављени однос посматра на три нивоа: локалном, регионалном и универзалном. Детаљна

⁹³ Изворни текст КД на енглеском језику: Преузето 22. 05. 2023. са <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html>. Уп. превод на српски језик: Матић, 2016, стр. 93–100. О самом скупу и припремном периоду види: *Ibid.*, стр. 89–90.

⁹⁴ Од свог почетка, смер КД је експлицитно *евхаристијски*. Уп. McPartlan, 2018, стр. 9.

⁹⁵ КД 1: „Ecclesial communion arises directly from the Incarnation of the eternal Word of God, according to the goodwill (eudokia) of the Father, through the Holy Spirit [...]”.

⁹⁶ КД 1: „The unity that exists among the Persons of the Trinity is reflected in the communion (koinonia) of the members of the Church with one another [...] This Trinitarian unity is manifested in the Holy Eucharist, wherein the Church prays to God the Father through Jesus Christ in the Holy Spirit”.

⁹⁷ КД напомиње да је саборност темељни квалитет Цркве као целине, наглашавајући да је његово основно значење (сабор) окупљање епископа (КД 3), дакле, окупљање конкретних личности. Такође, из КД недостају речи као што су ‘jurisdiction’ и ‘power’. КД преферира концепте: ‘diakonia’ и ‘koinonia’. Уп. Buttgieg, 2020, стр. 316. Уп. речи митрополита Kallistos-a у вези са овом констатацијом: „It is at once noticeable that certain words are absent, from the Chieti text, in particular the terms ‘power’ and ‘jurisdiction’. Chieti prefers to employ such words” („Одмах је запажено да су одређене речи одсутне из Кјети текста, посебно термини ‘власт’ и ‘јурисдикција’. Кјети преферира да користи такве речи”). Kallistos of Diokleia, 2018, стр. 25.

⁹⁸ КД 3: „Synodality is a fundamental quality of the Church as a whole” („Саборност је темељни квалитет Цркве као такве”).

⁹⁹ КД 5: „It is, therefore, essential to seek to establish a common understanding of these inter-related, complementary and inseparable realities”.

анализа сваке реченице у овим оквирима надмашује постављене оквира рада, али имајући у виду рецепцију РД и КД у савременом систематском богословљу, неопходно је указати на одређене аспекте КД, на плану примацијалне теологије у границама три еклисијална нивоа.¹⁰⁰

Наиме, на локалном нивоу, напомиње КД, епископ, *proēstos*, чини „видљивим присуство Исуса Христа”,¹⁰¹ ослањајући се на добро позната места Светог Игнатија Антиохијског,¹⁰² који идентификује епископа са Христом, а КД га дефинише и као ’знамење јединства локалне Цркве’. Међусобни однос зависности између епископа као председавајућег и заједнице, КД види као „конститутивни елемент живота локалне Цркве”,¹⁰³ будући да заједница не може да служи Евхаристију без *proēstos*-а, али и он са своје стране мора служити са заједницом.¹⁰⁴ Као својеврсна *уџива* Цркве, епископ, глава локалне Цркве, представља своју Цркву у заједници свих Цркава и међу другим помесним Цркавама, поседујући *одговорност̄*, не пуку част.¹⁰⁵ Констатује се да КД, нарочито у параграфу 11, успоставља *иприроду* првог: он је први међу епископима једног региона и његова служба је повезана са катедром, те се закључује да је саборност у КД *еџискојоџенџирџична*.¹⁰⁶ Овакву еклисиолошку поставку односа саборности и примата на локалном нивоу, КД примењује и на регионални, али и на *универзални* ниво. Основна поставка, постављена РД, остаје и на плану КД: „Хришћанско предање јасно показује да је у саборном животу Цркве на различитим нивоима један епископ признаван као ’први’”.¹⁰⁷

Најпре, на регионалном нивоу свеза јединства епископа види се у потреби да најмање *џројџица* учествују у хиротонији новог епископа (КД 11), на саборима, размени посланица, посетама, итд. Зато КД констатује да током прва четири века долази до формирања различитих групација епархија у

¹⁰⁰ Уп. коментар преводиоца: „Чини нам се да овиме сама Комисија продубљује примену начелâ *Равенској докуменџи*а”. Матић, 2016, стр. 91.

¹⁰¹ КД 8: „the bishop makes visible the presence of Jesus Christ”.

¹⁰² Свети Игнатије Антиохијски, *Ефесцима* VI, 1 (SC 10, 74): „на епископа треба гледати као на самог Господа”. Такође и *Ibid.*, *Тралијанцима* II, 1 (SC 10, 112): „Ὁταν γάρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ („Јер, када се епископу повинујете као Исусу Христу”).

¹⁰³ КД 9: „a constitutive element of the life of the local church”.

¹⁰⁴ КД 8: „In the Eucharist, the proestos and the community are interdependent: the community cannot celebrate the Eucharist without a proestos, and the proestos, in turn, must celebrate with a community” („На Евхаристији, proestos и заједница су међузависни: заједница не може да служи Евхаристију без proestos-а, али и он, са своје стране, мора служити са заједницом”).

¹⁰⁵ КД 11: „There is abundant evidence that bishops in the early Church were conscious of having a shared responsibility for the Church as a whole” („Постоји довољно доказа да су епископи у раној Цркви били свесни тога да имају заједничку одговорност за читаву Цркву”).

¹⁰⁶ Уп. Матић, 2016, стр. 91.

¹⁰⁷ КД 4: „Christian Tradition makes it clear that, within the synodal life of the Church at various levels, a bishop has been acknowledged as the ‘first’”.

један регион са напоменом: „*Prôtos*, први међу епископима једног региона, био је епископ првог трона [...] и његова служба митрополита увек је била повезана са његовом катедром”.¹⁰⁸ Другим речима, права митрополиту, која *очигледно* нису само почасног карактера, дата су *увек* у оквиру саборности, при чему је постојање првог било *евидентно*. Од параграфа 13, цитирајући ХХХIV апостолски канон, КД, утврдивши однос саборности и примата, прелази на универзални ниво. У том духу помиње пентархију, римску столицу са приматом части (*presbeia tes times*)¹⁰⁹ и остале катедре по *táxis*-у,¹¹⁰ помињући, аналогно РД, *ѿисма киноније* као видљиве пројаве *киноније* на васељенском нивоу (КД 17), завршавајући документ *ѿозивом* да: „обе стране морају промислити како примат, сабор и њихов међусобни однос могу бити конципирани и вршени сада, али и убудуће”.¹¹¹

Закључно, Комисија у оквиру последњег усвојеног документа не одступа од постављене визуре у Минхену, три деценије раније. Однос између саборности и примата, као реалности еклисијалне онтологије, јесте реципрочан, међузависан и конструктиван за постојање Цркве, засноване на тројичном начину постојања. Примењивање овакве поставке у оквирима ових докумената представљао је логички след, без прављења еклисијалног јаза између локалног, регионалног и универзалног нивоа. Речима теолога нашег времена: „Ова и многа друга питања, која (ин)директно отвара *Кјешии документи* још једном потврђује став да је дијалог истинит само ако смо спремни да се кроз њега мењамо и верније иконизујемо истину да је наша Црква — икона Свете Тројице, постојање у односу”.¹¹²

4. Пут рецепције равенске примацијалне теологије: (са)постојање два еклисиолошка модела

Рецепција овакве теологије примата, као и саме еклисиологије, у оквирима РД и КД није ишла лако. Док су оба документа означили велики раскорак, степеник, ка дијалогу и адекватнијем разумевању *primus universalis*, нису били истоветно реципирани у православној еклисиологији.¹¹³ Из тог разлога, кључ решења за даље разумевање дешавања после РД и КД јесте у схватању да су се после њих развила два суштински неспојива приступа

¹⁰⁸ КД 12: „The protos, the first among the bishops of the region, was the bishop of the first see, the metropolis, and his office as metropolitan was always attached to his see”.

