

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Златко Р. Матић

**ПРИМАТ РИМСКОГ ЕПИСКОПА У ДЕЛУ
Ж.-М. Р. ТИЈАРА
Могућност рецепције Тијарове
теологије примата у дијалогу
Православне и Римокатоличке Цркве**

докторска дисертација

Београд, 2016.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Zlatko R. Matic

**THE PRIMACY OF THE BISHOP OF
ROME IN THE WRITINGS OF J.-M. R.
TILLARD**

**Possibility of reception Tillard's theology of primacy in
the dialogue between the Roman Catholic Church and
the Orthodox Church**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2016.

Ментор: др Игнатије Мидић, епископ браничевски, редовни професор,
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Чланови комисије: 1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

Датум одбране: _____

САЖЕТАК

Примарни задатак овог истраживања јесте богословско ишчитавање и вредновање теологије примата римског епископа у светлости еклисиолошких поставки доминиканског теолога, Ж.-М. Тијара (Jean-Marie Roger Tillard) и изношење оних закључака које сматрамо корисним за наставак званичног дијалога православних и римокатолика на тему јединства Цркве. Мислимо да Тијарова анализа кључног богословског проблема Цркве (папског примата) може бити од велике помоћи у екуменским покушајима православних и римокатолика да учине све како би се васпоставило пуно евхаристијско општење двеју Цркава.

Савремена реч о Цркви, артикулисана и у делима великих православних богослова (пре свих, митрополита пергамског Јована), утицала је на Тијарово теоретско превладавање институционализма, кроз успостављање равнотеже христологије и пнеуматологије у еклисиологији. Повратак тријадологији, као фундаменталном богословском оквиру, остварује се у готово свим сферама његовог истраживања.

Веран тријадолошки инспирисаној еклисиологији *киноније*, Тијар инсистира на онтолошком статусу локалне Цркве, која идентитет добија у заједничарењу са другим локалним Црквама. Тиме он не отвара само питање релација тих локалних еклисијалних заједница, него и њихових предстојатеља, локалних епископâ, њиховог међусобног односа и канонског поретка који они пројављују на заједничким сабрањима. Сматрајући поглавара Католичке Цркве првенствено епископом Рима и бирајући управо ту синтагму за суштинску ознаку папе, Тијар нуди остатку хришћанске икумене визију римског првојерарха као епископа међу епископима, који председава локалном Црквом, која је предањски потврђена као прва Црква хришћанског света. Сматрамо да овај аспект Тијарове еклисиологије, теологија примата базирана на *епископској* служби папе, заслужује даље адекватно просуђивање. Тијарова двострука намера, брига за очување епископске и светотајинске природе папског примата и његова онтолошка (чак, мартриолошка) повезаност са катедром римске Цркве, била је предмет наше анализе и промишљања, посебно издвајајући последице до којих ова поставка може довести дијалог православља и римокатолицизма.

Полазећи од схватања да власт у Цркви свој извор налази у Богу Оцу, заједно са Тијаром, примат схватамо као службу, чија је природа: светотајинска (евхаристијска), епископска, мартриолошка, агапијска, личносно – корпоративна. Зато је Тијаровим опусом римокатоличка теологија прозвана, чак позитивно испровоцирана, да одбрани дијаконијску, а не аутократску службу примата. Православна Црква је пред изазовом да отворено потврди властиту предањску свест и истину да никада није постојала без првог на васељенском нивоу и да га је, након шизме, препознавала у личности цариградског архиепископа. Његов примат није био и не треба никада да буде једнак примату римског епископа из другог миленијума, али се не сме ни свести на флуидни и непрецизни примат части, без јасних ингеренција власти.

Управо пред овим изазовима се у наше време налазе чланови православно – католичке Комисије и богослови обеју Цркава.

Кључне речи: папски примат, еклисиологија *киноције*, Ж.-М. Р. Тијар (Jean-Marie Roger Tillard), римски епископ, Први ватикански концил, Други ватикански концил, упоредно богословље, екуменски дијалог, тријадологија

УДК

27-72-1 Тијар Ж.-М.

27-284

272-732.3

27-675

ABSTRACT

The primary objective of this research is theological reading and evaluating the theology of the primacy of the Roman bishop in the light of ecclesiological assumptions made by Dominican theologian Jean-Marie Roger Tillard and presenting the conclusions which we consider useful for the continuation of the official dialogue between the Orthodox and the Roman Catholics on the subject of the unity of the Church. We think that Tillard's analysis of key theological problem of the Church (Papal primacy) can be of great assistance in the ecumenical efforts of the Orthodox and the Roman Catholics to do everything in order to restore the full Eucharistic communion between the two Churches.

Contemporary texts written about the Church, and articulated in the writings of great Orthodox theologians (above all, Metropolitan John of Pergamon), influenced the Tillard's theoretical overcoming of institutionalism, through the establishment of a balance between Christology and pneumatology in ecclesiology. Return to Trinitarian theology as the fundamental theological framework, is implemented in almost all fields of his research.

Being true to the ecclesiology inspired by Trinitarian theology of *communion*, Tillard insists on the ontological status of the local Church, which receives its identity in the communion with other local churches. With this, he starts not only a question of the relation of these ecclesiastic local communities, but of their current heads, the local bishops, their mutual relations and canonical order which they manifest at their assemblies. Considering the head of the Catholic Church primarily as the Bishop of Rome and choosing exactly this phrase as the substantial mark of the Pope, Tillard offers the rest of the Christendom a vision of the Roman Archpriest as a Bishop among Bishops, who chairs the local Church, which is The by tradition confirmed as the First Church of the Christian World. We believe that this aspect of Tillard's ecclesiology - the theology of primacy based on *bishop's* Papal service, deserves further proper analysis. Tillard's double intention - the concern for the preservation of the Sacramental and Episcopal nature of the Papal primacy and its ontological (even martyriological) relationship with the Chair (Cathedra) of the Roman Church, was the subject of our analysis and reflections, singling out the consequences which this assumption can lead to through a dialogue between Orthodoxy and Roman Catholicism.

Starting from the idea that the authority in the Church finds its source in God our Father, together with Tillard, the primacy is seen as service, whose nature is: sacramental (Eucharistic), episcopal, martyriological, agapean, personal - corporate. This is why Tillard's opus provokes the Roman Catholic theology, it is even provoked in a positive manner in order to defend diaconal, and not the autocratic service of the primate. The Orthodox Church is faced with a challenge to openly confirm its own tradition conscience and the truth that it has never existed without the primal on the ecumenical level and that it, after the schism, recognized one in the person of the Archbishop of Constantinople. His primacy has never been, and should never be equal to the primacy of the Roman Bishop of the second millennium, but it must not be reduced to a fluid and imprecise primacy of honour, without clear powers of government.

It is exactly before these challenges that the members of the Orthodox-Catholic Commission and the theologians of both Churches have found themselves.

Key words: Papal primacy, ecclesiology of *communion*, Jean-Marie Roger Tillard, Bishop of Rome, the First Vatican Council, The Second Vatican Council, comparative theology, ecumenical dialogue, Trinitarian Theology

UDK

27-72-1 Тијар Ж.-М.

27-284

272-732.3

27-675

Садржај

1. Уводна разматрања	1
1.1. Актуелност и значај теме.....	1
1.2. Циљ и научни допринос истраживања	6
1.3. Стање питања	11
1.4. Методолошке претпоставке и структура рада.....	17
2. Жан-Мари Тијар – биографија, богословско формирање, утицаји, избор тема	21
2.1. Жан-Мари Роже Тијар – живот, образовање и академско-пастирски развој.....	21
2.2. Формирање богословске мисли Жан-Мари Тијара: претпоставке, извори, утицаји	28
2.2.1. Претпоставке: богословље у дијалектици модернизма и <i>ressourcement</i>	29
2.2.2. Ив Конгар – учитељ и сатрудник	32
2.2.3. Концил обновљене еклисиологије – извор Тијаровог богословља између наде и стрепње	35
2.2.4. Богословска светлост православног Истока – извор и подстицај.....	39
2.3. Кључне етапе развоја Тијарове богословске мисли	42
2.3.1. Аскетско богословље – живот пред Другим ради служења другима.....	43
2.3.2. Евхаристијско богословље – увод и печат Тијарове еклисиологије.....	46
3. Еклисиологија киноније Ж.-М. Р. Тијара: Црква Божја као кинонија локалних Цркава	53
3.1. Концепт киноније (<i>communio</i>) у теологији Жан-Мари Тијара: селекција библијских и отачких сведочанстава	54
3.2. Еклисиологија киноније (<i>communio</i>) Жан-Мари Тијара: Црква Божја је кинонија локалних сестринских Цркава	57
3.2.1. Црква – знамење тројичне киноније	58

3.2.2. Еклисијална <i>кинонија</i> – <i>кинонија</i> локалних евхаристијских сабрања.....	68
3.2.3. Црквене службе – очување јединства и <i>киноније</i>	76

4. Теологија примата у Тијаровом опусу:

римски епископ – служитељ јединства Цркве.....85

4.1. Уводне методолошке напомене.....	85
4.2. Два ватиканска концила у екуменској ерминевтичкој дијалектици	90
4.2.1. Папски примат, ултрамонтанизам и <i>Pastor Aeternus</i>	91
4.2.2. Примат римског епископа на Другом ватиканском концилу.....	99
4.3. Папа – епископ локалне римске Цркве	106
4.3.1. Од примата <i>sedes</i> до примата <i>sedens</i>	107
4.3.2. Библијске претпоставке примата у Тијаровој примацијалној теологији	110
4.3.3. Примат Петровог <i>викара</i> , а не сукцесора.....	113
4.4. Папа – видљиви центар <i>киноније</i> локалних Цркава	118
4.4.1. Римски епископ – видљиви чувар <i>киноније</i> локалних епископа...119	
4.4.2. Јурисдикцијска власт римског епископа и његов 'незаблудиви' магистеријум.....	127
4.4.3. <i>Први</i> епископ и <i>многи</i> епископи – корпоративна личност.....	134
4.4.4. Еклисиолошке и примацијалне аномалије – (с)кретање из <i>potest</i> у <i>debet</i>	137
4.4.5. Предањски предлози екуменске тежине – супсидијарност и синергија.....	141

5. Рецепција Тијаровог богословља у Римокатоличкој Цркви..... 145

5.1. Рецепција Тијарове еклисиологије у Католичкој Цркви	145
5.1.1. Рецепција кинонијске визије спасења: индивидуалност или <i>кинонија</i> ?.....	145
5.1.2. Проблематика „тријадолошке еклисиологије“	151
5.1.3. Еклисиологија <i>киноније</i> и магистеријум Католичке Цркве	159
5.2. Рецепција Тијарове теологије примата у Католичкој Цркви	170
5.2.1. Рецепција Тијарових ерминевтичких принципа проучавања историје и теологије примата	171

5.2.2. Рецепција основних елемената Тијарове теологије примата у богословском миљеу његове Цркве	175
5.2.3. Рецепција Тијарове теологије примата у магистеријуму Римокатоличке Цркве	182
5.2.4. Тијарово богословље примата и Корпус канонског права Католичке Цркве.....	189
6. Екlesiологија киноније и теологија папског примата у билатералном дијалогу Православне и Католичке Цркве: Тијаров допринос и рецепција.....	194
6.1. Православно-католички дијалог до Равене (2007): екlesiолошке претпоставке усвојених докумената.....	194
6.2. Равенски документ: порекло и изазови	208
6.2.1. Рецепција Равенског документа: два приступа примату	217
7. Евалуација: Жан-Мари Тијар, питање папског примата и будућност римокатоличко – православног дијалога.....	223
7.1. Однос тријадологије и екlesiологије – последице по примацијално богословље	225
7.2. Одређени лимити Тијаровог богословља примата – наслагe западног Предања	236
8. Закључак	242
9. Литература.....	251
9.1. Извори.....	251
9.1.1. Монографије.....	251
9.1.2. Студије и чланци.....	251
9.2. Секундарна литература.....	254
9.2.1. Ђирилична литература.....	265
10. Прилози – табеларни прикази	267

Листа скраћеница

Дела Ж.-М. Р. Тијара:

ЕПЦ – Евхаристија, Пасха Цркве: *L'Eucharistie, Pâque de l'Église.*

ЕР – Римски епископ: *L'Evêque de Rome.*

ЛЦ – Локална Црква. Еклисиологија киноније и католичност: *L'Eglise locale. Ecclesiology de communion et catholicité.*

ТЦТХ – Тело Цркве, тело Христово. Ка изворима еклисиологије киноније: *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion.*

ЦЦ – Црква Цркава. Еклисиологија киноније: *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion.*

Остале скраћенице:

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

AG – *Ad Gentes*, Decretum de activitate missionali Ecclesiae (Vaticanum II): Декрет о мисионарској делатности Цркве

ARCIC-I, ARCIC-II – Anglican–Roman Catholic International Commission

БариДок – „Вера, свете тајне и јединство Цркве“: *Foi, sacrements et unité de l'Église* (Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Католичке и Православне Цркве)

GS – *Gaudium et spes*, Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis (Vaticanum II): Конституција о Цркви у савременом свету

DV – *Dei Verbum*, Constitutio dogmatica de Divina Revelatione (Vaticanum II): Конституција о божанском Откривењу

DS – Denzinger, H., – Schönmetzer, A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*

DF – *Dei Filius*, Constitutio dogmatica De fide catholica (Vaticanum I): Догматска конституција о католичкој вери

DH – Denzinger, H. – Hünermann, P., *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*

DC – *Documentation catholique*

EV – *Enchiridion Vaticanum*

КДВ – Конгрегација за доктрину вере

KNA – *Katholische Nachrichten-Agentur*

LG – *Lumen gentium*, Constitutio dogmatica de Ecclesia (Vaticanum II):
Догматска конституција о Цркви

МуЕсс – *Mysterium Ecclesiae*, Dichiarazione circa la dottrina cattolica sulla Chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi

МинхенДок – „Тајна Цркве и Евхаристије у светлости Тајне Свете Тројице“: *Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité* (Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Католичке и Православне Цркве)

NRT – *Nouvelle Revue Théologique*, Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus à Bruxelles

ОТ – *Optatam totius*, Decretum de institutione sacerdotali (Vaticanum II):
Декрет о свештеничком формирању

РАе – *Pastor aeternus*, Constitutio dogmatica *De Ecclesia Christi* (Vaticanum II):
Догматска конституција о Цркви Христовој

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Accurante J.P. Migne

PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina. Accurante J.P. Migne

РОС – *Proche-Orient chrétien*, Revue d'études et d'informations sur l'histoire, la théologie et la vie actuelle des Eglises du Proche-Orient, Beyrouth, Liban

РС – *Perfectae caritatis*, Decretum de accomodata renovatione vitae religiosae (Vaticanum II): Декрет о обнови редовништва

ППН – *Примат Петровог наследника*: Considerazioni „Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa“

Примедба – *Примедба на израз сестринске Цркве*: Dichiarazione sull'espressione „Chiese sorelle“

РавенаДок – „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквена кинонија, саборност и власт“: *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority* (Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Католичке и Православне Цркве)

SC – *Sacrosanctum Concilium*, Constitutio de Sacra Liturgia (Vaticanum II):
Конституција о Светој Литургији

ССЦ – Светски савет Цркава (WCC, World Council of Churches, Geneva)

ST – Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*

Став – „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“: *Позиција Московског Патријархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви*

UR – *Unitatis redintegratio*, Decretum de oecumenismo (Vaticanum II):
Декрет о екуменизму

CD – *Christus Dominus*, Decretum de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia (Vaticanum II): Декрет о пастирској служби епископа

CIC – *Codex Iuris Canonici*

CN – *Communio notio*, Litterae ad Catholicam Ecclesiam episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio

CCEO – *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*

1. Уводна разматрања

1.1. Актуелност и значај теме

У јединству Цркве је сама њена истина, претпоставка њеног постојања и предуслов њеног меродавног обраћања свету, зарад спасења човека и све твари. „За истинско постојање Цркве ништа није толико битно, колико њено јединство... Ако Црква није једна и јединствена, онда долази у питање њена истинитост“¹. Хришћански богослови свих Цркава идентификују то неподношљиво противречје Цркве и раскола², на чијем превазилажењу треба делати, јер „то захтева само биће Цркве, сама њена природа“³. Новозаветна и светоотачка сведочанства, као и историја васељенских сабора недвосмислено потврђују став да је јединство Цркве у крајњем резултату *теолошка* категорија, заснована на исповедању вере у једног Бога, Свету Тројицу⁴. Историја Цркве бележи успоне и падове у процесу очувања јединства, почев од апостолских времена, али је та иста повест непоколебиви сведок става Цркве да је за њу јединство егзистенцијална истина, која се тиче самог њеног бића, а не спољашњи епитет или теоретски став⁵. Јединство, као Христова заповест Цркви, „јесте питање живота или смрти за хришћанство

¹ И. Мидић (епископ браничевски Игнатије), „Дух Свети и јединство Цркве (православни приступ)“, *Саборност* 6 (2000) 1–2, 7–26, 7, 25.