¹⁰⁹ КД у оквиру Рима говори о апелацији римском епископу, сагласно III и V канону Сардичког сабора. Реалност овакве апелације, изнова, посматра у синодалном контексту (КД 19). О самом тексту канона види: Јевтић, 2005, стр. 273–277.

¹¹⁰ Уп. КД 17: „*Táxis* патријаршијских катедре налазио је свој највиши израз у служењу Евхаристије”.

¹¹¹ КД 21: „both must consider how primacy, synodality, and the interrelatedness between them can be conceived and exercised today and in the future”.

¹¹² Матић, 2016, стр. 92.

¹¹³ Buttigieg, 2020, стр. 181.

примата у Цркви: *еѿиички* (историјски или естетски) примат који доминира у Ставу,¹¹⁴ као и други, *ѿријаѿолошки* (богословски, онтолошки) примат, заснован на светоотачкој тријаѿологији монархије Оца и онтологији *киноније*. „Први од њих посматра примат као институцију канонско-правне природе и подлоге, историјског порекла, према коме је примат — првенство части”.¹¹⁵ Другом, пак, приступу припадају Флоровски, Шмеман, Мајендорф, Зизијулас,¹¹⁶ као и епископ пожаревачко-ѿраничевски Игнатије.¹¹⁷ У богословском опусу ових савремених теолога Цркве примат, схваћен у тријаѿолошком и онтолошком кључу, налази се у основи саме природе Цркве. Такође, после КД било је покушаја да се постављена визура примата настави, што показује неколико радних група,¹¹⁸ конкретно, на Леросу (5–9. септембар 2017. године), где би радни наслов требало да буде: 'Towards Unity in Faith: Theological and Canonical Issues'. Радни наслов би био усмерен, најпре, ка воларизацији досадашњих достигнућа Комисије на

¹¹⁴ Идејни творац *Сѿава* јесте тадашњи митрополит волоколамски Иларион (Алфејев). На овом месту наводимо само једно од познатих места у богословском опусу митрополита Илариона. У свом 'уѿбенику' из догматског богословља, у оквиру поглавља 'Црквена јерархија', митрополит је ни на једном месту не доводи у везу са тријаѿолошким моделом (помиње се царско свештенство, тростепена јерархија, морално [не]савршенство одређеног кандидата/свештенослужитеља, итд). Изузев у једној реченици који овај однос тумачи у етичким категоријама напомињући да „људи који су приступили Цркви и заволели једни друге слични су трима лицима Свете Тројице”. Уп. Алфејев, 2005, стр. 139–144.

¹¹⁵ Матић, 2018, стр. 338. На овој разини јављају се предлози православних теолога да се примат схвати као модел прилагођавања друштвеним околностима. Најизричитији по том питању јесте Ховорун који тумачећи примат кроз историју, на философским и социолошким основама, долази до закључка да „primacy as a matter of convenience and not a part of the nature of the Church is vulnerable to various circumstances connected with the human and social dimension of the Church” („примат као ствар прилагођавања, а не део природе Цркве јесте подложен нападу различитих околности повезаних са људском и друштвеном димензијом Цркве”). Уп. Novorun, 2016, стр. 529. Са друге стране, постоје теолози који говоре да правилно разумевање примата имплицира одвајање истог од свих политичких, социјалних, националних или идеолошких импликација. Уп. Vasiljević, 2016, стр. 551.

¹¹⁶ Уп. речи: „The critics of the Metropolitan John's ecclesiology have noticed that It is hardly justifiable to pass from the assumed hierarchy in the Holy Trinity [...] to primacy within the Church” („Критичари еклисиологије митрополита Јована су приметили да је тешко оправдано прећи са претпостављене јерархије у Светој Тројици [...] на примат у Цркви”). Novorun, 2016, стр. 517. Исти коментатор митрополитове теологије примата, очигледно не разумевајући онтолошку и тријаѿолошку утемељеност примата, сматра да, ако претпоставимо да примат припада природи Цркве, онда и хијерархија примата припада природи Цркве, напомињући директно: „it should be not taken for granted that the Church is hierarchial by its nature” („не треба узимати здраво за готово да је Црква по својој природи хијерархијска”). *Ibid.*, стр. 518.

¹¹⁷ Последња публикована студија овог аутора јасно показује да је за њега Црква, као и примат, тријаѿолошка реалност. Уп. Мидић, 2021, стр. 65–80.

¹¹⁸ Током XIII пленарног заседања, нешто раније, у Аману (15–23. септембар 2014.), репрезент Грузијске Цркве, митрополит Теодор, негирао је РД, нарочито део о примату на универзалном плану, указујући на то да ће то бити *манир* многим каснијим православним теолозима по овом питању. Уп. Buttigieg, 2020, стр. 181.

плану *primus universalis*, као и ка односу примата и синодалности у *другом миленијуму*,¹¹⁹ у ери отуђења (*'estrangement', 'alienation'*).¹²⁰

Оно што је, пак, био камен темеља тријадолошке еклисиологије киноније МД, РД и КД, представљаће камен спотицања у православној еклисиологији, у мери (са)постојања два еклисиолошка модела, две онтологије (онтологије киноније и онтологије индивидуе), које се међусобно искључују. Тачније, период између РД и КД, на плану примацијалне теологије, обележили су документ 'Став Московске патријаршије о првенству у Васељенској Цркви' и текст 'Primus sine paribus — Одговор на текст Московске патријаршије о примату' митрополита Елпидофора Ламбриниадиса. Сапостојање два еклисиолошка модела указују на то да „at a deeper level, the discussions regarding the primacy need to be settled first among the Orthodox themselves, before proceeding any further”.¹²¹

4.1. Реакције на РД: Став Московске патријаршије

'Став Московске патријаршије о првенству у Васељенској Цркви',¹²² донет на празник Христовог рођења, 25–26. децембра 2013. године, настаје као плод рада Синодске богословске комисије, касније назване Синодска библијско-богословска комисија,¹²³ чији је председавајући тадашњи митрополит волоколамски Иларион Алфејев. Овај нормативни документ за представнике Руске православне Цркве у свим наступима сфере екуменског дијалога,¹²⁴ изражава изричито неслагање са РД у делу о примату и саборности на васељенском плану. Директно: „Проучивши *Равенски документ* Руска православна Црква се није сложила с њим у оном делу у коме се разматра саборност и примат на нивоу васељенске Цркве”.¹²⁵ Аналогно РД и КД, првенство¹²⁶ у Цркви припада Исусу Христу, али за разлику

¹¹⁹ Остављамо отворено питање: где је, тек, *прећи миленијум*?

¹²⁰ Сагледавање другог миленијума у овом контексту види: Ludovikos, 2020, стр. 128–129. Са друге стране, о изазову синодалног периода Цркве у Русији за примацијалну теологију види: Benz, 2017, стр. 45–60.

¹²¹ Уп. Buttigieg, 2020, стр. 180: „на дубљем нивоу, дискусије о примату треба прво да се реше међу самим православнима, пре него што се настави даље”.

¹²² Оригинални текст на руском језику види на званичном сајту Руске православне Цркве: *Позиција Московског патријархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви*. Преузето 22. 05. 2023. са <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html>. У анализи биће коришћен превод, као и коментари преводиоца: Матић, 2014, стр. 53–66.

¹²³ *Ibid.*, стр. 57.

¹²⁴ Уп. дојазан једног православног теолога: „Хронолошки континуитет, континуитет дијалога у овом конкретном историјском тренутку је угрожен”. *Ibid.*, стр. 54

¹²⁵ Став, Увод: „Изучив Равенски документ, Русская православная Церковь не согласилась с ним в той части, где речь идет о соборности и примате на уровне Вселенской Церкви”.

¹²⁶ Став користи реч 'првенство' како би, по њима, избегла постојање јуридиког призвуча термина примат. У овоме следује поставку митрополита Илариона у оквиру интервјуа датог након напуштања дијалога у Равени, 2007. године. Пре њега, у оквиру своје студије

од ова два документа (РД и КД), Став различите облике првенства у Цркви посматра као „другостепене у односу на вечно првенство Христа као Главе Цркве”.¹²⁷ Стога, постојање првенства представља етичку реалност, односно, она се идентификује са *службом ѿмирења* у циљу стварања сагласности, те, очигледно, према Ставу, она није конститутивни елемент Цркве. Ипак, на нивоу епархије, на локалном нивоу, првенство је чврсто утемељено на богословским и канонским основама. Са друге стране, на регионалном нивоу, на нивоу аутокефалне помесне Цркве извор првенства представља *сабор*, што Став поткрепљује цитирањем XXXIV апостолског канона (Став, 2).

На универзалном нивоу, пак, првенство се одређује „традицијом свештених диптиха и оно је првенство части”¹²⁸ и наводе се III канон Другог васељенског, XXVIII канон Четвртог васељенског и XXXVI канон Шестог васељенског сабора. По нашем мишљењу, везивање поретка за традицију диптиха, који се мења кроз историју, значи везивање првенства за променљиву категорију, што имплицира да први није постојана, већ *флуидна служба*.¹²⁹ Постаје јасно да у тумачењу РД, Став настоји да *primus universalis* лиши сваког облика ауторитета, доводећи у питање сâм његов идентитет.¹³⁰ Став, надаље, напомиње да поред поретка извор првенства части на нивоу васељенске Цркве јесте „канонско предање Цркве”, док „садржајна пуноћа првенства части на васељенском нивоу није одређена канонима Васељенских или Помесних саборâ”.¹³¹ Посреди оваквог става јесте, сва-

‘Црква председавајућа у љубави’ Афанасијев прави ову суптилну разлику, говорећи да термин ‘примат’ имплицира јуридикност, док концепт првенства указује на благодат и дар. Овакав став је нарочито изражен у речима: „једноставно мора да се прихвати или првенство и евхаристијска еклисиологија, или примат и универзална еклисиологија”. Уп. Афанасијев, 1989, стр. 94. Види такође и: *Ibid.*, стр. 91–93.

¹²⁷ Став, 1: „[...] различные формы первенства в Церкви, совершающей историческое странствие в этом мире, являются вторичными по отношению к вечному первенству Христа как Главы Церкви, посредством Которого Бог Отец примиряет с Собой все, умиротворяя через Него [...] и земное и небесное (Кол 1, 20)”.

¹²⁸ Став, 3: „[...] первенство определяется в соответствии с традицией священных диптихов и является *ѿрвенсийвом честии*”. Са друге стране, митрополит Зизијулас указује на то да црквене службе, самим тим и примат, не представљају паралелу Христовој власти и примату, већ Он сам делује кроз њих и у њима. Уп. Зизијулас, 1997, стр. 79.

¹²⁹ О флуидности традиције диптиха говори и сâм Став 3: „Порядок диптихов исторически менялся” („Поредок диптиха историјски се мењао”).

¹³⁰ Уп. Sicienski, 2017, стр. 414.

¹³¹ Став, 3: „Источником первенства чести на уровне Вселенской Церкви является каноническое предание Церкви, зафиксированное в священных диптихах и признаваемое всеми автокефальными Поместными Церквями. Содержательное наполнение первенства чести на вселенском уровне не определяется канонами Вселенских или Поместных соборов” („Извор првенства части на нивоу Васељенске Цркве јесте канонско предање Цркве, утврђено у свештеним диптисима и признато од стране аутокефалних помесних Цркава. Садржајна пуноћа првенства части на васељенском нивоу није одређена канонима васељенских или помесних саборâ”).

како, разликовање *йрприоге* првенства, нешто што ће изазвати реакцију митрополита Елпидофора, о чему ће бити речи.

Дакле, одмах након одређивања извора првенства на васељенском плану Став напомиње да природа првенства на три нивоа није идентична. Другим речима, „пошто је природа првенства које постоји на разним нивоима црквеног устројства (епархијском, помесном и васељенском) различита, функције првенствујућега на разним нивоима нису истоветне и не могу се преносити са једног на други ниво”.¹³² Разлог зашто се функције првог не могу преносити, што и јесте *de facto* проблематика Става у разматрању примата, јесте у томе да би оно иницирало постојање ’васељенског архијереја’, при чему се укида светотајинска једнакост епископата, о коме, према Ставу, ’ништа не говоре ни свештени канони, ни светоотачко предање’ (Став, 3). Симптоматично је, а помало и недоследно, да се негира примат конкретне власти, не само части (Став, 5), на васељенском нивоу, али се концепт примата, са извесним назнакама затворености, прихвата и чак чува на нивоу *аушокефалности*.

Ову констатацију потврђују ставови епископа бџдимпештанског Илариона (Алфејева), који са једне стране наглашава концепт аутокефалности у оквирима примацијалне теологије, док са друге стране јасно напомиње: „The Orthodox Church, however, has never had a single primate”.¹³³ Занимљиво је, што ће постати својеврсни манир извесних тенденција унутар православне еклесиологије, да се примат изједначава са *администрартивним центром*.¹³⁴ Оно у чему су Став и поменути епископ, као један од протагониста овог документа, сложни јесте да би признавање сваког другог примата, на плану *primus universalis*, који експлицитно не би био ’по части’, са собом носио призвук јурисдикционог права ван своје патријаршије, при чему критеријум и даље остаје аутокефална Црква.¹³⁵ Опасност коју доноси

¹³² Став, 3: „В силу того, что природа первенства, существующего на разных уровнях церковного устройства (епархиальном, поместном и вселенском), различна, функции первенствующего на разных уровнях не тождественны и не могут переноситься с одного уровня на другой”.