² Уп. G. Florovsky, „The Limits of the Church“, *Church Quarterly Review*, 117 (1933) 117–131, 117. Такође, Н.У. von Balthasar, *Појашњења*, Zagreb, 2005, 211–221.

³ Г. Флоровский, „Знамение Пререкаемо“, *Вестник Русского Студенческого Христианского Движения*, 72–73/І–ІІ (1964), 1–7, 4.

⁴ Из обиља сведочанстава, издвајамо класична новозаветна места: Јн 17, Дап 2, 1Кор 12–14, Еф 4, 3–6, Фил 2, 1–11, Отк 21, као и отачке мисли: Климент Римски *Кор* 46, 6; Иринеј Лионски *Против јереси* I, 10, 2; IV, 6, 7; IV, 31, 3; V, 18, 2; V, 36, 3; Кипријан Картагински *De dominica oratione*, 23 (где се Црква описује као „народ сабран у јединству Оца и Сина и Духа Светога – de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata“, *PL* 4, 553), али и сам текст Символа вере.

⁵ „Подела хришћана на мноштво Цркава и вероисповести не представља неку теоријску неусаглашеност, него истински *грех*, егзистенцијални промашај и напуштање аутентичног живота“, Х. Јанарас, *Истина и јединство Цркве*, Нови Сад, 2004, 171. Слично: „Recimo то још јасније: uzrok је свих зала razjedinjenost, uzrok је svakог добра zajedništvo і privођење razbacanог мноштва јединству, јер да bismo bili spašени, то се мора догодити u јединству... “. Н. U. von Balthasar, *Појашњења*, *цит*, 211.

данас“, када је „екуменски задатак насушно питање опстанка хришћанства и црква“⁶. Не чуди, стога, чињеница да богословска истраживања и екуменске активности еклисијалних заједница у новије време, за средишње место својих прегнућа имају тему историје и теологије јединства Цркве⁷.

Озбиљно узимајући у обзир процену да ће „сваки будући допринос православља морати да се тиче *напора за јединство Цркве*, јер само посредством уједињене Цркве хришћанство може имати значај за потребе и тежње човечанства“⁸, ово истраживање има за примарни задатак то да у екуменском кључу аргументовано проучи папски примат, институцију коју сматрамо кључном тачком раздора хришћанског јединства и коју ћемо, у оквиру самог увода, представити као коначно препознату и потврђену *најтежу* препреку васпостављању Христове Цркве, као *Una Sancta*.

Место и улога римског епископа у Цркви, порекло његове службе, прерогативи његове „власти“ у заједници локалних црквених заједница, потреба и значење институције коју он представља, намеће се хришћанима током читаве историје, а изразито данас, у епохи интензивног екуменског дијалога, као историјска, психолошка, антрополошка и свакако, богословска провокација, у односу на коју се заузимају веома различите позиције, али пред којом озбиљни богослови никако не могу остати равнодушни. О примату у Цркви уопште, као и о самом римском епископу и његовом

⁶ К. Ранер, Г. Фриз, *Единение церквей – реальная возможность*, Москва, 2014, 3 [Оригинал: Н. Fries, К. Rahner, *Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit*, Freiburg – Basel – Wien, 1983]. Иако се не слажемо са предлогом ових аутора да циљ јединства Цркве сагледавамо у „утилитаристичким“ категоријама (појачана одбрана вере пред нападима војинствујућег атеизма и релативистичког скептицизма), у социолошкој визури (парадокс подељене Цркве у свету који се све више уједињује) или у политичком контексту (фронт пред нарастајућом опасношћу од неке друге религије), радо прихватамо и усвајамо наведену „или-или“ поставку Ранера и Фриса (живот или смрт), представљену у уводу у ово дело. Сматрамо да се онтолошки приступ јединству најјасније показује у оштром ставу да „Црква не може постојати, ако није једна и јединствена“, у И. Мидић, „Дух Свети и јединство Цркве“, *цит*, 25.

⁷ Y. Congar, *L'Église, цит*, особито прво поглавље, „Théologie de l'unité“. Ј. Зизијулас, *Јединство Цркве у светој Евхаристији и у Епископу у прва три века*, Нови Сад, 1997, 23–25. Данас се о јединству Цркве дискутује на свим нивоима, од локалног, преко регионалног, до васељенског, о чему сведочи постојање више десетина билатералних и мултилатералних комисија, екуменских већа и одбора.

⁸ J. D. Zizioulas, „Ortodossia“, *Enciclopedia del Novecento*, vol. V, Roma–Milano, 1980, 1–18, 18.

првенству, може се говорити као о „камену Цркве“ или „камену спотицања“, стени на којој се темељи Црква или „стени саблазни“. Зато се папски примат посматра као реалност која се налази у парадоксалној ситуацији: његов титулар, који би требало да буде символ црквеног јединства и еклисијалног заједништва, управо је суштинска препрека пуном општењу хришћанских Цркава⁹. Екуменски дијалог у свом процвату током века који је за нама показао је да је врхунац свих дискусија и дебата управо овај проблем¹⁰. За догматску и канонску свест римокатоличке Цркве папски примат је онтолошка база црквености и припадништва Телу Христовом, структурални елемент Цркве¹¹ и са оним хришћанима који то не прихватају католици немају пуно евхаристијско општење, нису у јединству¹².

Увереност да је питање службе римског папе *најтежа* препрека на екуменском путу хришћана, често су у последњих педесетак година, изражавали управо римски епископи и водећи римокатолички теолози. Павле VI је о екуменском нивоу проблема папског примата говорио још 1967. године, обраћајући се члановима тадашњег Секретаријата за јединство хришћана: „Врло добро знамо да је папа, без икакве сумње, највећа препрека (*l'ostacolo più grande*) на екуменском путу. Шта рећи? Да ли је потребно да се

⁹ За Ханса Кинга (H. Küng), проблем Петрове службе представља тачку увира свих теолошких и догматских, практичних и ефективних тешкоћа, које спречавају воспостављање јединства са „раздељеним хришћанима“. Уп. H. Küng, *Strutture della Chiesa*, Torino, 1965, 217. [Оригинал: *Strukturen der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien, 1963.]

¹⁰ Теолози су дошли до сагласности да изражено интересовање за тему папске службе у екуменским дијалозима потиче с почетка седамдесетих година XX века. Уп. D. Valentini, *Identità e storicità nella Chiesa*, Roma, 2007, 200.

¹¹ Кардинал Беа, први председник Секретаријата за јединство хришћана, говорио је: „Елемент који све држи заједно јест Петар, пастир, и његови наследници – примат“. Уп. S. Schmidt (прив.), *Kardinal Augustin Bea. Duhovni dnevnik*, Zagreb, 1974, 86.

¹² Уп. *Professio fidei Tridenitinae*, у оквиру буле *Iniunctum nobis* од 13. новембра 1564 (DH 1862–1870), посебно 12. тачку, која директно говори о примату: „Признајем свету Католичку и Апостолску Римску Цркву за Мајку и Учитељицу свих Цркава. Обећавам и заклинам се да ћу сачувати истинску послушност Римском Понтифексу /Првосвештенику/, Наследнику /Сукцесору/ блаженог Петра, корифеја Апостола и викару Исуса Христа“. (Sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam romanam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri, Apostolorum principis, successori, ac Iesu Christi Vicario, veram obedientiam spondeo ac iuro). Уп. DH 1868.

поново позивамо на титуле које оправдавају нашу мисију?¹³“ На сличан начин се изражавају чланови мешовите немачке лутеранско – католичке Групе, у једном заједничком документу из 1981. године: „Католичка Црква зна да Папство до данас представља за многе хришћане једну од највећих препрека (*eines der größten Hindernisse*) на путу ка јединству Цркава“¹⁴.

Мора се, ипак, признати да се тек у врло често цитираној папској енциклици *Ut unum sint* (од 25. маја 1995. године) налази недвосмислен и јасан позив упућен свим хришћанским теолозима (дакле и римокатоличким) да уложе напор ради проналажења нових начина вршења примата у Цркви. Овом енцикликом, која представља епохално екуменско отварање римске Цркве, наиме, један римски епископ поново отвара питање папског примата¹⁵ и пристаје на ревидирање оних ставова и мишљења на ту тему, који би се, из екуменских разлога и потреба, могли променити. Иако суштинске претпоставке примата епископа Рима никако не доводи у питање, јер би то за католичку Цркву представљало релативизацију њеног еклисиолошког идентитета, папа Јован Павле II храбро позива све хришћане:

Оно што се тиче јединства свих хришћанских Заједница (*le Comunità cristiane*), очигледно припада сфери примацијалне бриге. Као римски епископ добро знам, и у овој Енциклици сам то поново потврдио, да је пуна и видљива кинонија (*comunione*) свих Заједница у којима силом верности Богу обитава његов Дух, горућа жеља Христова. Убеђен сам да, по овом питању, имам посебну одговорност, изнад свега, констатујући екуменске аспирације већине хришћанских Заједница и слушајући питање које ми је упућено и којим се тражи проналажења таквог облика (начина) вршења примата који би се, ни у ком случају

¹³ „La réception par S.S Paul VI du Secrétariat pour l’Union des chrétiens“, *DC* 64 (21.5.1967), 870.

¹⁴ Commissione Congiunta Cattolica Romana – Evangelica Luterana, *Il ministero pastorale nella Chiesa*, Lantana, Florida, 13. 3. 1981, n. 71, у S. J. Voicu – G. Cereti (edd.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, I. *Dialoghi internazionali, 1932–1984*, Bologna, 1986, n. 1505, 735.

¹⁵ С. Дианик управо користи израз „поновно отварање“ проблема („la riapertura del problema del primato papale nella ‘Ut unum sint’“), у S. Dianich, *Per una teologia del papato*, Milano, 2010, 15.

не одбацујући суштинске поставке своје мисије, отворио новој ситуацији¹⁶.

Кардинал Валтер Каспер, у својству председника Папског савета за унапређивање јединства хришћана, изјавио је, отварајући велики богословски симпозијум на тему „петровске службе“, маја 2003. године у Риму: „Као што је познато, између наших Цркава постоје многа питања о којима још треба дискутовати и која треба решити. Ипак, између православних Цркава и Католичке римске Цркве, најтрновитији догматски и богословски проблем несумњиво је онај који се тиче примата епископа Рима“¹⁷. На састанку сличне врсте 1997. године, митрополит пергамски Јован (Зизијулас) каже: „Питање примата вероватно представља најважнији екуменски проблем“¹⁸, а неколико година касније прецизира да та проблематика „без сумње, лежи у самом срцу римокатоличко–православних односа“¹⁹. Сличан став заузимају и други православни богослови²⁰.

Јасно је, дакле, да се проучавање кључног проблема примата римског епископа намеће као суштинска тема дијалога хришћанског Истока и Запада, као проблематика која је одавно била предвиђена планом рада Мешовите богословске комисије за дијалог Православне и Римокатоличке Цркве, а која

¹⁶ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Ut unum sint sull'impegno ecumenico*, Città del Vaticano, 1995, 95. Консултовали смо и издање на хрватском језику: Ivan Pavao II, *Ut unum sint*, Zagreb, 1995.

¹⁷ W. Kasper, „Introduzione al tema ed ermeneutica cattolica dei dogmi del Concilio Vaticano I“, у Id (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma, 2004, 11–28, 13. Пре овог става, кардинал Каспер је у Нишу, 13. маја 2002, изјавио: „По мом уверењу и уверењу многих теолога и бискупа, постоји само једна истинска догматска разлика која је и истински догматски проблем о којем једни с другима морамо да говоримо, не бисмо ли уз Божју помоћ пронашли решење, а то је: питање примата Цркве, односно бискупа у Риму“. V. Kasper, *Ne postoje dva Hrista*, Beograd, 2004, 79.

¹⁸ J. Zizioulas (Metropolitan of Pergamon), „Primacy in the Church: An Orthodox Approach“, у J. F. Puglisi (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church. "Toward a Patient and Fraternal Dialogue"*. A Symposium Celebrating the 100th Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement (Rome, December 4–6, 1997), Collegeville, Minnesota, 1999, 115–125, 115.

¹⁹ I. Zizioulas, „Recent discussions on Primacy in orthodox theology“, у W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, 249–264, 249.

²⁰ Постоји сведочанство да је о. Георгије Флоровски још у Амстердаму 1948. године рекао да „између две Цркве, православне и римокатоличке, постоји само једно питање, питање папе“, у С. Boyer, *Le Mouvement Oecuménique: les Faits – le Dialogue*, Rome, 1976, 109. Скорије, сличне ставове налазимо у И. Мидић, „Дух Свети и јединство Цркве“, *цм*, 19.

је на дневни ред разговора дошла релативно скоро, на састанцима у Београду 2006. године и у Равени, годину касније. Разматрајући однос *киноније*, саборности и власти на свим нивоима устројства Цркве, Равенски документ подстиче богослове на то да се „питање улоге епископа Рима у *кинонији* (*communion*) свих Цркава дубље проучи“. Посебно се очекује богословска процена специфичности улоге епископа „прве катедре“ у еклесиологији *киноније*, с обзиром на учење Првог и Другог ватиканског концила о универзалном примату. „Ово су кључна питања за наш дијалог и за наше наде у обнављање пуне *киноније* међу нама“²¹.

1.2. Циљ и научни допринос истраживања

Узимајући у обзир наведене одговорне призиве на дијалог, али и најдубљи унутрашњи порив за јединством Цркве, овом студијом желимо да:

- пројавимо свест и потврдимо веру да је богословље првенствено служење Цркви на њеном путу, чији је и историјски и есхатолошки циљ, управо, „*ut unum sunt*“, да (сви) једно буду;
- дамо свој богословски одговор на подстицај који свим теолозима даје енциклика *UUS*. Поменути документ је од прворазредног значаја за нашу тему, најпре због своје садржине и потврде иреверзибилног екуменског усмерења Католичке Цркве. Осим тога, проблематика којом се она бави додирује одређене проблеме православног богословља, првенствено онај који се тиче афирмативног одговора на питање *примата у Цркви*, али, у најужем контексту овог истраживања, изнад свега због чињенице да је на коначној редакцији енциклике радио и теолог чија је мисао тема ове студије, Ж.-М. Р. Тијар (Jean-Marie Roger Tillard)²²;

²¹ *РавенаДок*, 45. Наш превод у З. Матић, *Да истинујемо у љубави*, Пожаревац, 2013, 178.