¹³³ Уп. Alfeyev, 2011, стр. 336. Полазећи од тога да је, на локалном нивоу, први јерарх ’the first among equals’, епископ напомиње да ниједна локална Црква не ужива највишу моћ, која је повезана са сабором. *Ibid.*, стр. 333. Овај став кулминира у речима архимандрита Ховоруна: „There was time when the church was not hierarchial yet it was church [...] Hierarchism in the church oscillated depending on the social and political circumstances” („Било је времена када црква није била хијерархијска, а ипак је била црква [...] Хијерархизам у цркви је осцилирао у зависности од друштвених и политичких прилика”). Novorun, 2017, стр. 141. Самим тим, она бива *корисна*, али не и свештена. *Ibid.*, стр. 143.

¹³⁴ Приликом успостављања генезе личности митрополита, аутор у настајању митрополитанског система види *само* историјски значај и порекло. Иако се, речником РД, канонско предање, XXXIV апостолски канон, примењује на регионални ниво, тумачи га у историјском установљењу Диоклецијанове дијацезијалности, не тражећи богословски основ. Уп. Alfeyev, 2011, стр. 327–328.

¹³⁵ Уп. *Ibid.*, стр. 336–337. На истом становишту налази се и архимандрит Ховорун: Novorun,

аутокефална/аутокефалистичка еклисиологија огледа се не само у плану примацијалне теологије, већ и у свим другим теолошким реалностима.¹³⁶

Стога, у виду својеврсне суме, неопходно је нагласити да Став прави разлике у *карактеру* три еклисијална нивоа и не допуша њихово мешање (нити прожимање), што ствара нејасну представу првенства у Ставу. Ово води ка вечитој дилеми на плану еклисиологије, изражену кјеркегорском дијалектиком 'или–или': првенство се може посматрати „или на основу тријадолошког (есхатолошког, онтолошког) приступа тајни Цркве, или на постулатима историје, социологије или политике”.¹³⁷ Круцијално за тему, првенство на васељенском нивоу се посматра у *йочасним оквирина* ('примат (по)части'), негира се извесна власт првог, при чему се, изгледа, постојање првог на васељенском нивоу доводи у питање. Сви ови аспекти Става изазвали су озбиљну критику и реакцију митрополита бруског Елпидофора, који ће следовати постављену схему Става и критички је анализирати кроз призму богословске релевантности изнетих гледишта.

4.2. Одговор једној митрополији

Текст митрополита Елпидофора 'Primus sine paribus — Одговор на текст Московске патријаршије о примату'¹³⁸ уследио је непуна три месеца после Става, 12. фебруара 2014. Као што наслов текста напомиње, PSP се надовезује на Став који, најпре, повезује са поновном изолацијом Цркве у Русији. Митрополит Елпидофор, заузимајући оштру позицију према доминантним тенденцијама Става, говори о два разликовања у контексту концепта примата које проматра и анализира: одвајање еклисиолошког од теолошког примата; одвајање различитих еклисиолошких нивоа. У контексту прве тенденције, одвајање еклисиолошког од теолошког примата, присутно у Ставу, говори о погубним последицама њихове одвојености. Директно, „намеравано одвајање еклисиологије од теологије (или христологије) имало би штетне последице по обоје”.¹³⁹ Већ у следећим реченицама указује на конкретне последице, погубне и по теологију и еклисиологију: „црквени живот би био одвојен од теологије и редукован на једну суву административну институцију, док би, са друге стране, нека теологија без

2017, стр. 130–131.

¹³⁶ Уп. став митрополита Вера: Као што је свака личност Свете Тројице *аутономна*, тако је и Црква састављена из независних аутокефалних Цркава. Ware, 1964, стр. 244.

¹³⁷ *Ibid.*, стр. 58.

¹³⁸ Оригинални текст на енглеском језику види: Metropolitan Elpidophoros (Lambriniadis) of Bursa. (2014). First without Equals: A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate. Преузето 23. 05. 2023. са <https://orthodoxyindialogue.com/2019/01/22/the-ecumenical-patriarch-first-without-equals-by-metropolitan-elpidophoros-lambriniadis-of-bursa>. Уп. српски превод: Кисић, 2020, стр. 199–214.

¹³⁹ PSP: „[...] the intended separation of ecclesiology from theology (or Christology) would have adverse consequences for both”.

односа са животом и структурама Цркве постала неко стерилно академско занимање”.¹⁴⁰ Јасно се ишчитава из ових речи да одвајање ове две реалности имплицира њихову *де-онтолојизацију*, свођење на нетеолошке (и нецрквене) категорије. Оквиром овог рада, уколико се реч о Цркви одвоји од тријадологије постоји директна опасност свођења црквеног бића и њених пројава на ствари административног карактера само историјске парадигме. Исто тако, тријадологија без односа, без директног онтолошког уплива у све сфере црквеног постојања бива стерилно, неплодоносно учење салонског типа.

Утврђену тријадолошку визију, митрополит Елпидофор не губи и када говори о другом аспекту који проналази у Ставу. Како и сâм напомиње, Став када говори о три еклисиолошка нивоа, међусобно неспојива, проналази различите изворе примата на сваком нивоу засебно. Ауторовим речима: „као што закључује текст Московске патријаршије, ова три нивоа и њима одговарајуће форме примата нису међусобно упоредиве, како их на основу XXXIV апостолског канона посматра Равенски текст”.¹⁴¹ Стога, напомиње митрополит, према Ставу, примат представља нешто страни и спољашње личности првог, који се у том смислу пројављује као *ѿрималац*, а не као извор примата. Другим речима, ако је први прималац примата, сâм примат постоји одвојено од њега, што имплицира да је примат у Ставу *ајерсонално* (ἄνυλόστατος) институционализован.

На основу ових тенденција, чији су примери Став и PSP, постаје јасно зашто је неопходна својеврсна *синџеза* или, прецизније, постављање примацијалне теологије на аутентичне, *бојословске* основе. Ова поставка усмерава анализу рада ка последњем поглављу који кулминира у питању: да ли је могуће успоставити аутентичну визуру примацијалне теологије и њеног најалармантнијег питања, *primus universalis*? Одговор на ово питање, у форми поновног пречитавања у оквирима систематске теологије, пружиће смернице ка решавања базичног питања: да ли *primus universalis* припада добробићу или самом бићу Цркве?

5. Покушај поновног пречитавања *primus universalis* у систематском богословљу: 'bene esse' versus 'esse'

Прва поставка у покушају синтезе најважнијег момента примацијалне теологије, *primus universalis*, огледа се у томе да ниједна заједница није

¹⁴⁰ *Ibid.*: „[...] church life is severed from theology and is reduced to a dry administrative institution, while on the other hand a theology without correspondence in the life and structure of the Church becomes a sterile academic preoccupation”.

¹⁴¹ *Ibid.*: „Thus, as the text of the Moscow Patriarchate concludes, these three levels and their corresponding primacies are not commensurate, as the text of Ravenna takes them to be on the basis of the 34th Apostolic canon”.

отишла тако далеко и дубоко у теологији примата као римска заједница.¹⁴² Са друге стране, како напомињу поједини аутори, примат у унутар-православној еклисиологији познаје се на експлицитно, мимо локалног, митрополитанском или патријаршијском нивоу, кореспондирајући са концептом *'primus inter pares'*.¹⁴³ Према гледишту бројних теолога ХХ века (Grigorios Zigauinas, John Mesolaras, Anastasios Kiriakos, Кармирис, Аливизатос, Муратидис и др.) постојање првог, конкретно на универзалном плану, представља ствар *jure humano*,¹⁴⁴ реалност почасног карактера.¹⁴⁵ Овакав став кулминира ка томе да су многи од њих, чак, *неиурали* само постојање видљивог универзалног центра или главе у Цркви, што је резултирало да се Црква једино (*solely*) видеала као *конфедерација* или чак *федерација* националних аутокефалних Цркава, уједињених у једној и истој вери и тајнама.¹⁴⁶ На сличном курсу налази се и теолог ХХI века, Никола Лудовикос, који на универзалном нивоу, као и на плану примацијалне теологије уопште, дозвољава само *аналогијски* примат (*analogical primacy*), односно, партиципирајући примат у вечном примату Христовом.¹⁴⁷ На тим основама, на темељу учествовања у божанским *енергијама* манифестованим у Христу као вечном примату у Цркви, идеја да је монархија Бога Оца повезана са приматом је противна Оцима и Истока и Запада.¹⁴⁸ Следејући оваквој поставци, заснованост примата, експлицитно *primus universalis*, на темељима монархије Бога Оца, конкретно на дијалектици 'један–многи', представљало би негирање или маргинализовање

¹⁴² Неретко се, према запажањима аутора, наглашавање римског примата као универзалног посматра као *изазов* регионалним црквеним заједницама/патријаршијама. На тој основи, он се посматра не као фактор јединства, већ као реалност *раздора*. Уп. Evans, 1994, стр. 98.

¹⁴³ *Ibid.*, стр. 95: „It is a pastoral, non juridical in conception” („То је пастирски, не јурисдикцијски у суштини”).

¹⁴⁴ Zizioulas, 2010, стр. 275–288. Показује се да је Зизијуласов концепт примата, каквог га изводи у овом чланку, „is by far the most theologically creative and ecumenically provocative in the context of the modern debate” („далеко теолошки најкреативнији и екуменски провокативнији у контексту савремене дебате”). Уп. Asproulis, 2016, стр. 317.

¹⁴⁵ Православни теолози након *Vaticanum primum*, у коментару на *Pastor Aeternus*, у дијалектици са римским приматом као чисто јуридичком реалношћу, нису признавали никакав примат, осим примат чисте почасте. Конкретно, Хризостом Пападопулос (30. године ХХ века), као и поменути теолог Кармирис, на примеру Рима, признавали су само примат по части. Уп. директне речи: „Bishop of Rome as *primus inter pares* without any power or jurisdiction over his brother bishops” („Епископ Рима као *primus inter pares*, без икакве моћи или јурисдикције над својом браћом епископима”). Siecienski, 2017, стр. 371.

¹⁴⁶ Уп. *Ibid.*, стр. 369–371.

¹⁴⁷ „That means a primacy in participation in Christ's unique primacy” („То значи примат у учествовању у Христовом јединственом примату”). Уп. Ludovikos, 2020, стр. 131.

¹⁴⁸ „The idea that the monarchy of God the Father is the direct image of the ecclesial charism of primacy is alien to the Patristic tradition of both East and West” („Идеја да је монархија Бога Оца директна слика црквене харизме примата је страна патристичкој традицији и Истока и Запада.”). *Ibid.*, стр. 131.

христолошки специфичне еклисиологије, где је Христос вечни примат. Исти аутор, уколико и дозвољава постојање уопште примата, види га искључиво у форми очувања поменутог аналогичног односа. Постављен на овим основама, аналогички примат је примат „seniority rights of honour”.¹⁴⁹ Бивајући генезијски заснован у *историји*, *primus universalis* се мери историјом, као и све реалности које се директно тичу примацијалне теологије.¹⁵⁰ Позадина оваквог става, који примат често тумачи у почасним оквири-ма, јесте дистинкција између догме и поретка,¹⁵¹ а у основи разликовање човечанског и божанског аспекта Цркве.¹⁵² У овом разликовању, подручју догме припада епископска и саборска структура, док примат као производ људског уплива у еклисиологију не припада. Ипак, уколико саборност постоји *jure divino*, онда и примат, као неопходни конституент њеног постојања, о чему је било речи, мора тако постојати.

Ову чињеницу је посебно наглашавао о. А. Шмеман, напомињући да је највиши и крајњи облик примата управо *универзални ѱримат*, полазећи од тога да *кинонија* има своју конкретни израз и форму у примату.¹⁵³ Другачије, наслућује се да, иако Шмеман није прихватио учење Првог и Другог ватиканског концила у вези са приматом, био је спреман да, конкретно, Риму припише неку врсту универзалног примата.¹⁵⁴ Самим тим, први никада није ’епископ уопште’, већ епископ конкретне локалне Цркве и примат му припада управо због статуса у његовој сопственој Цркви.¹⁵⁵

¹⁴⁹ *Ibid.*, стр. 133.

¹⁵⁰ Савремени теолог Шишков, осврћући се на рад митрополита Зизијуласа напомиње: „бдући да еклисиологија *киноније* код митрополита није повезана са историјским контекстом, она не може да опише настанак институције митрополита, патријарха, аутокефалне Цркве, као и да објасни основ историјског првенства ове или оне Цркве. Самим тим, говорити о првенству Рима или Константинопоља у еклисиологији, дакле, на богословским основама, је *некоректно*”. Уп. Шишков, 2014, стр. 31–32. Са друге стране, Иларион Алфејев, овакве ставове митрополита, о богословској заснованости *primus universalis*, сматра неоспорним доприносом, доприносом који је *јод знаком ѱишања*. Уп. Alfejev, 2011, стр. 320.

¹⁵¹ На овом становишту налази се и Булгаков, који прави разлику између духовног и јурисдикцијског примата, признавајући само примат части, док се моћ, иако се говори о њој, поставља у оквиру духовности. Уп. Bulgakov, 1988, стр. 376–377.

¹⁵² Следујући анализи савремених теолога на плану примацијалне теологије, митрополит ставропољски Константин је говорио о универзалном првом као централној тачки екуменског дијалога. Уп. Vgenopoulos, 2016, стр. 248.

¹⁵³ Schmemann, 1992, стр. 145. У истом чланку Шмеман напомиње да недостаје еклисиолошко вредновање примата у православној еклисиологији. Уп. речи: „Сигурно је да ће таква студија открити да је суштина и сврха наведеног примата била да изрази и сачува једнодушност свих Цркава; да их сачува да се не изолују у црквени провинцијализам губећи католчанске везе, одвајајући се од јединства живота”. *Ibid.*, стр. 145.

¹⁵⁴ Вер, 2022, стр. 166.

¹⁵⁵ Schmemann, 1992, стр. 146.