²² То, наиме, тврди Ф. Страцари (F. Strazzari) у уводу у Тијарову књигу *Дијалог или смрт* (*Dialogare per non morire*, Bologna, 2000): „Говорио ми је /Тијар/, скоро шапатом, не желећи да се хвали, да је он у значајној мери допринео енциклици *UUS*“, 7–8. Осим њега, сличан закључак о Тијаровом раду на скицирању енциклике, али прилично уздржано, изводе

- своја истраживања ускладимо са настојањима чланова званичне Мешовите богословске православно – католичке комисије (чији је Тијар био члан од њеног оснивања до смрти, 2000. године) да настави проучавање теме папског примата у Цркви Божјој. Захваљујући питањима која су отворена у раду Комисије и у њеним усвојеним документима, увиђа се у коликој мери проблематика примата дотиче читав спектар проблема православног теоријског мишљења и колико читаво православље има потребу за систематским и критичким истраживањима наведене проблемске теме²³;
- помогнемо анализи теме примата (првенства или ауторитета) у оквирима православне еклисиологије, будући да поједине реакције представника помесних православних Цркава на *РавенаДок* показују темељна међусобна неслагања православних теолога око питања првог у Цркви Божјој²⁴.

Личност која својим теолошким опусом и екуменским прегнућима повезује готово све аспекте наше визије проучавања првенства епископа Рима јесте римокатолички богослов Жан–Мари Роже Тијар, припадник доминиканског реда, учесник Другог ватиканског концила (у својству саветника канадских епископа), дугогодишњи члан неколико званичних билатералних комисија за дијалог католичке Цркве, еклисиолог и, посебно важно, теолог папског примата. Овај признати велики протагониста

Фланаган („постоји неки доказ“) и Руди („о њему се говорило“). В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation: the Contribution of J.M. Tillard to Systematic Ecclesiology*, Boston, 2007. (дисертација), 88: „there is some evidence that he was the primary drafter“. С. Ruddy, *The local church: Tillard and the future of Catholic ecclesiology*, New York, 2006, 5: „...he was rumored to be the primary drafter of [...] UUS“.

²³ Сетимо се препоруке кардинала Каспера о екуменским прегнућима сваког хришћанина: „Важно је проучавати резултате рада *Заједничке међународне комисије Католичке цркве и православних цркава*. Људи ће бити затечени колико смо већ далеко отишли у дијалогу с православним црквама и колико је мало од тога ушло у живот цркава“. V. Kasper, *Ne postoje dva Hrista*, 32.

²⁴ Треба само упоредити званични „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“, донет 26. децембра 2013. године и одговор, који је написао митрополит Бурсе и професор Солунског богословског факултета, Елпидофор Ламбриниадис, „Primus sine paribus“. О томе опширно у одељку 6.2.1. овог рада.

екуменског покрета и пророк екуменске теологије, тему првенства римског епископа не третира само као одељак неког ширег догматског или историјског трактата, као што то чини његов славни учитељ Ив Конгар (Yves Congar) или Емануел Лан (Emanuel Lanne), већ поменути проблематику анализира директно, експлицитно и сврсисходно. Будући да је јако добро познавао ставове других хришћана на тему темељне препреке коју представља римски епископ на путу ка пуном општењу, Тијар нам постаје кључни сведок догађања, напретка, застоја или назадовања разговора, јер износи ауторитативне изјаве до којих је дошао као учесник и званични представник своје Цркве у дијалогу. Његова размишљања су настала као плод дугогодишњег ангажовања у екуменском сектору, али и педагошке активности у Отави и на другим богословским факултетима, не само католичким, широм света. Својим делом наш аутор изражава став да је анализа теме примата папе неопходност Цркве, без обзира на то да ли је истраживање усмерено *ad extra* (екуменског назначења) или *ad intra* (ради преиспитивања места римског епископа у самој Католичкој Цркви, с обзиром на нове социо-политичке и богословске околности). Због свега тога, наш аутор тематику којом се и ми бавимо, папски примат, сматра реалним *еклисиолошким* проблемом.

Већ у свом најпознатијем делу, књизи *Римски епископ*²⁵, аутор наговештава теолошки контекст у који се уклапа његово истраживање првенства папе: то је еклисиологија *киноније* (заједнице, општења), којој Тијар посвећује три наредне монографије, које су настале у периоду од 1987. до 1995. године. Прва од њих, *Црква Цркава. Еклисиологија киноније*²⁶, допуњује претпоставке теологије примата нашег аутора, а одговоре на мноштво отворених питања и појашњење ставова, Тијар нуди у својим

²⁵ *L'Evêque de Rome*, Paris, 1982.

²⁶ *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, 1987. Ради се о делу, које неки истраживачи називају „кремом Тијарове еклисиолошке рефлексije“. J. G. Aryankalayil, *Local Church and Church Universal: Towards a Convergence between East and West. A Study on the Theology of the Local Church according to N. Afanasiev and J.-M. R. Tillard with Special Reference to Some of the Contemporary Catholic and Orthodox Theologians*, Fribourg, 2004, 237.

студијама: *Тело Цркве, тело Христово. Ка изворима еклисиологије* киноније (Париз, 1992)²⁷ и *Локална Црква. Еклисиологија киноније и католичност* (Париз, 1995)²⁸, као и у мноштву чланака, објављених у водећим теолошким часописима XX века.

Анализирајући опус Ж.-М. Тијара, као и озбиљне критике изнете на рачун његових ставова по питању примата римског епископа, отворићемо неколико кључних тема нашег истраживања. Првенствено, интересоваћемо се за проблем *рецепције* Тијарових ставова у богословљу његове Цркве, али и у званичном дијалогу Православне и Католичке Цркве. Жеља нам је да докажемо изузетну „присутност“ Тијарових поставки у усвојеним документима Комисије, али и поставити питање зашто се исто не може рећи када је у питању званична римокатоличка теолошка мисао. Врло је симптоматична чињеница да се Тијарово име ретко помиње у великим, синтетичким историјама теологије XX века. О њему готово да нема ни помена у Ђибелинијевом делу *Теологија XX века*²⁹, изузимајући једну једину библиографску успутну ноту, док му Зивијани и Маралди у одељку о еклисиологији великог тротомног биланса теологије прошлог века, посвећују једну страницу³⁰. Наше питање посвећено недовољној или негативној рецепцији Тијарове теологије у званичним куријалним документима, повезаћемо са проблематиком рецепције самог Другог ватиканског концила, особито оних његових одлука које су важне са тачке гледишта еклисиологије и евхаристијске теологије. Ово наше повезивање судбине Тијаровог и концилског богословља добија, надамо се, на тежини, знајући да наш доминиканац припада оним учесницима Другог Ватиканума који су свој богословски опус у потпуности посветили продубљивању,

²⁷ *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, 1992.

²⁸ *L'Eglise locale. Ecclesiologie de communion et catholicité*, Paris, 1995. Наводе из Тијарових најважнијих монографија углавном ћемо давати у основном тексту, баш као и библијске и концилске референце, папска и куријална документа, према стандардизованим скраћеницама.

²⁹ R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia, 1992.

³⁰ Уп. G. Ziviani, V. Maraldi, „Ecclesiologia“, у G. Canobbio, P. Coda (edd.), *La Teologia del XX secolo – un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, 2003, 287–410. О Тијару, 331–332.

тумачењу и представљању одлука великог Концила у свеобухватном хришћанском предањском светлу. На овај начин ћемо критички преиспитати кључне примедбе које се најчешће упућују Тијару, према којима је он аутор:

- који римокатолицима имплементира такву еклисиолошку схему (реч о Цркви као *кинонији*), коју они никада нису имали;
- који је под јаким утицајем православних теолога (руских „евхаристијских еклисиолога“ и посебно митрополита Јована пергамског);
- чија је еклисиологија исувише „сакраменталистичка“;
- чија је етика веома кинонијска и не оставља места индивидуалном моралном прегнућу јединке;
- чија је теологија примата екуменски усмерена до мере губитка концепта примата и свођења места и улоге папе на ниво митрополита или патријарха у православној визији „првенства части“;
- чије је комплетно богословље идеалистичко и нереално;
- чија је еклисиологија, уопште, а посебно теологија примата, у потпуности супротна Кодексу канона Католичке Цркве.

Не желећи да наше истраживање представља апологију мисли и дела овог оца и учитеља Католичке Цркве, покушаћемо да у раду, између осталог, покажемо да је о. Тијар остао нерадо цитирани теолог управо због потпуне верности духу, слову и пророчкој интуицији Другог ватиканског концила, али особито због тога што је он један од ретких римокатоличких теолога који је проблему примата приступио као дубоко богословском, а не само историјском или скриптуралистичком питању. Доказивање тог става требало би да представља битан део нашег пуног личног научног доприноса анализи, како Тијарове теологије, тако и целокупне теологије примата данас. Другу страну новина, које би требало да богословљу допринесе ово истраживање, сагледава се у једноставној чињеници да, колико је нама

познато, до сада ниједан православни теолог није вршио анализу Тијаровог богословља, посебно не на нивоу научне дисертације.

Примарни циљ нашег истраживања, дакле, јесте богословско ишчитавање и вредновање теологије примата римског епископа у светлости еклисиолошких поставки доминиканског теолога, Ж.-М. Тијара и изношење оних закључака које сматрамо корисним за наставак званичног дијалога православних и римокатолика на тему јединства Цркве. Мислимо да Тијарова анализа кључног богословског проблема Цркве може бити од велике помоћи у екуменским покушајима православних и римокатолика да учине све како би се васпоставило пуно евхаристијско општење двеју Цркава.

Ж.-М. Р. Тијар је скончао свој животни пут у тренуцима тешке кризе екуменског дијалога, уопште, а посебно разговора Православне и Римокатоличке Цркве, који је, због проблема унијатизма, био потпуно заустављен. Састанци Мешовите комисије наших двеју Цркава од 2006. године до наших дана показују која еклисиолошка поставка и који тип теологије примата могу бити од користи настојањима за васпостављање јединства Цркава. Једна од кључних намера овог истраживања јесте да докаже став да је управо Тијарова теологија примата, уз одређене корекције, допуне и доследни континуитет у закључивању, на основу његових кључних премиса, у великој мери примењива и употребљива у наставку овог сложеног дијалога, баш као што је богословска мисао нашег аутора била кључна у артикулацији свих до сада донетих заједничких изјава Мешовите православно – католичке комисије, укључујући и Равенски документ, донет седам година после Тијарове смрти.

1.3. Стање питања

У монографијама у којима су истраживачи до сада представљали Тијарову теологију (најчешће научне дисертације), аутори су, пре свега, третирали његову еклисиологију *киноније* уопште или вршили поређења еклисиолошких поставки нашег аутора и других признатих богослова.

Већина њих би се тек индиректно дотицала теологије примата нашег доминиканца.

Такав приступ је учив, почев од једне од најстаријих докторских теза делимично посвећених нашем аутору, одбрањеној 1990. на Грегоријани³¹. Џон Мек Донел упоређује еклисиолошке ставове Конгара и Тијара са једне, и Мајендорфа, Шмемана и Зизијуласа, са друге стране. Ово истраживање је, ипак, мањкаво, првенствено зато што је настало „прерано“ у односу на даљи развој богословског опуса Жан-Мари Тијара. У том контексту, неупоредиво нам је битнија врло ефектна упоредна анализа рецепције „евхаристијске еклисиологије“ Н. Афанасјева у опусима Тијара и митрополита пергамског Јована (Зизијуласа). Ради се о делу каталонског аутора Фонтбона и Мисе³², које је дуг временски период постављало стандарде даљих анализа Тијарове еклисиологије. Велику пажњу је изазвао ауторов закључак, према коме је утврђен велики број кључних елемената који еклисиологије доминиканца и Зизијуласа чине веома сличним. Вредне су даљих анализа, свакако, примедбе које овај аутор упућује Тијару, налазећи такозване лимите појединих сегмената његовог еклисиолошког става, уз конкретне оптужбе за Тијаров (али и Зизијуласов) евхаристомонизам, епископомонизам и топомонизам. Џефри Вандервилт је 1996. године на Универзитету Нотр Дам одбранио тезу о односу Цркве и Евхаристије у екуменској перспективи³³, посебну пажњу посвећујући Тијаровој еклисиологији и мистириологији и тражећи екуменске последице таквих претпоставки. То истраживање, иако вредно и прецизно у

³¹ J. McDonnell, *Communion – Collegiality and Conciliarity. A Comparative Analysis Drawn from the Writings of Certain Catholic and Orthodox Theologian*, Roma, 1990.

³² J. Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad. La ecclesioología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Barcelona, 1994. Теза је одбрањена на Грегоријани маја месеца исте године. Аутор тврди да „не зна ни за једну објављену докторску тезу о Тијаровом богословском опусу“, пре његове (Исто, 30). Нашој истраживачкој теми најважнија су поглавља посвећена анализи црквених служби у Тијаровој мисли (XII поглавље 315–352, посебно 4. параграф „El obispo de Roma“ и XIV поглавље 372–395, посебно 4. параграф „La potestad del obispo de Roma“), јер се аутор у њима директно посвећује и питању папског примата у Тијаровој теологији.

³³ J. VanderWilt, *A Church Without Borders: The Eucharist and the Church in Ecumenical Perspective*, Collegeville, Minnesota, 1998. Књига представља делимично допуњен текст поменуте дисертације.

критичком приступу аутора Тијаровој еклисиологији, не разматра, ипак, у довољној мери улогу римског епископа у оквирима понуђених поставки екуменске еклисиологије³⁴. Анализу Тијарове речи о Цркви врше и К. Руди, који промишља богословски допринос канадског доминиканца теологији локалне Цркве и будућност католичке еклисиологије³⁵ и Б. Фланаган на Бостонском колеџу 2007. године³⁶, разматрајући концепт *киноније* на систематски начин, поредећи еклисиолошке „системе“ XX века.

Нешто даље у смеру анализе Тијарове теологије примата, отишао је А. Фидалго³⁷, који ишчитава могућа решења сложеног питања односа локалне и универзалне Цркве, примата и синодалности у предлозима појединих франкофонских богослова прошлог века. У исто време, теолог Сиромалабарске Цркве, Јозеф Аријанкалајил, бавећи се темом односа локалне и универзалне Цркве у делима Афанасјева и Тијара, прихвата потребу за еклисиологијом регионалних Цркава у савременој католичкој мисли, што га упућује на анализу односа примата и епископата, чиме се и ми бавимо у свом истраживању³⁸.

³⁴ Слично је и са још неким дисертацијама које смо консултовали. На Папском Универзитету Грегоријана одбрањене су: P. Kunrath, *Trindade – Eucaristia - Igreja. O Mistério da Comunhão nos escritos de Max Thurian e Jean-Marie Roger Tillard*, Roma 1999. (одбрањена 3. јуна 1999); J. M. Cantó, *La relación entre la Eucaristía y la Iglesia en diversas líneas de teología postconciliar: el tema en: Jean-Marie Roger Tillard, Luis Maldonado Arenas, Francisco Taborda i François-Xavier Durwell*, Buenos Aires, 2005; N. J. S. Cruz, *The Church as Sacrament: A Study on the Sacramentality of the Church in the Writings of Otto Semmelroth and Jean-Marie Tillard*, Roma, 2007. (одбрањена 27. јуни 2007); А. Атакра, *Eglise de Dieu comme communion d'Eglises locales. L'Eglise Universelle et l'Eglise locale dans l'ecclésiologie de communion de Jean-Marie Roger Tillard*, Roma, 2010. (теза је одбрањена на Грегоријани 4. фебруара 2009). Под шире поље интересовања за Тијарову еклисиологију уопште, потпада и рад: А. Стrojny, *La sinfonia ecclesiale: articolazione tra Chiesa-comunio e ministero secondo Jean-Marie Roger Tillard, o.p.*, Roma, 2010. Аутор је дисертацију одбранио на Папском универзитету *Св. Тома Аквински (Анђеликум)* у Риму.

³⁵ С. Ruddy, *The local Church*, цит. Пун назив тезе, одбрањене на Нотр Дам универзитету 2002. године, је *One Church in Many Churches: The Theology of the Local Church in the Writings of J.-M. R. Tillard, o.p.* Теми места и улоге папе у Цркви, аутор посвећује тек десетак, али врло квалитетних, страница свог истраживања.