На истом курсу налази се и митрополит Зизијулас¹⁵⁶: „Логика саборности води примату, а логика васељенског сабора универзалном примату”.¹⁵⁷ Универзални примат као такав налази своје утемљење и парадигму у локалној Цркви, док примат на локалном нивоу бива валидиран и сачуван преко универзалног примата. Овакав реципрочни однос локалног и универзалног примата омогућава истовременост локалне и универзалне Цркве.¹⁵⁸ Самим тим, показује се да је примат *ийосѣјасан*,¹⁵⁹ релацион, јер извире из односа који епископ конкретне катедре има са епископима других катедри распоређених према специфичном поретку.¹⁶⁰

Мајендорф, са друге стране, напомиње конкретне дужности, тачније, власт коју први има: „Функција првог епископа је да служи том јединству на светском нивоу, као што је улога регионалног првог да буде чинилац јединства на регионалном нивоу”.¹⁶¹ Стога, „универзални *primus* који свој примат врши на овај начин није само нешто што је корисно за Цркву, већ еклисиолошка неопходност у уједињеној Цркви”.¹⁶² Показује се да властита предањска свест и истина православне еклисиологије јесте да она никада није постојала без свог првог на васељенског нивоу, те да се примат на васељеском нивоу „не сме свести на флуидни и непрецизни примат части, без јасних интервенција власти и одређивања начина њеног спровођења”.¹⁶³ Директно, *primus universalis*, као и сама реалност примата, подразумева *моћ* (power).¹⁶⁴ Другим речима, примат укореењен у животу Свете Тројице, као и црквена структура, није *bene esse* Цркве, нити ’елемент луксуза’, већ

¹⁵⁶ Њега митрополит Вер описује као теолога који је најјаснији и најчвршћи бранитељ универзалног примата, у односу на епископа Рима, „разуме се — у изворном православном тумачењу”. Вер, 2022, стр. 167.

¹⁵⁷ Zizioulas, 2010, стр. 283.

¹⁵⁸ Уп. речи: „Као што постоји месна Црква као литургијска заједница, чије јединство и постојање чини епископ, тако треба да постоји и јединство васељенске Цркве које осигурава Сабор епископа, тј. први међу њима. То је учење које су нам Св. оци Цркве оставили о Богу у Тројици у кога верујемо и чија је Црква верна икона”. Мидић, 2008, стр. 247.

¹⁵⁹ Уп. став: примат никада није аперсоналан, већ увек подразумева личност. Vgenopoulos, 2016, стр. 257–258.

¹⁶⁰ Уп. „Primacy is, then, hypostatic for it springs from the relation that a bishop as the bearer of a see has with the bishops of other sees, arranged in a specific order (*taxis*)” („Примат је, дакле, ипостасан, јер извире из односа који епископ као носилац катедре има са епископима других катедри, распоређених по одређеном реду (*taxis*)”. Manoussakis, 2016, стр. 190. Уп. и Zizioulas, 2010, стр. 56: „Like everything else in an ecclesiology of communion, *authority must be relational*” („Као све остало у еклисиологији заједнице, *ауѣиорѣиѣи мора биѣиѣи* релацион”).

¹⁶¹ Meyendorff, 1992, стр. 75. Исту мисао понавља неколико година касније: „Основна улога примата — обезбеђивање адекватног практиковања епископске саборности на регионалном и универзалном нивоу”. Мајендорф, 2008, стр. 78.

¹⁶² Zizioulas, 2010, стр. 273.

¹⁶³ Матић, 2018, стр. 14.

¹⁶⁴ Уп. Sicienski, 2017, стр. 401–403.

припада самом еклисијалном бићу.¹⁶⁵ Стога, онтолошки концепт *киноније* представља нит: нема Цркве ако није саборна, али нема саборности без првог. Управо оваква нит и логика доводи до потребе постојања универзалног првог.¹⁶⁶

Ипак, чини се да у превеликој тежњи за подучавањем синодалности, тешко се изналазе докази о примени оваквог примата на универзалном нивоу. Кључ правилног посматрања универзалног првог налази се у Евхаристији, као делу Тројице у свету, односно, у њеној базичности на евхаристијској, релационој, есхатолошкој, а најпре, на тријадолошкој перспективи.¹⁶⁷ То конкретно значи да епископ, односно, епископска хиротонија представља *locus* сусрета универзалне и локалне Цркве, односно, локалног и универзалног првог. Оваква поставка показује да је неопходно *јрожимање* (*communicatio*) својстава између три еклисиолошка нивоа,¹⁶⁸ нешто што извесна стремљења не дозвољавају, разликујући и *раздвајајући* природу и извор ових нивоа. Симптоматично је да су старе пентархије на Истоку, конкретно, увек препознавале идеју примата на универзалном нивоу, док неке новије у оквиру оправдавања овог примата говоре да исти не могу пронаћи у црквеном предању, док, врло индикативно, на плану сопствене аутокефалне структуралности прихватају.¹⁶⁹

Са тим у вези, постоје стремљења унутар еклисиологије која врхуни у другачијем приступу примату, који га директно посматрају *само* у историјским оквирима.¹⁷⁰ Према овом гледишту, примат настаје као резултат прилагођивања друштвеним и историјским околностима,¹⁷¹ те као такав не припада самом бићу Цркве, односно, еклисијална саборност може постојати без ње.¹⁷² У таквим околностима богословска оправданост универзал-

¹⁶⁵ Manoussakis, 2016, стр. 177.

¹⁶⁶ Матић, 2018, стр. 357.

¹⁶⁷ Vasiljević, 2016, стр. 533.

¹⁶⁸ „Simply put, if we see that each Eucharistic in each local Church has a *president*, the same image is applied at the other two levels” („Једноставно речено, ако видимо да свака Евхаристија у свакој помесној Цркви има *председавајуће*, иста слика се примењује и на друга два нивоа”). *Ibid.*, стр. 541. Уп. и Manoussakis, 2016, стр. 189: „Различити еклисиолошки нивои нису суштинске разлике, већ релацијске разлике”.

¹⁶⁹ Vasiljević, 2016, стр. 550. О опасностима који извиру из аутокефалности, у изразу ’етничког примата’. Види: Мајендорф, 2008, стр. 78.

¹⁷⁰ Novorun, 2016, стр. 511–531. Када Ховорун разматра примат кроз историју, са освртом на философске и друштвене околности, закључује да је током касне Антике примат изједначен са отеловљенм неоплатонистичким хијерархијским системом и римским субординационизмом. Током Средњег века примат задобија монархистичке примесе са апсолутном тенденцијом на друштвом. На крају, модерна ера је омекшала и релативизовала концепт примата, тако да се може говорити о тзв. ’primacy of love’. *Ibid.*, стр. 530.

¹⁷¹ Такво посматрање примата читава се у анализи Шишкова у односу на митрополита Зизијуласа. Уп. Шишков, 2014, стр. 35–36.