³⁶ В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation: the Contribution of J.M. Tillard to Systematic Ecclesiology*, Boston, 2007. (дисертација из августа 2007).

³⁷ А. G. Fidalgo, *La relación entre la Iglesia local, Iglesia universal, el Primado Romano y el ejercicio de la Colegialidad, en el aporte de algunos teólogos de lengua francesa del siglo XX*, Roma, 2004.

³⁸ J. G. Aryankalayil, *Local Church and Church Universal*, цит. О еклисиологији регионалних Цркава 435–483, а о односу примата и епископата код Тијара 318–347.

Узимајући у разматрање преко двадесет дисертација и монографија, које се баве Тијаровом богословском мишљу, посебно издвајамо тек неколико оних које се најдиректније тичу анализе његовог доприноса на пољу места и улоге римског епископа у Цркви³⁹.

Прва од монографија која директно третира Тијарово виђење примата и критички се односи према њему јесте докторска теза коју је Ф. Нигро одбранио маја 2009. године у Риму, на Грегоријани⁴⁰. Ово је веома важна студија за нашу тему, у потпуности посвећена проблематици примата римског епископа у опусу нашег теолога. Аутор анализира улогу римског епископа као *initium episcopatus* у комплетној Тијаровој еклисиологији *киноније*. Посебно је важан закључни део ове монографије, који промишља рецепцију Тијарове еклисиологије у светлости документа *Communione Notio* и Кодекса канонског права Католичке Цркве⁴¹. У односу на циљ нашег истраживања, Нигров рад нам не пружа материјал за процену екуменских последица Тијаровог дела.

Томас Корније је анализирао еклисиолошке системе тројице франкофоних католичких теолога XX века, међу њима и Тијаров⁴². Његов закључак о потреби синтезе историјских и богословских закључака на тему

³⁹ То значи да нећемо посебну пажњу придавати истраживањима Тијарове теологије монашког и посвећеног живота (иако је и та област повезана са његовим еклисиолошким претпоставкама, што потврђује D. C. Maldari, *The identity of religious life in the theology of Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, 1987.), као ни анализи екуменског богословља нашег аутора у ширем смислу, иако је и оно последица његових еклисиолошких уверења (што подвлачи F. Picart, *L'unité de communion chez Jean-Marie R. Tillard*, у тези одбрањеној на Католичком институту у Паризу, априла 2015. године). Напомињемо, такође, да ће се Тијарово литургијско богословље тицати нашег истраживања само у мери директних последица по примат. Зато само помињемо и тезу M. Ploeger, *Celebrating church: Ecumenical contributions to a liturgical ecclesiology*, Tilburg, 2008, особито странице 139–160, посвећене Тијаровом учењу о епископу Рима као служитељу *киноније*.

⁴⁰ F. Nigro, *Il vescovo di Roma. Initium episcopatus nell'ecclesiologia di comunione di J. M. R. Tillard o.p.*, Assisi, 2011.

⁴¹ F. Nigro, *Il vescovo di Roma, cum*, 333–418.

⁴² T. Cornié, *La primauté de l'évêque de Rome dans la théologie catholique francophone du XX siècle. Les études de Pierre Batiffol, Charles Journet et Jean-Marie Roger Tillard*, Roma, 2010, посебно трећи део студије, 189–272.

папства и примата, а који је омогућен даром Другог ватиканског концила⁴³, у потпуности прихватамо, посебно из разлога што је таква и Тијарова претпоставка једне екуменски релевантне теологије примата.

Рикардо Болати, пак, у својој књизи *Зора јединства*⁴⁴, на преко петсто страница верно, на моменте буквално препричава, а затим критикује пет кључних Тијарових монографија, нудећи своје виђење светлости и сенки еклисиолошког система канадског аутора. Нама је ова монографија посебно корисна у деловима где Болати анализира књигу *Римски епископ* и износи нека своја запажања у односу на Тијарове закључке⁴⁵.

Дисертација, која је, према садржају најближа оном делу нашег истраживања, које испитује могућност рецепције Тијарове теологије примата у билатералном дијалогу Православне и Католичке Цркве, свакако је изузетно обиман рад Паскал Кристори, објављен након завршетка нашег истраживања, 2015. године, *Дијалог и кинонија*⁴⁶. Ауторка, на скоро осамсто страница, испитује готово све аспекте Тијарове живе екуменске активности и утицаја његових студија, чланака и монографија на све усвојене документе мноштва екуменских разговора у којима је доминиканац учествовао. Одељак посвећен православно–католичком дијалогу⁴⁷, представља, до сада, најбољу анализу тока тих разговора у светлости Тијарових објављених и необјављених истраживања, која су директно претходила усвајању докумената Мешовите комисије и кључно утицала на њихову финалну редакцију. Систематска анализа проблема папског примата, ипак, није била тема ове вредне дисертације.

⁴³ T. Cornié, *La primauté de l'évêque de Rome*, *цум*, 305–307.

⁴⁴ R. Bollati, *L'alba dell'unità. In dialogo con J.-M.R. Tillard*, Roma, 2012.

⁴⁵ R. Bollati, *L'alba dell'unità*, *цум*, 230–273; 389–501.

⁴⁶ Ауторка је своју тезу *L'apport de Jean-Marie R. Tillard à la recherche théologique en œcuménisme*, одбранила 6. јула 2009. године на Теолошком факултету Католичког универзитета у Лилу. Рад је редигован и објављен као P. W. Christory, *Dialogue et communion. L'itinéraire œcuménique de Jean – Marie R. Tillard*, Leuven-Paris-Bristol, 2015.

⁴⁷ P. W. Christory, *Dialogue et communion*, *цум*, 573–731.

Овај елементарни преглед досадашњих критичких ишчитавања Тијаровог аскетског, евхаристијског, еклисиолошког и екуменског богословља, као и његове теологије примата, открива нам величину опуса овог оца и учитеља Католичке Цркве XX века и призива на сличан напор провере примене његових ставова у наставку дијалога Цркава. Прелиминарна анализа богословског опуса Жан-Мари Тијара, повезана са знацима које смо управо навели, поново упућује на закључке да се у његовим ставовима налазе озбиљни екуменски предлози решења најтежег богословског проблема који Црква има. Митрополит пергамски Јован, лични пријатељ и сатрудник нашег аутора на екуменском пољу, поставио је пре десетак година неколико битних питања о наставку богословског дијалога. Тврдећи да православни са нестрпљењем очекују одговор на питање колико далеко може отићи Католичка Црква у промени форме папског примата, Зизијулас инсистира на томе да се тај проблем повезује са местом и улогом евхаристијске еклисиологије у католичкој мисли и екуменизму и закључује најтежим питањем: „У ком степену ће идеја киноније дотаћи теорију и праксу папског примата“?⁴⁸ Сматрамо да ћемо овом анализом доћи до закључка да православно богословље, када је догмат о папи у питању, тешко може у блиској будућности од католичких богослова очекивати више од великог искорака који је учинио Тијар. Оваквим приступом, анализа питања обима рецепције Тијарове теологије у обе хришћанске хемисфере постаје још потребнија.

Највиши степен оригиналности и кључан допринос нашег истраживања налазимо, дакле, у чињеници да је ово, колико нам је познато, прво систематско истраживање Тијарове теологије примата, које спроводи један православно богослов и, што звучи невероватно, прва дисертација о примату римског епископа одбрањена на универзитетима у Србији.

⁴⁸ И. Зизијулас, „Размышления православного“, Иоанн Павел II, Вальтер Каспер, Иоанн Зизијулас и др, *В поисках христианского единства. К 40-летию принятия декларации Unitatis redintegratio*, Москва, 2009, 36–50, 50.

1.4. Методолошке претпоставке и структура рада

У вези са наведеним истраживачким принципима, питањима и очекиваним закључцима, али и у складу са стилем и приступом самог Тијара проблематици примата папе у његовим делима, намеће се и одговарајућа методологија. Избор тема и стил обраде проблематике, директно су условљени Тијаровим екуменским ангажманом. Он третира теме које су на дневном реду екуменских већа или комисија у којима и сам учествује, било да коментарише донете одлуке, било да, што је још чешћи случај, објављује своје студије на задате теме припремних комисија. У коликој мери су његова истраживања утицала на доношење званичних докумената католичко – православне Комисије, управо је једна од тема ове студије⁴⁹. Тиме је опсег нашег истраживања примарно одређен Тијаровим студијама и монографијама из периода који оквирно покрива последње две и по деценије његовог живота. Захваљујући, ипак, истраживањима Паскал Крестори, која је имала приступ архивском материјалу и Тијаровој заоставштини у манастиру Шеватоњ (Chevetogne), наша анализа ће се проширити и на „постхумне“ утицаје овог доминиканца на дијалог и донета документа Мешовите комисије. Будући да је та ауторка у свом истраживању презентовала читаве преписе архивске грађе, понудићемо и нека своја ишчитавања тих докумената, која се неће до краја подударати са закључцима П. Крестори.

Чињеница да је Тијар написао комплетна, хомогена, систематски кохерентна дела, која обухватно и садржајно третирају нашу тему, упућује нас на методолошки поступак истраживања који ће подразумевати директан *аналитички* и *синхронични* приступ његовим кључним делима о примату римског епископа у оквирима еклисиологије *киноније*. Верно ишчитавање историје теологије примата, кроз списе француског теолога и проналажење вечних (онтолошких), а не пролазних елемената у њима, омогућиће нам

⁴⁹ О односу Тијарових објављених и необјављених студија (скица) и саопштења екуменских комисија, врло релевантно пише P. W. Christory, *Dialogue et communion*, цит.

објективан критички синтетички приступ Тијаровој богословској конструкцији ове актуелне и изазовне теме.

Додајемо још једну напомену методолошког типа, која ће нам олакшати структурирање тока нашег истраживања. Анализа мисли и дела *другог* човека, захтеван је задатак, како са академске, тако и са антрополошке тачке гледишта. Сећамо се поуке да је само један начин разумевања другог допустив у Цркви и у хришћанском научном раду: то је сједињење са њим, све до кенотичког поништења себе у односу на онога који је пред нама⁵⁰. Та методолошка претпоставка упутиће нас у приступ који ће, у првом делу рада, подразумевати врло често давање речи нашем аутору, директну и верну анализу његових дела, да бисмо са највећом могућом тачношћу одредили најдубљи смисао и садржај његових ставова. То сматрамо претпоставком слободног систематског организовања представљене материје и искреног критичког приступа у наредним поглављима нашег истраживања⁵¹.

Критичку анализу овако формулисане проблематике предложеним методолошким поступком поделићемо, након уводних разматрања (1. поглавље), у још шест великих истраживачких целина. Прве три (2–4. поглавље) биће посвећене представљању теолошког опуса Жан-Мари Тијара и биће дескриптивног карактера. У наставку (5–7. поглавље) ћемо проблематизовати рецепцију Тијарове еклисиолошке и примацијалне мисли у различитим еклисијалним и екуменским сферама. Зато ћемо, после увода, понудити својеврсну богословску биографију нашег аутора, његовог научног формирања, презентацијом теолошких и духовних утицаја који су на њега вршили одређени теолози и филозофи, а наставити анализом еволуције његове мисли. На тај начин, биографију нећемо схватити као поједностављену историјску просопологију, већ као разумевање

⁵⁰ Уп. L. Žak, *Verità come ethos*, Roma, 1998, 26.

⁵¹ Вредно је напоменути да је и сам Тијар имао сличан приступ богословском истраживању. Он у својим делима даје снажну предност директном навођењу читавих одељака светописамских или отачких текстова, препуштајући изворима да сами говоре. Уп. слично запажање у В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation*, *cum*, 89.

еклисијалног миљеа из којег потиче Тијар, што ће бити и теолошки амбијент његовог богатог стваралаштва.

Будући да је за нашег аутора питање примата римског епископа директно еклисиолошко питање, у трећем одељку рада представићемо Тијаров еклисиолошки „систем“, његову еклисиологију *киноније*, на основу његових кључних монографија и студија, које су настајале у контексту отворених проблема екуменских комисија и тела, а посебно оних које су хронолошки блиске раду Мешовите православно – католичке комисије.

Четврто поглавље нашег истраживања посветићемо конкретном питању *теологије примата* у стваралаштву Ж.-М. Р. Тијара, полазећи од његове оригиналне анализе библијских, историјских и богословских аспеката који су утицали на генезу примата на Западу, на кретање које би се могло представити тезом о заборау или напуштању еклисиологије *киноније*, зарад јуридикчке речи о Цркви, па све до новог ишчитавања догми Првог и Другог ватиканског концила. Комплетна историјска анализа развоја примата уврштена је у јаку богословску структуру еклисиологије *киноније* која се супротставља јуридикчкој еклисиологији, чија се појава рано назире у историји Цркве.

Након тога, представићемо кључне ставове рецепције Тијарове еклисиологије *киноније* и примацијалне теологије у римокатоличкој мисли (5. поглавље). Биће нам битни ставови реномираних западних теолога, али и тврдње изражене у званичним документима магистеријума Католичке Цркве.

У наредном, шестом делу нашег рада испитаћемо место и улогу Тијара и његовог богословља у православно – католичком дијалогу. Када је, наиме, у питању овај дијалог, желимо да докажемо да је Тијаров допринос њему изузетан. Од свих донетих докумената, посебно треба размотрити први (Минхен, 1982) и последњи потписани (Равена, 2007), који анализирају теме веома блиске Тијаровим ставовима, што ћемо и доказати у раду, указујући на редакцијски утицај Тијара и Зизијуласа у њима. На тај начин сагледавамо и директан Тијаров утицај на ток дијалога, који се осећа и после 2000. године,

што ћемо показати анализом докумената из Москве и Равене и њихове зависности од Тијарове богословске заоставштине.

Седми аналитички одељак нашег истраживања представља покушај интегралног и оригиналног промишљања идеје примата у Тијаровој теологији, али и у еклисиолошким претпоставкама усвојених докумената православно – католичког дијалога, у перспективи очекиваних наредних корака Мешовите комисије за дијалог двеју Цркава. Оно ће бити представљено у форми критичко-систематске евалуације наведених проблема. Испитаћемо поједине аспекте Тијаровог богословља примата за које претпостављамо да још увек нису довољно узети у обзир, а који би могли бити корисни у процесу даљег третирања најтежег екуменског проблема.

Одатле треба да изникну синтетички ставови о апсолутној неопходности продубљивања промишљања ове тематике у нашем богословљу и примене закључака у дијалогу и црквеној пракси.

2. Жан-Мари Тијар – биографија, богословско формирање, утицаји, избор тема

2.1. Жан-Мари Роже Тијар – живот, образовање и академско-пастирски развој

Роже Тијар је рођен 2. септембра 1927. године на острву Сен Пјер и Микелон⁵². Одрастао је у врло побожној фамилији, која је била у блиским контактима са познатим интелектуалцима свога доба, као што су филозоф Огуст Диес (Auguste Diès), рођак по мајчиној линији, стручњак за античку филозофију и издавач Платонових дела, или Луи Душесн (Louis Duchesne), експерт историје Цркве првих векова. Тијар је врло рано показао своје интелектуалне дарове, али и љубав према молитви и богослужењу⁵³. Основну школу завршава на свом острву, где започиње и средњу, на колеџу *Светог Кристофа*, који су држали монаси спиританци (Collège des Pères Spiritains).

Због почетка Другог светског рата, школа се затвара и Роже са свог острва храбро (малим паробродом) одлази у Канаду, у колеџ *Светог Александра*, који се налази у градићу Лимбургу, близу Отаве. Током студија долази у први контакт са доминиканцима и већ тада одлучује да постане свештеник. Пошто му 1945. умире отац (Фернанд), бригу о њему преузима фамилија Бедар (Bédard), која га, практично, усваја. У знак захвалности њима, Роже узима име свог школског друга и пријатеља, члана своје „нове“ породице, Жан-Мари, додаје га свом имену и носи га до краја живота. На колеџу се развија његова љубав према књижевности, хуманистичким наукама и журналистици. Особито је проучавао дела француских хришћанских писаца, као што су: Бергсонов ученик, књижевник и филозоф

⁵² Saint-Pierre-et-Miquelon, француска прекоморска територија у близини канадске обале (између острва Њуфаундленда и Нове Шкотске), мала острва у Сент Лоренсовом заливу.

⁵³ Његова сестра Кристијан сведочи о томе да је мали Роже направио свој олтар у плакару, где је редовно „служио“ мису и проповедао, посебно о Богородици, коју је, како она тврди, „дубоко поштовао“. Уп. G.-D. Mailhot, *Nécrologie*, Collège Dominicain, Ottawa, IntRes: http://www.collegedominicain.com/pdf/necrologie_jmt.pdf, 3 [20.12.2011].

Шарл-Пјер Пеги (Charles-Pierre Réguy, 1873–1914), нобеловац Франсоа Моријак (François Mauriac, 1885–1970) и обновитељ католичког романа, Жорж Бернанос (Georges Bernanos, 1888–1948). Након завршетка почетних нивоа школовања, Тијар половином септембра 1949. године започиње новацијат (искушеништво), а годину дана касније, 15. септембра 1950, даје основне завете (*profession simple*). Прве године живота у доминиканском реду спаја са започињањем студија филозофије и теологије у Отави, у колеџу који су држали припадници његовог монашког реда. Професори и духовници лако уочавају његов интелектуални таленат и одлучују да га пошаљу у Рим, где у централној доминиканској академској установи, на Папском универзитету *Свети Тома Аквински*, славном *Анђеликуму*, наставља студије филозофије. Управо тамо, Тијар 1953. године брани своју докторску тезу посвећену концепту среће у томистичкој филозофији⁵⁴.

Врло важну улогу у његовом формирању имала је, ипак, школа *Le Saulchoir*, са својом препознатљивом доминиканском атмосфером у устаљеном ритму вишевековне успешне координације литургијског, молитвеног и академског живота. Тамо, у француској доминиканској провинцији у Белгији (близу града Турнеа и француске границе), Тијар је студирао теологију од јесени 1953. до 1957. године. На самом почетку студија богословља, наш аутор присуствује оштрим ударима курије папе Пија XII, оличеним у прогонствима групе теолога школе *Le Saulchoir*, а све након објављивања „новог *Syllabus-a*“, енциклике *Humani generis* (12. августа 1950. године). Тада почиње својеврсна „рација против доминиканаца“, која је у фебруару 1954. године, довела до тога да почетак другог семестра тројица „нових теолога“ Шену (Marie-Dominique Chenu), Конгар и Фере (Henri-Marie Feret) не дочекају у својству Тијарових професора, јер бивају укорени због новаторства у богословљу („*la nouvelle théologie*“) и прогнани све до Јерусалима. Таква репресија донела је супротан ефекат, јер је изазвала контрареакцију студената и професора Солшуара, који су богословским

⁵⁴ Објављено 1953. у Отави, *Le bonheur selon la conception de Saint Thomas d'Aquin* али и касније, J. M. R. Tillard, *La joie du bonheur dans la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Québec, 1965.

напором и ватреном молитвом оприсутњавали протеране учитеље, верно следујући њиховом теолошком методу. У томе су предњачили Тијарови професори, екуменски отворени мислиоци: Хијацинт Донден (Hyacinthe Dondaine), Жан Тоно (Jean Tonneau), Пјер Камело (Pierre Cammelot) и Жером Амер (Jérôme Amer). Први поменути професор предаје му тријадологију у томистичком духу, подвлачећи персонални и тотално међузависни карактер трију божанских Личности, дајући „примарну улогу Оцу“⁵⁵. О. Жан Тоно извлачи Томину моралну теологију из озрачја Аристотелове етике и представља је као телеолошки усмерену хришћанску антропологију⁵⁶. Последњег наведеног, будућег кардинала Амера, апострофира Б. Фланаган као веома битног наставника за даљи Тијаров еклисиолошки рад⁵⁷. Препоруке поменутих професора о потреби оживљавања црквености која ослушкује потребе свога времена, о неопходности васпостављања идеја отвореног томизма⁵⁸ и отачког приступа Цркви и богословљу, које као и Библија, може бити историјски преиспитивано, суштински су определили Тијарову богословску методологију, али и животни приступ Цркви као неразоривој заједници истрајних и непоколебиво верних људи са Богом,

⁵⁵ Уп. G.-D. Mailhiot, *Nécrologie*, цум, 7.

⁵⁶ Уп. G.-D. Mailhiot, *Le professeur*, у G. R. Evans – M. Gourgues (ed.), *Communion et réunion. Mélanges J.-M. R. Tillard*, Leuven, 1995, 21–30, 22.

⁵⁷ Уп. В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation*, цум, 85. Аутор подсећа на то да је поменути професор Жером Амер предавао нашем доминиканцу и у Риму и у Солшуару, где је био и ректор, али и да је управо тада спремао свој рад *L'Eglise est une communion*, објављен 1962. године у Паризу. Индикативно је да Тијар 1980. објављује готово истоимену студију у часопису *Irénikon* („L'Eglise de Dieu est une communion“), као и то да је поменута студија, по нашем мишљењу, Тијаров програмски еклисиолошки текст, што чини још озбиљнијом Фланаганову тезу који скромно говори о својој претпоставци о утицају Амера на Тијара тек као о спекулацији: „The potential connections here are intriguing, but in the absence of additional evidence cannot be more than speculation. Further research into Tillard's early influences is hindered by the lack of public access to Tillard's personal papers at this time...“ Исто, 85, нота 6.

⁵⁸ *Отворени* томизам претпоставља одузимање априорне сакралности ставовима Томе Аквинског и повратак на стање испитивости његове метафизике са неопходном понудом одговора, повезаним са временом, са историјом. У најкраћем, окошталом, догматизованом, претпоставља се „историјски“ приступ Томиној науци, који се назива и „животним“. Уп. G. Canobbio, „Correnti teologiche del Novecento“, *Credere oggi* 23 (2/2003) n. 134, 7–36, 16 и G.-D. Mailhiot, *Nécrologie*, цум, 6.

оних „који упркос свему не губе радост вере“⁵⁹. У таквим околностима Жан-Мари бива рукоположен у свештенички чин 3. јула 1955. године, а затим и приводи крају богословске студије, стекавши лиценцијат у теологији тезом о односу иманентне Тројице и Божјег дејства *ad extra*⁶⁰. Тиме се заокружује његово школско теолошко формирање, означено богатим општим образовањем, одличним библијским и патристичким компетенцијама, свеобухватно обележено печатом томистичке мисли, у складу са кретањима слободних духова, у ватиканској курији нерадо виђене „нове теологије“. Истовремено, из Солшуара излази Тијар, хришћански филозоф, потпуно отворен за дијалог са савременим персоналистичким струјањима, оличеним у Емануелу Мунијеру (Emmanuel Mounier) и посебно у Алберу Камију (Albert Camus), мислиоцу, који је, према Тијаровом сведочанству, изразито утицао на њега. На крају, из велике доминиканске школе излази *отац* Жан-Мари Тијар, свештенослужитељ, човек молитве, Евхаристије и редовничког живота оствареног братства и заједничарења⁶¹.

Са таквим искуством тридесетогодишњи доминиканац се 1957. године враћа у Отаву, овај пут као предавач на колеџу свога монашког реда, који остаје његова примарна и најдража академска институција до краја живота⁶². Тамо почиње да поучава догматско богословље (тријадологију и

⁵⁹ На овај начин о Тијару говори велики мајстор доминиканског реда о. Тимоти Радклиф (Timothy Radcliffe), пишући увод у једну Тијарову књигу, две недеље пре смрти нашег аутора. У својеврсном разговору, опораци и исповести (*confessio*), претвореном у књигу *Верујем, упркос свему...*, Тијар свој став према Богу упоређује са непрекидном борбом за о(п)стајање у заједници са њим, ма колико се сам Бог трудио да га од себе „отера“. Посебно је анализирао Јевреје, који би по сили логике морали да оставе Бога који није чуо њихов крик из Аушвица, али који опет остају са њим и верују у њега, *упркос свему*, чак у инат њему. Хришћанин је онај који истрпи до краја и, упркос свему, остане у Цркви. Уп. J.-M. R. Tillard, *Credo nonostante... Colloqui d'inverno con Francesco Strazzari*, Bologna, 2000.

⁶⁰ *L'Ordre de Dieu, source et exemplaire de l'ordre du monde*, Paris, 1957.

⁶¹ Тијарову љубав према литургијском животу, пројављену посебно кроз свечано служење Евхаристије, истраживачи повезују са његовим духовним пореклом и формирањем у доминиканском реду. Уп. G.-D. Mailhiot, *Le professeur, cum*, 26.

⁶² Осим у Квебеку и Отави, Тијар развија толико жив професорски наступ широм света, да бива прозван „путујући брат (*frère pèrègrinant*)“. Предавао је у Међународном центру *Lumen vitae* у Бриселу (1966-1980), на универзитетима англиканске заједнице у Британији: Колеџу Светог Јована у Нотингему (1978-1985), на Линколн Колеџу, као и у Оксфорду, али и у Саламанки, Мадриду, Барселони, Фрајбургу (од 1981. године), Шамбезију.

христологију), јер је и по вокацији и по формацији био догматичар, као и сакраментологију, оквирно до 1969, када пристижу и његови ученици. Њима је препустио друге дисциплине, а задржава христологију и специфични одељак сакраментологије – трактат о Евхаристији. Овај избор повезује се са чињеницом да екуменски покрет, у коме Тијар почиње да све активније учествује⁶³, управо у тим годинама третира поменуте догматске дисциплине.

Извесно је да поменуте богословске материје наш аутор ишчитава првенствено у матрици обновљеног и живог светотајинског богословља, што потврђује читава серија његових чланака о светотајинском знамењу и односу Евхаристије и Цркве. Прва етапа његовог оригиналног богословског доприноса кулминира студијом *Евхаристија, Пасха Цркве*⁶⁴ и учествовањем на Другом ватиканском концилу у својству теолога експерта и саветника (*peritus*) канадског епископата. На том сабору Католичке Цркве Тијар је, заједно са другим млађим носиоцима свежих богословских визија⁶⁵, активно радио на припреми Декрета о прилагођеној обнови редовничког живота, *Perfectae caritatis*⁶⁶, што је усаглашено са још једном великом сфером интересовања нашег теолога – обновом подвижништва, као општехришћанског призива и у тим оквирима, конкретно, монаштва и монашких редова. У широкој контекстуализацији ова два сегмента богословља, у евхаристијској теологији и теологији редовништва (оквирно од 1957. до 1975. године⁶⁷), о. Жан-Мари започиње своју рефлексију о

⁶³ Сви тумачи Тијарове мисли, његове екуменске активности директно повезују са концилским искуствима. Уп. С. Ruddy, *The local church*, *цит*, 5.

⁶⁴ J.-M. R. Tillard, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, Paris, 1964.

⁶⁵ Уп. Д. Албериго (ред.), *История II Ватиканског сабора*, том V, Москва, 2010, 762 [оригинал: G. Alberigo, *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. 5, Bologna, 2001.], који у групу „младог поколења богослова“ уврштава Х. Кинга, Јозефа Рацингера (J. Ratzinger), Емануела Лана, Пјера Дипреа (P. Duprey), Ж.-М. Тијара и друге.

⁶⁶ Историјске претпоставке настанка поменутог концилског документа, превод текста на француски, као и верну анализу његових начела и порука, налазимо у J.-M. R. Tillard, Y. Congar (dir.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, 1967.

⁶⁷ G.-D. Mailhiot, *Le professeur*, *цит*, 14. Уп. D. Dias, „Présentation: In Service to the Church: Honouring the Legacy of J.-M.R. Tillard, o.p. (1927–2000)“, *Science et Esprit* 61/2-3 (2009) 111–115, 112. Овај период Фланаган одређује описно: „од шездесетих до раних осамдесетих година“, у В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation*, *цит*, 120.

кинонији, која ће се касније преобразити у кључни концепт његове мисли, како на еклисиолошком и екуменском, тако и на антрополошком и христолошком плану.

Период заседања Другог ватиканског концила чини да дијалогска оптика постане пресудна за сав даљи Тијаров академски и пастирски рад, све до његове смрти, 2000. године. Неформални почетак његовог дубоког, чак страственог учествовања у екуменском дијалогу⁶⁸, повезан је са концилским годинама и дискусијама са присутним православним и протестантским посматрачима. На свом првом званичном екуменском заседању, учествује у Упсали (Шведска), током четврте скупштине Светског савета цркава 1968. године, у својству римокатоличког посматрача. Тамо је, штавише, био изузетно активан, радећи на припреми текста о богослужењу⁶⁹, „са Џоном Мајендорфом и са својим будућим пријатељем и сарадником, Јованом Зизијуласом“⁷⁰. Свој рад у ССЦ (*WCC*) наставиће до заседања у Канбери, 1991. године. Релативно брзо млади професор постаје и саветник у једном куријалном телу, у Секретаријату за јединство хришћана. У званичну међународну комисију за дијалог са англиканцима (*ARCIC-I*, као и у њен локални израз у Канади) улази 1969, а продужава своје учешће и у касније насталим комисијама истог билатералног дијалога. Истраживачи су већ приметили његов значајан допринос у редиговању важних еклисиолошких докумената комисије *ARCIC-II*⁷¹. Врло високо признање његовом екуменском ангажману огледа се у избору за потпредседника теолошке комисије *Вера и поредак ССЦ (Faith and Order)*, 1978. године. У том телу игра запажену улогу,

⁶⁸ Уп. S. Manna, *L'œcuméniste*, у G. R. Evans – M. Gourgues (ed.), *Communion et réunion*, цум, 47–59.

⁶⁹ G.-D. Mailhiot, *Le professeur*, цум, 24.

⁷⁰ B. P. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation*, цум, 86.

⁷¹ Тако Руди препознаје Тијарово ауторство („his hand is evident“) у документима „Church as communion“ (1991) и „The Gift of Authority“ (1999). С. Ruddy, *The local church*. цум, 5. Сличан став о Тијаровом утицају у креирању многих других докумената, налазимо у B. P. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation*, цум, 87–88. За наше истраживање је значајно то што досадашњи аналитичари Тијаровог опуса не изводе сличан закључак и када су у питању документа православно – католичке Комисије, иако је тамо рука нашег аутора директно присутна, што ћемо у овом раду и доказати.

особито у Лими (1982. године), током припреме једног од најважнијих докумената екуменског дијалога, о крштењу, Евхаристији и црквеним службама, *BEM (Baptism, Eucharist and Ministry)*. Незаобилазно је његово учешће на Петој светској конференцији комисије *Вера и поредак*, у Сантијагу де Компостела, 1993. године, на коме је анализирана Тијарова омиљена теолошка проблематика – пут ка савршеној *кинонији*. Посебно битно поље његових активности почиње 1979. године, када бива именован за члана Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве, у којој ће бити вредан учесник и радник, активно присуствујући свим пленарним заседањима и припремним и координационим телима Комисије, кључно утичући на усвојене текстове, све до последњих дана свог живота. Са истом озбиљношћу Тијар се посвећује и дијалогу са црквом *Христових ученика (Disciples of Christ)* и свим осталим сегментима свога служења Цркви: пасторалним семинарима, научним конференцијама, богословским и екуменским симпозијумима⁷².