¹⁷² „Primacy as a matter of convience and not a part of the nature of the Church is vulnerable to

ног првог своди се на традицију свештених диптиха, почасних титула,¹⁷³ реалности које су у бити флуидног карактера, административног карактера,¹⁷⁴ те као такве неадекватне за реалност која, бивајући заснована на тријадолошком моделу, представља само Биће Цркве. На крају, истим аутором чије су опаске у бити покретач ове анализе, Биће и крунисано ово истраживање, које, износећи своје мишљење о универзалном првом, пружа наду да ће у уједињеној Цркви питање универзалног првог природно доћи на разматрање и анализирање: „Personally, it link that in a united Church the question of universal primacy would automatically arise, since there can be no communion of local Churches without some form of universal synodality, and no universal synodality without some form of universal primacy”.¹⁷⁵

Закључак

Двадесети и двадесет први век јесу векови *еклисиолоије*. Унутар речи о Цркви *јоруће* питање представља примацијална теологија. Постојање различитих, неретко искључивих, стремљења унутар теологије примата указује на перманентну опасност *иденитетске кризе* говора о примату у Цркви. Самим тим, теологија примата се пројављује као *фокус* анализе и истраживања званичних докумената Комисије, при чему је тежиште усмерено ка *бојословском* вредновању питања првог у Цркви. Евидентно је да осврт на питање ко је први у Цркви, каква је природа његове службе, на којим богословским основама се оправдава његово постојање, као и делокруг пројаве његовог примата, представља изазов са којим се сусрећу теолози обеју Цркава. Сва ова питања и опаске кулминирају, визуром еклисијалних нивоа МД, РД и КД, на *универзалном* плану, у чијим оквирима се ова питања сажимају у једно, директно питање: да ли *primus universalis* представља *esse* или *bene esse* Цркве?

Постављена визура МД представља адекватно полазиште за аутентично тумачење базичног питања, будући да тајну Цркве поставља у оквиру

various circumstances connected with the human and social dimension of the Church” („Примат као ствар прилагођавања, а не део природе Цркве, склон је нападима различитих околности повезаних са људском и социјалном димензијом Цркве”). Novorun, 2016, стр. 529.

¹⁷³ Фраза 'примат (по) части' у оригиналном значењу, све до шестог века, имплицира само церемонијално значење. Уп. Daley, 2016, стр. 48–49. Митрополит Јован Зизијулас, као и о. Николај Афанасијев, били су критички настројени према овом термину, будући да у канонима налазимо термин *prōtos*, али не налазимо 'primus inter pares'. Vgenopoulos, 2016, стр. 253–254.

¹⁷⁴ Наш западно-амерички епископ Максим је врло директан по овом питању: „Једноставно речено, ако је примат само административни појам, онда смо дужни да га заборавимо и — зашто не — укинемо?”. Vasiljević, 2016, стр. 532.

¹⁷⁵ Zizioulas, 2010, стр. 259: „Лично, то указује да би се у уједињеној Цркви аутоматски поставило питање универзалног примата, јер не може бити заједнице помесних Цркава без неког облика васељенске саборности, нити васељенске саборности без неког облика универзалног примата”.

тајне Свете Тројице. У тим смерницама креће се и РД, који као темељни камен додатно појашњава и прецизира постављене оквире, што је довело до извесних реакција, преко Става и PSP, до ставова појединих православних теолога, чије сагледавање указује на сапостојање два еклисиолошка модела, прецизније, две *онтологије* — онтологије *киноније* и онтологије *индивидуе*. Позадина ових ставова јесте тријадологија, тачније тријадологије, једна утемељена на личносним основама, а друга заснована на усиолошким претпоставкама.

Назначени елементи истраживања, који прате токове примацијалне теологије, фокусирају се на опасности и *изазове* са којима се сусреће православна еклисиологија XXI века. Изгледа да је *рецепција* постављених визура еклисијалних докумената Мешовите међународне Комисије у оквирима примацијалне теологије упитна, чак *проблематична*. Стремљења на која се концентрише ово истраживање указују на суштински проблем: *дефицијарности* заснованости еклисиологије на личносном тријадолошком моделу, својствено званичним документима Комисије, самим тим, и на аутентичне еклисиологији *киноније*, чије је базично полазиште да *primus universalis* мора бити, најпре, *човек*, дакле, *ејуској*, као реалност која интегрише све поставке и визуре званичних докумената Комисије.

Евидентно је да је резултат Комисије на плану *primus universalis* неоспоран, позитивно провокативан. Ипак, назначене реакције на документе Комисије уткане су знатно касније, у крај другог и почетак трећег миленијума, што указује на поменути ургентност и актуелност питања. Чини се да је суштинско питање, уткано у базични подмет сва три миленијума еклисиологије: да ли *primus universalis* припада добродићу или самом дићу Цркве? Одговор на ово питање, изгледа, креће се само у *два* правца: или Црква као икона Свете Тројице и примат као еклисиолошка неопходност на свим еклисијалним нивоима; или Црква и њене пројаве као административна структура и примат као реалност прилагођавања историјским и социолошким парадигмама.

Извори

- Abbot, W. (ур.). (1966). *The Document of Vatican II*. New York: The America Press.
- Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Преузето 21. 05. 2023. са <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html>.
- Ignace d'Antioche (1958). *Lettres — Martyre de Polycarpe*. У Р.Th. Camelot (ур.). *SC* 10. (стр. 74, 112). Paris: Les Editions de Cerf.
- Јевтић, А. (ур.). (2005). *Свешћени канони Цркве*. Београд: Браство Светог Симеона Мироточивог.
- Кисић, Р. (2020). *Primus sine paribus: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату*. *Саборнос̄и*, 14, 199–214.
- Le Mystere de l'Eglise et de Eucharistie a la lumiere dy Mystere de la Sainte Trinite. Преузето 12. 05. 2023. са <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese4/1982-documento-di-monaco-di-baviera---il-mistero-della-chiesa-e-.html>.
- Матић, З. (2009). Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве. *Саборнос̄и*, 3, 145–158.
- Матић, З. (2013). *Да ис̄инујемо у љубави — званични бојословски дијалоги Православне и Римске Католичке Цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Матић, З. (2014). Примат у Цркви — званични став Руске православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога. *Саборнос̄и*, 8, 53–67.
- Матић, З. (2016). Документ из Кјетија (2016): Саборност и примат током првог миленијума. *Саборнос̄и*, 10, 89–100.
- Metropolitan Elpidophoros (Lambriniadis) of Bursa. (2014). *First without Equals: A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate*. Преузето 23. 05. 2023. са <https://orthodoxyindialogue.com/2019/01/22/the-ecumenical-patriarch-first-without-equals-by-metropolitan-elpidophoros-lambriniadis-of-bursa>.
- Милаш, Н. (ур.). (1895). *Правила Православне Цркве с ѿумачењима*. Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића.

Позиција Московског Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. Преузето 22. 05. 2023. са <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html>.

Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church. Преузето 22. 05. 2023. са <https://www.diocesichieti.it/wp-content/uploads/sites/2/2020/04/Chieti-Document.Sept-21.2016.FINAL-VERSION-1.pdf>.