Последње године живота убеђеног екуменисте, какав је био Тијар, означене су немиром и разочараношћу, али не и очајем. Вишеструки су разлози тој узнемирености и тузи, али се међу њима посебно издваја проблем двоструко неостварене рецелције. Прво, нема прихватања ни примене усвојених екуменских докумената и одлука у животу Црква, што доводи до успоравања, па чак и застоја дијалога на свим нивоима. „Екуменизам је још увек жив, али није доброг здравља ... личи на брод који

⁷² Помињемо, као изузетно битну ставку, Тијарово запажено учешће на симпозијуму у Риму, од 4–6. децембра 1997. године, посвећеном теми „Петрова служба и јединство Цркве“. Акта скупа су објављена у J. Puglisi (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church. „Toward a Patient and Fraternal Dialogue“*. A Symposium Celebrating the 100th Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement. Rome, December 4–6, 1997, Collegeville, Minnesota, 1999. Вредан помена је и Тијаров чест одлазак (1982, 1989–1991) на читав низ колоквијума, који су пратили рад католичко-православне Комисије, а који су се одржавали на Екуменско – патристичком институту *Свети Никола* у Барију (Италија). Акта тих сабрања објављени су у часопису Института, *Nicolaus*, а са многим учесницима колоквијума, од којих су најактивнији били Салваторе Мана (S. Manna), Ђерардо Ђофари (G. Cioffari) и Андре Јос (A. Joos) водили смо дуге разговоре на тему Тијаровог доприноса богословском дијалогу римокатолика и православних.

посвуда пропушта воду. Таман затвориш једну рупу, појави се нова“⁷³. Друго, нема рецепције декрета, али ни саме интуиције, ни духа Другог ватиканског концила у пракси саме Католичке Цркве, што доводи до њене тромости, замора и опасности да се читав ток врати у претконцилско апологетско затварање. Уместо реализације сна новог пролећа Цркве, „добили смо зиму, пре лета и бербе грожђа, ледену зиму!“⁷⁴. Ове две реалности представљају подмет за грех против Светога Духа, а то је „одбијање да се учини све да би нестао скандал хришћанске поделе“⁷⁵, за Тијара „највећи скандал у историји Цркве“⁷⁶. Ово су биле мисли са којима се борио већ болесни Тијар (1999. му је дијагностификован канцер⁷⁷) све до смрти, 13. новембра 2000. године у Отави.

2.2. Формирање богословске мисли Жан-Мари Тијара: претпоставке, извори, утицаји

Преглед образовног и црквеног формативног миљеа у коме се развијао Тијар, открива нам неке од кључних теоријских смерница и утицаја конкретних епоха и личности (теолога, филозофа, али и књижевника) на богословски стил, избор тема, као и на сам израз нашег аутора.

⁷³ J.-M. R. Tillard, *Credo nonostante...*, *цум*, 21.

⁷⁴ J.-M. R. Tillard, *Credo nonostante...*, *цум*, 17.

⁷⁵ J.-M. R. Tillard, *Credo nonostante...*, *цум*, 71. Такође, J.-M. R. Tillard, *Siamo gli ultimi cristiani? Lettera ai cristiani del Duemila*, Brescia, 2001², 19.

⁷⁶ J.-M. R. Tillard, *Credo nonostante...*, *цум*, 34, и додаје: „У подели видим *par excellence* отисак силе зла, онога што текстови Писма називају Непријатељем“. Говорећи о његовој спремности на тоталну пожртвованост ради испуњења екуменског циља, наводимо и једно ограничење. Називамо га неискрени политикантски екуменизам, који би ради лаких социо-политичких компромиса жртвовао истину. Тијар је апсолутни противник таквог екуменизма. „Тада би екуменизам радио против јеванђелске истине и у супротности са планом Божјим. Био би ђаволско оруђе“. J.-M. R. Tillard, „The ecclesiological implications of bilateral dialogue“, *Journal of Ecumenical Studies* 23 (1986) 412–423, 418.

⁷⁷ Вредна је дивљења његова борба против болести, коју је водио тако што је непрекидно држао предавања и проповедао. Једино курс под називом „Трагична породична свађа: православци и католици (Une tragique querelle de famille: orthodoxes et catholiques)“, који је требало да држи у октобру и новембру 2000, није ни започео. Карактеристичан назив циклуса предавања открива нам муку раскола, која је, Тијару, изгледа, била већа од неизлечиве болести која га је напала.

2.2.1. Претпоставке: богословље у дијалектици модернизма и *ressourcement*

Већ смо помињали школу Солшуар и правац *Nouvelle théologie*, као кључне конституенте Тијаровог богословља. Будући да се поменути богословски ток повезује са незавршеним догађањем модернизма, представимо најпре уводне богословске претпоставке католичког модернизма, који је незаобилазан када је у питању храбра акција школе Солшуар, али и оштра реакција црквеног магистеријума. У тој дијалектици формирао се млади богослов Тијар.

Модернистичке кризе у окриљу Римокатоличке Цркве уздрмале су статус хришћанске истине (њеног интегритета, ауторитета и потврде), подвеле под знак питања однос откривења и вере (пред отвореним негирањем обе реалности), и уклопиле се у општи проблем методологије богословља, али и опстанка и сврсисходности саме теологије. Након што је Француска револуција, порушила стари режим (*Ancien régime*), пољуљала *tranquillitas ordinis*, читав XIX век протекао је у великим напорима у смеру духовне, материјалне и кадровске обнове католичке вере и Цркве. Римска куријална интелигенција свим силама штити свој доктринарни корпус, који мора остати непроменљив, херметички затворен (заштићен од контаминације „модерности“), нетакнут новинама века.

Покрет Католичке Цркве од просветитељства ка рестаурацији, поистоветио се са васпостављањем *ауторитета папе* („ауторитетом против анархије“, традиционализам као темељ социјалног поретка), што ће представљати доминантну одредницу римокатоличке апологетике и еклисиологије XIX века⁷⁸. У оквирима културне, али и оштре политичке борбе за папство, које се схвата као једини гарант друштвеног реда, социјалне стабилности и догматско-моралне подлоге било ког политичког деловања, римски епископи делују умноженим профундаменталистички интонираним енцикликама, којима осуђују разнородне „грешке и заблуде“

⁷⁸ У таквом озрачју, истовремено формирајући и учвршћујући га, дејствују и римски епископи тога доба, посебно Пије IX (1846-1878) и Лав XIII (1878-1903).

тадашњег друштва⁷⁹. Спољашња хришћанска маска тог друштва, пак, полако је спадала. Новој социјалној структури, које Цркву није више видело као *societas genere et iure perfecta*, папа се супротставља идејом рестаурације монолитног, средњовековног, *хришћанског* друштва: универзална Црква може бити сачувана једино акцијом врховне власти, коју он поседује по божанском праву. Римокатоличка црквена заједница у назначеном периоду (од половине XIX до половине XX века) означена је ауторитарном парадигмом. Њу карактеришу три директна обележја: монолог, монопол и монолитност⁸⁰, који се пројављују кроз моћ, власт и велепоседништво ауторитета — католичког клира, конкретно, папе и курије.

Одбрамбени ставови који се провлаче папским енцикликама, повезани са реакционим изразима, агресивним стилем диктата и одлучним речником финалних, догматизованих закључака о којима се не дискутује, стерилисали су живу реч богослова и слободних римокатоличких мислилаца. Лав XIII је отпустио све професоре који нису били томисти, а Пије X (1903-1914) оне који нису потписали „антимодернистичку заклетву“⁸¹, која је званично укинута тек 1967. године. Тако је свој пут од слободне теологије Откривења до наметнуте теологије магистеријума прошла римокатоличка богословска мисао. Стање је, свакако, било неодрживо.

Мноштво великих „обнова“ након тог времена (библијска, литургијска, патристичка, екуменска...), којима тежи и школа Солшуар, стичу се у тежњи да се објави жива актуелност *догађаја* Христа, кроз Цркву и у Цркви свога доба. Различите елементе обнове, аналитичари своде на три кључна фактора:

⁷⁹ Најјаснији пример је папа Пије IX, који 8. децембра 1864. објављује енциклику *Quanta cura* и додатак *Syllabus*, листу 80 заблуда филозофских праваца, либералистичке и комунистичке идеологије, као и новог друштвеног поретка, који се налазио у процесу формирања.

⁸⁰ Уп. З. Крстић, „Традиционални верници као пастирски проблем и изазов“, *Саборност – теолошки годишњак* 5 (2011) 119–129 (125).

⁸¹ Уведена 1.9.1910, објављивањем *Motu proprio Sanctorum antistitum*. Пре тога је исти папа енцикликом *Pascendi dominici gregis* (8.9.1907) осудио модернизам као свејерес (синтезу свих јереси).

- воспостављање историјске димензије откривења и враћање суштинског историјског контекста теологији⁸², кроз оштро критиковање уџбеничког појма откривења као саопштавања система идеја. Теологија и догма улазе у историју, постају категорије чија се *еволуција* може пратити;
- централизовање персонализма, као водеће категорије хришћанског догађаја, што је повезано, поново, са приступом концепту откривења, као самосаопштавања конкретне личности – Христа. Откривење, иако изражено логичким концептима, првенствено је ипостасна епифанија;
- утврђивање *Цркве* (не више као савршеног друштва, него као народа Божјег) као места и циља богословствовања⁸³.

Ова три сегмента живота и мисли Цркве, у готово идентичном хронолошком реду и садржају, сагледавамо и у случају Тијаровог ангажмана и богословствовања, првенствено зато што су се управо ти елементи слили у велики ток поменуте *théologie nouvelle*.

Смер француске богословске обнове, *Нова теологија*, почев од Шенија супротставља се схоластичком интелектуализму и позива управо на оцерковљени *модернизам*, схваћен као превазилажење тоталне одвојености богословља и савремене културе, пре свега њеног уметничког и филозофског израза. На том путу, методологија која се наметала била је, свакако, двострука: прво, библијским и патристичким изворима приступило се историјско–критичком анализом⁸⁴, која није дозвољавала догматизовано

⁸² Ђ. Канобио нас, цитирајући Данијелуа, подсећа на чињеницу да је „томизму стран појам историје“, а да се, „напротив, велики светоотачки системи врте баш око концепта историје“. Уп. G. Canobbio, „Correnti teologiche del Novecento“, *цит*, 17.

⁸³ Уп. P. Coda, N. Reali, „Statuto e metodo della teologia“, у G. Canobbio, P. Coda (edd.), *La Teologia del XX secolo – un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Roma, 2003, 11–87, 39–44. Такође, F. Raurell, „Nouvelle théologie“, *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009, 742, као и J.-Y. Lacoste, *Povijest teologije*, Zagreb, 2013, 257–355.

⁸⁴ Исто је важило и за опус Светог Томе Аквинског, иако је „томизам вредео као научни статут хришћанске мисли“. R. Gibellini, *Teologija XX stoljeća*, Zagreb, 1999, 519. Повратак Светоме Томи значио је повратак проблемском духу, а не затвореним закључцима, макар они били и Томини.

узвођење одређене мисли на трон непогрешивости и вечности, и друго, промовисана је дијалогска природа Цркве и њеног богословља, што је и Цркву и њену теологију упутило у расправу са персонализмом свога доба, ка разматрању питања шта нам Бог говори кроз свет који се прогресивно удаљава од Цркве.

У континуитету са овим формативним и директним извором Тијарове теолошке мисли, идентификујемо као најважније још неке личности и догађаје који су на различите начине битно утицали на нашег доминиканца: Шенијевог ученика, а Тијаровог учитеља, Ива Конгара, као водећу личност Солшуара и претечу великог Концила, сам опус и дух Другог ватиканског концила и неке носиоце православне еклисиологије XX века (посебно митрополита пергамског Јована Зизијуласа).

2.2.2. Ив Конгар – учитељ и сатрудник

Промотер метода и духа нове теологије, кардинал Ив Конгар, један од највећих хришћанских богослова прошлог века, свакако је личност чији је утицај на Тијара већ примећен и анализиран⁸⁵. Ми ћемо представити само кључне тачке оних аспеката Конгарове еклисиологије и теологије примата, које су доживеле адекватну рецепцију и критичко промишљање у делу Ж.-М. Тијара. Иако се слажемо са ставом Ф. Нигра, који тврди да су у Тијаровом делу „несумњиво присутни утицаји Конгара и Зизијуласа“⁸⁶, избор кључних богословских концепата који спајају двојицу доминиканаца представимо, издавајући оне појмове Конгарове мисли, које ни проф. Нигро⁸⁷, ни Фонтбона и Мисе нису, сматрамо, приметили у довољној мери.

⁸⁵ Готово сви специјалисти Тијарове мисли подвлаче утицај Конгарове теологије на нашег аутора. На пример: С. Ruddy, *The local church*. цит, 68; Т. Cornié, *La primauté de l'évêque de Rome*, цит, 199. и особито F. Nigro, *Il vescovo di Roma*, цит, 33–39.

⁸⁶ F. Nigro, *Il vescovo di Roma*, цит, 34.

⁸⁷ Нигро наводи три таква концепта: пневматологију, тему „католичност-Рим“ и концилијарност у Цркви. F. Nigro, *Il vescovo di Roma*, цит, 35.

Кључни аспект Конгаровог утицаја на Тијарову мисао сагледавамо на пољима еклисиологије и екуменизма, који у симбиози ове двојице хришћанских мислилаца добијају специфичне изразе, које бисмо идентификовали као *тријадолошку* еклисиологију и „кинонијски“ екуменизам. Током више од пола века свог активног рада, Конгар је развијао своју визију Цркве, а поједини аспекти његове еклисиологије доживели су и битније промене. Готово све оригиналне новине Другог ватиканског концила повезане су са Конгаровом преконцилском мишљу, а рецепција саборских еклисиолошких одлука подудара се и са својеврсном еволуцијом Конгаровог богословља о Цркви⁸⁸. У том периоду, наиме, мисао овог оца проширује се и отвара васпостављању пневматологије, особито у контексту њеног односа са христологијом, што доводи до тријадолошког приступа еклисиологији.

Постављајући, наиме, кључно питање својих богословских истраживања у екуменском дијалогу, зашто Црква треба да буде једна, Конгар даје знаменити одговор, који скоро пола века непрекидно продубљује: зато што је Црква на првом месту *Ecclesia de Trinitate*, зато што извире из тројичног живота и зато што је њено јединство пројава Божје логике. „Јединство Цркве јесте саопштавање /комуникација/ и проширивање /екстензија/ самог Божјег јединства, [...] Божјег начина постојања“⁸⁹. На основу чега он изводи овакав закључак? Овај богослов креативног, а не конзервативног Предања⁹⁰ и искрени историчар Цркве и њене теологије, након превазилажења јаке христоцентричне еклисиологије из епохе енциклике *Mystici corporis*, када је и

⁸⁸ Уп. J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, 2000, 153–173. Анализирајући развој теологије локалне Цркве, Руди такође повлашћено место даје Конгару, називајући га пиониром еклисиологије *киноније* и екуменских прегнућа (и званичних и незваничних), као и „најзначајнијим католичким еклисиологом од Роберта Белармина“. Уп. С. Ruddy, *The local church, џит*, 38.

⁸⁹ Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, 59, 70. Уп. став да је Конгар „highlighted the connection of the Church with the Trinity“, у D. M. Doyle, „Journet, Congar and the roots of communion ecclesiology“, *Theological Studies* 58 (1997) 461–479, 471.

⁹⁰ Уп. Y. Congar, *La Tradition et les traditions Étude historique* (Vol. I), Paris, 1960, Id, *La Tradition et les traditions Étude théologique* (Vol. II), Paris, 1963. Користили смо репринт издања поменутих дела, Paris, 2010.

сам користио синтагму непрекидног Оваплоћења („Incarnation continuée“)⁹¹, почиње да придаје све већу важност питању места пнеуматологије у правилно конципираној еклесиологији. У почетку је то традиционална римокатоличка концепција треће Личности Свете Тројице која анимира Христову институцију⁹², али ће овај аутор пред крај живота доћи до става о Светом Духу као Ономе који ко-институише Цркву, који дело Божје врши заједно са Сином. „Свети Дух или прослављени одуховљени Христос, јесте ко-институент Цркве Оваплоћеног Логоса“⁹³.

Надаље, оштро се супротстављајући објективистичкој и фиксираној концепцији јединства, Конгар почиње да обилато користи појам *киноније*, како на плану екуменске еклесиологије, у дијалектици *кинонија* – различитост, тако и у унутарцрквеној сфери, у биномима *кинонија* – институција и *кинонија* – црквене службе. И у овом случају сматрамо битном суштинску повезаност узрока и циља *киноније* са самим Божјим животом, који је *communion* по себи. Наиме, овај теолог сматра термин *кинонија* примеренијим за изражавање екуменских напора, јер је далеко од централистички схватаног јединства, као уједињења. *Кинонија* је мање оптерећена легализмом и институционализмом, то је отворен, мистириолошки и тиме пнеуматолошки концепт, који подразумева, чак захтева, различитост и плурализам, *католичанство* као унутрашњу вредност јединства. Тијар ће овај Конгаров приступ радикализовати, тврдећи да је „јединство или католичанско или је бесмислено“⁹⁴. Такав термин узводи екуменску еклесиологију у поља есхатолошке и евхаристијске теологије, тако драге православној Цркви. Црква као институција, надаље, дуго је у католичкој мисли схватана као објективно постојећа реалност, ентитет непроменљиве природе. Потребно је, исправља такву визију Конгар, да је

⁹¹ Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris, 1941, 114. Подвлачимо Тијарово упорно одбијање ове идеје у ТЦТХ 158 и ЛЦ 87.

⁹² Y. Congar, *L'Eglise – une, sainte, catholique et apostolique*, *Mysterium salutis* 15, Paris, 1970, 164.

⁹³ Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris, 1984, 99.

⁹⁴ J.M.R. Tillard, „Il Vaticano II e il dopo-concilio: speranze e timori“, *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 311–324, 317.

тумачимо у њеном животу, у њеном светотајинском бићу, у есхатолошкој перспективи усмерености и отворености, а не окошталости, јер је еклисиологија теологија, а не социологија: „није друштво, него је *кинонија* улаз у еклисиологију“⁹⁵. Тријадолошке и сакраменталне претпоставке доводе Конгара до закључка да су све црквене службе условљене *кинонијом* и да *ниједна* није изван или изнад заједнице. Доследно примењујући овај закључак, Тијар ће понудити подједнако отворен приступ и самој папској служби. Додајмо и то да овај доминиканац у предвечерје Концила изјављује да се у концепту *киноније* налази будућност католичке еклисиологије⁹⁶. Његов ученик и концилски сарадник, Жан-Мари Тијар озбиљно је схватио ове препоруке, па је управо на плану еклисиологије *киноније* прихватио ту сугестију, али и озбиљно превазишао римског кардинала.

2.2.3. Концил обновљене еклисиологије – извор Тијаровог богословља између наде и стрепње

Други ватикански концил формативно утиче на Тијара и духом и словом. Неке од најважнијих доприноса овог концила, које је Тијар усвојио и даље озбиљно развијао, препознајемо у кључним богословским, како садржинским, тако и методолошким новинама. То су: а) повратак тријадологије у центар богословских истраживања, б) нови приступ теологији Цркве, касније назван еклисиологија *киноније*, в) велико екуменско отварање Католичке Цркве и г) потпуно прихватање нове методолошке парадигме – теорије 'хијерархије истина'.

а) Тријадолошки препород римокатоличке теологије директно је повезан са повратком пневматологије у западну богословску мисао. Сам догађај овог ватиканског концила, сабрање Цркве која се обнавља у Духу Светом, по себи је изразит тријадолошки хоризонт. У такав динамизам

⁹⁵ Y. Congar, *Entretiens d'automne*, Paris, 1987, 59: „Ainsi, la porte d'entrée en ecclésiologie n'est pas société mais communion“.

⁹⁶ Y. Congar, *Le Concile et les Conciles*, Paris, 1960, 305–306.

смештају се сва донета документа⁹⁷, почев од Конституције о Светој Литургији, *Sacrosanctum Concilium*, која представља почетни концилски документ, не само хронолошки, већ и богословски. Тријадолошке основе икономије спасења (SC 5), комплетног литургијског живота и мисије (SC 6), добијају директан израз у Догматској конституцији о Цркви, *Lumen Gentium*. Тајна Цркве је урођена у тајну Свете Тројице (LG 2–4), јер она је народ Божји, Тело Христово и Храм Духа Светога (LG 17). Црква Концила је *Ecclesia de Trinitate*⁹⁸. Есхатолошка природа Цркве означена је, такође, тријадолошким моделом (LG 48). Догматска конституција о Откривењу Божјем, *Dei Verbum*, од почетних параграфа урања читав документ у тринитарне дубине (DV 2), што чини и Пасторална конституција о Цркви у модерном свету, *Gaudium et spes*. Декрет о екуменизму, *Unitatis redintegratio*, готово да ово питање закључује дефиницијом: „Врхунски образац и начело (supremum exemplar et principium) свете тајне јединства Цркве јесте јединство у Тројици Личности једнога Бога Оца и Сина у Духу Светоме“ (UR 2). Догматска начела Декрета о мисионарској делатности Цркве, подвлаче став да Црква потиче из послања Сина и Духа, по одлуци Бога Оца, тог беспочетног Почела (Principium sine Principio), из кога се рађа Син и из кога Дух Сином исходи (уп. AG 2). Нама је посебно битно да укажемо на то да се општи тријадолошки тренд Другог концила сагледава и у једном документу, који није толико важан у концилском корпусу, као претходно цитирани, али који је индикативан у контексту нашег истраживања, јер носи Тијаров редакцијски печат. Ради се о Декрету о прилагођеној обнови редовничког живота, *Perfectae caritatis*, који следбеништво Христу, савршену љубав, заједнички живот и одрицање

⁹⁷ Уп. А. Hunt, „The Trinitarian Depths of Vatican II“, *Theological Studies* 74 (2013) 3–19. Ауторка говори о „дубоко тринитарним коренима пасхално-евхаристијске еклисиологије“ Концила (4) и закључује да „Црква *по себи*, а не тек њен мисионарски динамизам или католичност, има своје порекло у тројичном Божјем животу“ (5).

⁹⁸ В. Forte, *La chiesa icona della Trinità*, Brescia, 2003⁸, 22.

посвећене особе од своје воље представља као знамења есхатолошког начина постојања, који је укорењен у тројичном животу (PC 1; 5; 14–15)⁹⁹.

б) Други ватикански концил учинио је могућом појаву новог еклисиолошког модела, који ће добити назив еклисиологија *киноније* (заједнице). Тај концепт ће заузети важније место у званичној католичкој мисли тек две деценије након завршетка Концила¹⁰⁰. Највећи црквени догађај на Западу од периода Реформације, сабор који се назива „еклисиолошким“, ипак није донео заокружену и кохерентну науку о Цркви, већ је допустио сапостојање двеју различитих еклисиологија¹⁰¹ и препустио сложеном процесу рецепције да назнаке речи о Цркви процени и унесе у свој евхаристијски доживљај. Ипак, тријадолошка визија Цркве потиснула је јерархијску и пирамидалну, а воспоставила њену кинонијску димензију, наглашавајући католичански плуралистички моменат, међузависност црквених служби и њихово светотајинско порекло (LG 21). Црква отворена за слободу личности и непредвидљиво дејство Духа, постаје осетљива за своје конкретно постојање у простору и времену, постаје Црква у и из локалних Цркава (LG 23). Њен предстојатељ, локални епископ, који *није* папин намесник (LG 27), бивајући у *кинонији* са осталим епископима васељене, заједно са њима и римским епископом чини епископски колегијум, „који је субјекат врховне и потпуне власти над целом Црквом“ (LG 22). Љубавно заједништво свих црквених служби, епископа са презвитерима (мудрим сарадницима), ђаконима и лаицима, свој врхунац налази у Евхаристији, извору живота локалне Цркве. Летимичан поглед на кључна концилска

⁹⁹ Тијарову теологију посвећеног живота детаљније приказујемо у следећем одељку нашег рада.

¹⁰⁰ Ванредни епископски синод 1985, посвећен прослави јубилеја, две деценије завршетка Другог Ватиканума, али и процени достигнутог нивоа обнове Цркве, објављује најјасније ставове католичке мисли о еклисиологији *киноније*, речима: „*Ecclesiologia communionis idea centralis ac fundamentalis in documentis concilii est*“. *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi* 1 (1965–1988), Bologna, 2005, 2739. Иначе, у првом периоду рецепције концилских одлука, појам „народа Божјег“ имао је својеврсни еклисиолошки монопол, што није реткост у римокатоличкој еклисиологији. Такав статус уживао је концепт „мистичног Тела“ у годинама доношења декрета *Mystici corporis* (1943).

¹⁰¹ Уп. већ класичну студију А. Acerbi, *Due ecclesieologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna, 1976.

документа, на име, открива нам мноштво тема и концепата, који су постали база теолошког истраживања Тијара, свакако у екуменском кључу.

в) Екуменско отварање Католичке Цркве и напуштање визије „геоцентричног“ типа екуменизма (повратка у стадо јединог пастира – папе), скидање сенке велике сумње курије са одређених теолога, омогућено је радом Концила и доношењем Декрета о екуменизму *UR*. Овим документом Католичка Црква неповратно улази у екуменски дијалог, потврђујући став да је раздвојено хришћанство у свету који фаворизује комуникацију и смањује дистанце контрадикција и антијеванђеље. На плану екуменског богословља рез се уочава у самом повратку речи дијалог (*GS 92: De dialogo*), који замењује преконцилске термине послушност и јурисдикција и који постаје управо „кључ еклисиологије *киноније*“¹⁰².

г) Када је, пак, реч о методолошким новинама Концила, издвојићемо две тачке. Најпре подвлачимо приступ концилских отаца богословским истраживањима према прописаним препорукама у одељку „Обнова црквених студија“ Декрета о образовању и васпитању свештеника *Optatam totius*. Препоручена методологија конвергенције вере Цркве и израза те вере, у домену догматског богословља, коју Тијар веома верно прихвата, подразумева такав приступ католичког истраживача „да се најпре излажу библијске теме“, затим допринос отаца Источне и Западне Цркве, даља историја догмата у оквирима историје Цркве, допринос Томе Аквинског, литургијског богословља, све до питања савременог живота Цркве и света (*OT 16*). Овакав приступ истраживачког кретања двема паралелним пистама (историјском и богословском) препознатљив је стил рада Жан-Мари Тијара, особито када је у питању догмат о примату у Цркви¹⁰³. Сматрајући веру еклисијалне заједнице стабилном реалношћу, јер се изражава и потврђује на

¹⁰² На такав став Потмејера (Hermann Pottmeyer) подсећа G. Mannion, *Ecclesiology and Postmodernity. Questions for the Church in Our Time*, Minnesota, 2007, 118.

¹⁰³ Ово истовремено не значи да је Тијаров омиљени метод линеаран. Многи истраживачи препознају његов конвергентан приступ темама које третира, постављајући у паралелне токове веру и њен догматски израз. Уп. J. VanderWilt, *Church without borders, cum*, 126. и R. Bollati, *L'alba dell'unità, cum*, 23.

евхаристијски начин (на шта га упућује концепт *sensus fidelium*), наш аутор испитује колико се доктринарни израз те вере, у различитим историјским околностима приближава оси вере. Богослов је призван да истражује и процењује ту блискост и дужан је да критикује евентуалне дистанце, без обзира на потписнике објављене доктрине. Истовремено, легитимност дистанце на нивоу израза, уводи нас у жељени плурализам богословских ставова, који обогаћује Цркву и њену реч о Богу.

Уз ову методолошку претпоставку, додајемо још једну примедбу. Ослањајући се на доприносе најзначајнијих конституција, *UR* доноси важан параграф у коме начин изражавања и излагања науке вере представља тако да чини својеврсни методолошки скок у римској теологији, означен као прихватање теорије „хијерархије истина“, кроз одлуку: „Када католички теолози упоређују науку, нека не сметну са ума да постоји ред или 'хијерархија' истина католичке доктрине (*ordinem seu 'hierarchiam' veritatum doctrinae catholicae*), јер је различита њихова повезаност са темељом хришћанске вере“ (*UR* 11). Документ који је објавила КДВ 24. јуна 1973, изјава *Mysterium Ecclesiae*¹⁰⁴, позива се, на крају 4. параграфа, управо на *UR* 11. Велику важност ових методолошких предуслова, које су прописали органи католичког магистеријума, за Тијарову теологију примата, потврђује анализа његовог дела *Римски епископ*, којим аутор нуди ново ишчитавање догми Првог ватиканског концила, омогућено управо наведеним методолошким теоријама (еволуција догмата, хијерархија истина, плурализам изражавања вере).

2.2.4. Богословска светлост православног Истока – извор и подстицај

Православна „евхаристијска еклисиологија“ и митрополит пергамски Јован (Зизијулас) представљају још један битан стуб на коме се формира и изражава Тијарова реч о Цркви и особито његова теологија примата. У

¹⁰⁴ Dichiarazione riguardante alcuni errori circa la dottrina cattolica sulla Chiesa – *Mysterium Ecclesiae* (*Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*), 24. 6. 1973, *AAS* 65 (1973) 396–408; *EV* 4, 1660–1685.

случају ових реалности које се тичу Тијарове мисли, не можемо говорити о директном утицају на доминиканца, као што је то случај са школом Солшуар, Конгаром или Другим ватиканским концилом. Овде бисмо радије подвукли међусобни утицај и прожимање заједничких тема и визија, него пуно подручје утицаја на канадског оца. Сам Тијар сматра да се обострани и готово истовремени повратак и источне и западне теологије еклисиологији првих векова и вери у Цркву као *кинонију*, десио „d'une façon parallèle“¹⁰⁵. Наш аутор улази у дијалог са православним мислиоцима (често су то, уз митрополита пергамског, Афанасјев и Хомјаков), они су му пре саговорници, него извори у строгом смислу те речи. Тијар не анализира ставове Зизијуласа, да би на тој основи градио свој богословски систем, већ врши прилично независно истраживање сличних питања која он поставља, а затим проширује обим коришћених светоотачких изворника, посебно латинских отаца. У том приступу западним патристичким ауторитетима, налази се и једна од кључних методолошких разлика ове двојице хришћанских мислилаца. Тијар, наиме, има афирмативан приступ Августину, посебно његовој еклисиологији, што се за митрополита пергамског никако не би могло рећи. Оно што их у највећој мери спаја јесу тријадолошка и евхаристијска визија (локалне) Цркве и првенства у Цркви.

Локална Црква – есхатолошки догађај евхаристијског синаксиса свих црквених служби око епископа – важна је тачка у Тијаровом богословљу (јер Евахаристија је управо Пасха локалне Цркве), а истовремено је конституент Зизијуласове теологије. Надаље, Евхаристија и Црква иконично су повезани са животом Свете Тројице, па је у овом случају Тијару, такође, веома близак изузетно важан покушај усаглашавања христологије и пневматологије, не уопштено у теологији (што би могло бити и конгаровско наслеђе), већ конкретно у еклисиологији, у црквеним институцијама, о чему Зизијулас константно и врло оригинално расправља. Теологија примата у Цркви директно се наслања на ове претпоставке код обојице мислилаца, што ће их

¹⁰⁵ J. M. R. Tillard, „Préface“, у G. Baillargeon, *L'ecclésiologie de Jean Zizioulas*, Paris, 1989, 16.

приблизити и у ставовима о неопходној вези концепта папског примата и теологије локалне Цркве¹⁰⁶, као и о односу примата и синодалности (саборности), па чак и до покушаја примене исте библијске категорије у еклисиологији – концепта „корпоративне персоналности“, у чему Зизијуласа представљамо као извор Тијару¹⁰⁷. Напомињемо да је и у овом случају Тијар продубио промишљање ове теме, покушавајући да примени конкретну синтагму и њен садржај на проблем места и улоге самог римског епископа у епископату католичанске Цркве.