Литература

- Алфејев, И. (2005). *Тајна вере — Увод у православно догматско бојословље*. Краљево: Епархија жичка.
- Афанасијев, Н. (1989). Црква председавајућа у љубави. У Ј. Мајендорф (ур.), *Примат ајосџола Пејтра — сџановишџе православне Цркве* (стр. 45–87). Крагујевац: Каленић.
- Вер, К. (2022). Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога. *Саборносџ*, 16, 157–178.
- Зизијулас, Ј. (1997). *Јединсџво Цркве у Свејој Евхарисџији и у ејискоју у џрва џри века*. Нови Сад: Беседа.
- Зизијулас, Ј. (2000). Институција сабора. *Саборносџ*, 1–2/VI, 27–55.
- Зизијулас, Ј. (2014). *Екуменизам — Ојледи из екуменској бојословља*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Мајендорф, Ј. (2008). *Живо џредање*. Крагујевац: Каленић.
- Матић, З. (2018). *Примат римској ејискоја у делу Ж.-М.Р. Тијара: мојућносџ рецејџије Тијарове џеолојџе џриматја у дијалоју Православне и Римокатоличке Цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Мидић, И. (2021). *Једна и мноје Цркве и џроблем џиховој јединсџва — џеолошкџ џрисџуј*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Перишић, В. (2012). *Иџнајџије Анџиохијски — ејиској–мученик–бојоносац*. Београд: Институт за Теолошка истраживања Православног богословског факултета.
- Шишков, А. (2014). „Первенство в Цркви в богословии митрополита пергамского Иоанна (Зизиуласа)”. *Весџник Русско хрисџианској џуманџарној академии*, 15(1), 30–40.

- Alfeyev, H. (2011). *Orthodox Christianity, Volume I — The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Asproulis, N. (2016). Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature. У J. Chryssavgis (yp.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I (стр. 309–333). New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.
- Behr, J. (2013). Trinitarian Being of the Church. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 48(1), 67–88.
- Benz, E. (2017). *The Eastern Orthodox Church — It's Thought and Life*. New York: Routledge.
- Bujak, J. (2021). The Teaching of Pope Francis About Synodality in the Context of Contemporary Theological and Ecumenical reflection. *Collectanea theologica*, 91(5), 147–173.
- Bulgakov, S. (1988). *The Orthodox Church*. New York: Crestwood.
- Buttigieg, D. (2020). *Receptive Hermeneutics in the Dialogue Between Roman Catholic and Eastern Orthodox Christians: New Approaches*. PhD Thesis, University of Malta.
- Coppa, F. (yp.) (1999). *Encyclopedia of the Vatican and Papacy*. London: Greenwood Press.
- Daley, B. (2016). The Meaning and Exercise of 'Primacies of Honor' in the Early Church. У J. Chryssavgis (yp.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I, (стр. 35–51). New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Denysenko, N. (2013). Primacy, Synodality and Collegiality in Orthodoxy: A Liturgical Model. *Journal of Ecumenical Studies*, 48(1), 20–44.
- Evans, R. (1994). *The Church and the Churches — Towards an Ecumenical Ecclesiology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hovorun, C. (2015). *Meta-Ecclesiology — Chronicles on Church Awakeness*. New York: MacMillan.
- Hovorun, C. (2016). Does Primacy Belongs to the Nature of the Church. У J. Chryssavgis (yp.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. 2, (стр. 511–531). New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Hovorun, C. (2017). *Scaffold of the Church — Towards Poststructural Ecclesiology*. Cambridge: James Clark & Co.
- Hunt, A. (2013). The Trinitarian Depths of Vatican II. *Theological Studies*, 74, 3–19.
- Kallistos of Diokleia. (2018). Catholic–Orthodox Relations Following the Holy and Great Council in Crete (2016). *Centro pro Unione Bulletin*, 93, 20–28.

- Kasper, W. (2005). *That May All Be One — The Call to Unity Today*. London: Burns & Oates.
- Kerr, F. (2007). *Twentieth Century Catholic Theologians — From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Oxford: Black Well Publishing.
- Ludovikos, N. (2020). Christological or Analogical Primacy: Ecclesial Unity and Universal Primacy in the Orthodox Church. *The Pemptousia Journal for Theological Studies*, 10, 127–143.
- Manoussakis, J. (2016). Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue. У J. Chryssavgis (yp.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. 2, (стр. 120–136). New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- McPartlan, P. (2018). Chieti and the Trajectory of Catholic–Orthodox Dialogue. *Centro pro Unione*, 94, 3–10.
- Meyendorff, J. (1992). St. Peter in Byzantine Theology. У J. Meyendorff (yp.), *The Primacy of Peter — Essay in Ecclesiology and the Early Christian*, (стр. 67–91). New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Nedungatt, G. (2010). The Council in Trullo Revisited: Ecumenism and the Canon of the Council. *Theological Studies*, 71, 651–676.
- Petscu, C. (2014). The Theological Premise and Canonical Consequences of Church Synodality as Reflected in the Ravenna Document. *International Journal of Orthodox Theology*, 5(2), 59–74.
- Schmemmann, A. (1992). The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology. У J. Meyendorff (yp.), *The Primacy of Peter — Essay in Ecclesiology and the Early Christian*, (стр. 145–173). NY Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Siecienski, E. (2017). *The Papacy and the Orthodox*. Oxford: Oxford University Press.
- Vasiljević, M. (2016). Reflections on Authority and Synodality: A Eucharistic, Relational and Eschatological Perspective. У J. Chryssavgis (yp.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. 2, (стр. 531–555). New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Vassiliadis, P. (2003). *Eucharist and Witness — Orthodox Perspective on the Unity and Mission of the Church*. Geneva: WCC Publication.
- Vgenopoulos, M. (2016). Primacy in Orthodox Theology: Past and Present. У J. Chryssavgis (yp.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I, (стр. 239–261). New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Ware, T. (1964). *The Orthodox Church*. Baltimore: Penguin Books.
- Zizioulas, J. (2010). *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Alhambra: Sebastian Press.

Nebojša Stevanović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology
(PhD candidate)

***Primus universalis* in the official documents of the International Commission for Theological Dialogue of the Roman Catholic and Orthodox Churches: reception and challenges**

The essential idea of the work is reflected in providing an answer to the question of the place and nature of the *primus universalis* within the framework of the official documents of the International Commission for Theological Dialogue of the Roman Catholic and Orthodox Churches. On those grounds, in order to determine the planned primatial course, the further course of work continued with the discussion of the challenges and reception of the basic ecclesial positions *primus universalis*, whereby this part of the work was divided in two directions: the first, manifested in the direction of reception within the framework of the Position of the Moscow Patriarchate according to the question of the nature of the universal first, and, second, the answer of Metropolitan Elpidophoros Lambriniadis. The diversity and juxtaposition, but also the coexistence, of the two models within the framework of Orthodox ecclesiology is also shown by an example of a rereading of this issue in systematic theology, where the positions of numerous theologians of the same Church are presented, whose analysis confirms the coexistence of a double interpretation of the *primus universalis*, expressed, in general, in dialectic 'esse — bene esse Ecclesia'.

Key words: *primus universalis*, International Commission for Theological Dialogue of the Roman Catholic and Orthodox Churches, comparative ecclesiology, comparative triadology, primacy theology.

Датум пријема чланка: 28. 07. 2023.

Датум прихватања чланка за објављивање: 04. 09. 2023.