Тијар и митрополит Јован сарађивали су више деценија у екуменском дијалогу, посебно у комисији *Вера и поредак* и у православно – католичкој Комисији. Заједнички рад двојице убеђених екумениста битно је утицао на приближавање њихових богословских ставова, тако да је незахвално и површно говорити о једностраном утицају. Колико је православно теолог ценио свог католичког саговорника, колегу и брата, говори и извештај још једног учесника дијалога, римокатоличког архиепископа Крфа, Јаниса Спитериса, који је објавио својеврсну исповест митрополита пергамског. У једном тешком моменту затегнутих односа у раду Комисије, Зизијулас му је језгровито, полутихо рекао: „Ех, да нам је овде Тијар....“¹⁰⁸.

Овом кратком анализом како директних, тако и посредних утицаја на доминиканца, која не претендује толико на свеобухватност¹⁰⁹, колико на

¹⁰⁶ Тијар базира своју теологију примата на ставу да је папа *protos* управо зато што је епископ локалне римске Цркве, а Зизијулас тврди да све теорије петровског примата морају проћи кроз локалну римску Цркву и да их, ако желе да остану у оквиру евхаристијске еклисиологије, не треба аплицирати директно на папу као индивидуалног наследника Петровог. Уп. J. D. Zizioulas, „Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox tradition“, у J.-M. Van Cangh, *L'ecclésiologie eucharistique*, Bruxelles, 2009, 187–202, 200.

¹⁰⁷ J. Fontbona у Missé, *Comunión y sinodalidad*, *цум*, 241: „Aplica la idea bíblica de la personalidad corporativa, en la óptica de Zizioulas“.

¹⁰⁸ I. Spiteris, „Prefazione“, у F. Nigro, *Il vescovo di Roma*, *цум*, 9: „Se mi si permetta di rivelare una confidenza del Metropolita Ioannis Zizioulas Copresidente della Commissione in un momento di difficoltà di intesa: 'Qui ci vorrebbe Tillard!'“

¹⁰⁹ Сам Тијар, у директним разговорима са шпанским (каталонским) богословом Фонтбона и Мисе, наводио је своје потенцијалне учитеље из друге руке, Ф. Ламенеа (Félicité Lamennais, 1782–1854) и Л. Душесна. Од првог је „реципирао идеју дијалога Цркве са светом, ослањајући се на три стуба: слободу, независност и сиромаштво, као и призив на јеванђелску идеју

прецизност предложених извора Тијарове теолошке мисли, стичемо солидан увид у поља теолошког интересовања нашег аутора, која су се поступно формирала и кристалисала, током четрдесет година његове богате богословске продукције.

2.3. Кључне етапе развоја Тијарове богословске мисли

Досадашњи аналитичари Тијаровог дела на различите начине су класификовали еволуцију његовог теолошког опуса. Готово сви они сматрају да је Други ватикански концил прекретница у стваралаштву оца Жан-Марија, па најчешће започињу анализу Тијаровог дела сагледавајући његов рад током концилских година¹¹⁰. Други период његовог богословља отвара се екуменском активношћу, која буквално диктира анализу нових области и сфера јединствене речи о Богу. Наша анализа различитих етапа развоја Тијарове богословске мисли требало би, ипак, да потврди став, према коме, без обзира на широк дијапазон богословских тематика, мисао овог оца има јединствену централну идеју-водиљу и да се она сагледава у концепту *киноније*.

Преконцилски и концилски период Тијаровог живота и рада, оквирно од 1957. до 1965. године, обележен је његовим истраживањима светотајинске теологије. Млади професор је носио врло жива сећања на своје претходно школовање и формирање. Колико теоријске поставке појединих учитеља Солшуара, толико му је важан био и сам духовни амбијент ове школе: контекст у коме се теологија развијала и учила као опит живе вере

братства (...), а од другог поглед ка оцима (посебно ка Игнатију Антиохијском) и екуменску визију“. J. Fontbona у Missé, *Comunión y sinodalidad*, *цит*, 244.

¹¹⁰ Тако, J. Fontbona у Missé, *Comunión y sinodalidad*, *цит*, 233–234; F. Nigro, *Il vescovo di Roma*, *цит*, 49–51. Сматрамо претераном констатацију о „преконцилском, схоластичком“ и „послеконцилском, екуменском“ периоду у Тијаровом стваралаштву, коју даје С. Mogerod, „J.M.R Tillard o.p, la vie pour l’oecuménisme“, *Angelicum* 80 (2003) 732–739. Концепт *киноније*, присутан у свим сферама богословља нашег аутора, као што ћемо показати, одржава Тијарову мисао у непрекидној отворености за нове изазове времена, у сталном *aggiornamento*-у.

заједнице, као продукт молитве са браћом¹¹¹. Узимајући у обзир то искуство заједништва и богословствовања у оквирима интензивног молитвеног живота и монашке (доминиканске) литургијске праксе, не чуди да су прва поља интересовања Тијара, била *аскетско* и *светотајинско* (евхаристијско) богословље.

2.3.1. Аскетско богословље – живот пред Другим ради служења другима

За нашег аутора подвижнички и литургијски живот се стичу у категорији заједништва. Подвиг као предуслов заједништва и Евхаристија као есхатолошки печат љубавног општења, не описују се одвојено, јер се у црквеној свести и животу, ни не реализују одвојено. У читавој серији чланака и обимних студија на тему аскетског и монашког живота у савременом свету, Тијар лагано израста у специјалисту *теологије монашког и посвећеног живота*¹¹². Православном читаоцу свакако импонује његов онтолошки (есхатолошки) приступ светости, подвигу и хришћанској мисији, „изнад моралних мотивација“¹¹³, изнад етике и њој сродних категорија активизма и индивидуалних заслуга, које су превагнуле, иако се морају сматрати тек секундарним. Ова сфера Тијаровог истраживања дала је своје конкретне резултате током његовог рада на Концилу, где је битно утицао на коначну редакцију Декрета о прилагођеној обнови редовничког живота, *Perfectae caritatis*. Након проглашења овог концилског документа, превод и

¹¹¹ Атмосферу у школи Конгар описује бираним терминима центрираним у појму јединства (заједнице, општења): „снажна потреба за заједништвом“, „унутрашње јединство интелектуалног и редовничког живота“, „везало нас је заједништво мисли, погледа и тежњи“, наглашавајући узвишеност Литургије, примарног извора теологије: „Ja liturgiji i slavljenju kršćanskih otajstava dugujem polovicu onoga što sam naučio u teologiji“. J. Puyo – Y. Congar, *Život za istinu*, Zagreb, 1979, 29.

¹¹² Тај назив из часописа *Irénikon* прихвата и: J. Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad*, цум, 233.

¹¹³ „Au-delà des motivations purement morales“, поглавље у делу J.M.R. Tillard, *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*, Paris, 1977, у коме се аутор оштро супротставља повезивању подвижничког живота са утилитаризмом (28–29), „ускогрудим морализмом и пузавим пијетизмом“ (52). Улазак подвижника у ризик вере, смешта га у ситуацију есхатолошке хитности, која од њега тражи да живи као сведок велике јеванђелске истине: Царство Божје је *већ* пред вратима (42).

богословску анализу текста декрета, објавили су Тијар и Конгар¹¹⁴. У својим коментарима *РС*, наш аутор је јасан у ставу: овај декрет је смештен у строг еклисиолошки и есхатолошки оквир, у „виталну, а не јуридикску перспективу“ Цркве, окренуте будућем Царству (92–93). Живот посвећених лица (монашки и аскетски живот) укоренен је у општи крштењски призив да начин постојања сваког хришћанина, без вештачке манихејске поделе на 'обичне' и 'савршене', буде црквени начин битисања, као знамења¹¹⁵ Есхатона (*signe du Royaume*). Такав стил живота открива праву природу Цркве, која је *кинонија*. Зато дуготрајни отпор концилских отаца првобитно предложеним статичким и канонско-правним прокуријалним схемама овог декрета (одбијеним 1963. и 1964. године), Тијар разуме као сукоб двеју еклисиологија: још увек владајуће јуридикске и, наспрам ње, јеванђелске, потиснуте, али и израњајуће (*nouvelle optique*, 93) – евхаристијске или кинонијске речи о Цркви. *Renovatio*¹¹⁶ посвећеног живота може бити једино плод обнове Цркве, што је суштински циљ Концила (89). Зато је живот посвећених лица у потпуности живот у Цркви, *за Цркву*, али и *живот Цркве* (*dans l' Eglise, pour l'Eglise, de l'Eglise*, 93), која је тајна *киноније*.

Тијар не оклева да строго, често оштро, критикује одређене недостатке концилског текста¹¹⁷. Иако је тријадолошка оптика текста декрета идентификована, наш аутор није задовољан обимом присуства пневматолошке димензије посвећеног и монашког живота у њему. Истина, у

¹¹⁴ J.M.R. Tillard, Y. Congar (dir.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret Perfectae caritatis – texte latin, et traduction française* par J. M. R. Tillard, Paris, 1967. У овим коментарима Тијар излаже заокружене ставове своје теологије аскетског црквеног живота, тако да ће поменуто дело представљати примарни извор сажете анализе овог поља богословствовања нашег доминиканца. Посебно издвајамо поглавље „Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse“ (77–158), у коме Тијар аргументовано тумачи еклисиолошку позадину декрета *РС*.

¹¹⁵ У Тијаровом вокабулару знамење, као и сакрамент, има предањско значење симбола, или иконе која сједињује реалност наде у историји и њеног есхатолошког остварења. Зато су сакраменти и знамења, као симболи, суштински у животу Цркве. Уп. ЦЦ 22–23, али и J.-M. R. Tillard, *Credo nonostante...*, *цит*, 104.

¹¹⁶ Избегава се реч *reformatio*, због мучног призвука XVI века.

¹¹⁷ Такав приступ саборима и проблему рецепције концилских одлука, представља стабилно место у Тијаровом опусу, уоквирено теологијом рецепције. Уп. J. M. R. Tillard, „Reception“, *Ecumenical Trends* 14 (1985) 145–148, 15 (1986) 47–49; J. M. R. Tillard, „Reception–Communion“, *One in Christ* 28 (1992) 307–322.

односу на схему из 1964, у којој није постојала ни једна једина алузија на Духа Светога (текст о духовности без помињања Светога Духа!), одобрен текст документа, неупоредиво је напреднији. Опет, „није довољно убацити неку реч или неки павловски цитат, да би одређени документ добио пнеуматолошку димензију“, потребан је жив теолошки менталитет¹¹⁸. Таква атмосфера представила би подвижнички живот у Духу, као *дар* Бога Оца усиновљеној деци (*fili in Filio*), а не као производ индивидуалних напора аскете. Тиме би се подвижник пројавио као слободна личност, његов *imitatio Christi* не би се сводио на копирање споља наметнутог модела, већ би био посвећење Господу у Духу, који је у њему засејан Крштењем, и који се храни Евхаристијом. Тако се дар Духа Васкрслог Христа у човеку преображава у подвижничко даривање себе ближњему, у безусловну *кинонију*, коју по преимућству живи евхаристијска заједница монашких или посвећених особа¹¹⁹. У центру подвижничког живота је, дакле, пасхални Христос, који је по вољи Оца, Господ Исус у својој вези са Оцем и Царством Духа Светога.

Али, васкрслог Господа нема ван Цркве, ван Тела Христовог. Зато нема служења Богу без служења Цркви, служења другима, без љубави *ante omnia*. Подвижнички живот је слободна¹²⁰ *кинонија* (у) љубави, *sacramentum* Јеванђеља у свету у коме доминира егоизам. Кулминација хришћанског начина живота остварује се у Евхаристији, највишем Дару Очеве *Agapi*. Тада заједница посвећених особа постаје знамење *киноније*, тајна у Тајни Цркве. *РС* 15 у највећој мери изражава дух Другог ватиканског концила, што Тијар тумачи на следећи начин: „Укореења у Евхаристији и Речи Божјој, заједница није обична гомила хришћана где је, свако за себе, у потрази за

¹¹⁸ J.M.R. Tillard, Y. Congar (dir.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, *цит*, 94.

¹¹⁹ Наглашено у J.M.R. Tillard, *Devant Dieu et pour le monde*, Paris, 1977, посебно у одељку „La communauté religieuse, communauté eucharistique“, 265–279. Критику декрета због заборављања конститутивног односа посвећене особе и њене изворне локалне црквене заједнице, из које полази, Тијар доноси у *ЦЦ* 327–328.

¹²⁰ „Исусов пут је суштински пут слободе“, тврди Тијар, покушавајући да аскетски живот представи у категорији радикалне јеванђелске слободе, која се не исцрпљује у избору, него у личносном предавању Христовој (и кроз њега Очевој) вољи. Уп. J. M. R. Tillard, *A Gospel Path. The Religious Life*, Brussels, 1975, посебно треће поглавље „A Freedom Project“ (75–126).

индивидуалним савршенством. Она је, у братском животу, знамење, објава велике *киноније* (у) љубави, коју је Отац желео да, у Сину, успостави међу људима“ (147). Заједница подвижника, аскета, посвећених особа свих врста и редова, мора бити евхаристијска *кинонија* у оквирима канонске еклисијалне структуре. У противном је нецрквено удружење.

Изнети коментари представљају чврст богословски став нашег аутора, који он није суштински мењао никада¹²¹, без обзира што је због тога трпео константне критике од теолога своје Цркве. О томе сведочи и увод у књигу *ТЦТХ* (7–9), која је објављена 1992, дакле 25 година након овог тумачења декрета *РС*. Зар циљ Цркве није братско заједништво у коме се браћа и сестре међусобно помажу, претходно бивајући оснажени сакраментима, а све то са циљем да уђу у директан индивидуални однос са Богом, питају Тијара римокатолички богослови. Кључни елементи искуства западне теологије усмерени су ка мистицима, сматрају они, што треба да води до закључка да однос са Богом заобилази Цркву. „У таквом приступу може се говорити о животу у *Цркви*, али не и о *искуству Цркве*, јер најважнију сферу хришћанског призива чини само Бог и индивидуална душа“, одговара Тијар (*ТЦТХ*, 8). Будући да се одговори на ова питања тичу еклисиологије *киноније*, којој посвећујемо следеће поглавље, за сада само закључујемо: ставови Тијара по питању кинонијског бића Цркве и Евхаристије и живота у Цркви – кинонијског начина постојања, еволуирали су, али не у суштини, него у жестини.

2.3.2. Евхаристијско богословље – увод и печат Тијарове еклисиологије

Тијарово *евхаристијско и светотајинско богословље*, баш као и теологија подвижничког живота у Цркви, циркулише око концепта црквене *киноније* и има изразите еклисиолошке последице. Утицај православних

¹²¹ Строгу повезаност теологије подвижничког живота и концепта *киноније* Тијар одржава у свом делу *Devant Dieu et pour le monde, цит.* Наш аутор ће лично потврдити да је управо у тој књизи почео да поставља темеље будуће еклисиологије *киноније*, испитујући место светости у животу народа Божјег (уп. *EP* 11).

теолога, пре свих Н. Афанасјева, оставља трага на овај аспект Тијаровог дела, али у дијалошком контексту, који смо раније описали. Наш аутор се, наиме, јасно ограђује од примене назива „евхаристијска еклисиологија“ на свој систем, ако та синтагма носи конкретан печат визије руског богослова¹²². Систематски одређена, евхаристијска теологија нашег аутора открива се књигом *Евхаристија – Пасха Цркве*, која је написана 1962, а објављена 1964, али се може анализирати и у великом броју студија разасутим по утицајним европским часописима, пре свих у *Nouvelle Revue Théologique*¹²³.

Хришћанска светотајинска догма, према мишљењу нашег аутора, управо је тачка у којој се сабирају скоро сви покрети рестаурације (*ressourcement*) кључних богословских дисциплина прве половине XX века, али је и сама обновљена светотајинска теологија утицала на мноштво других аспеката речи о Богу. Света тајна није средство или канал благодати, како је вековима развијан став у западном клерикалном сакраментализму, већ догађај спасења, акт целе Цркве, који кулминира у недељној Евхаристији, када конкретна личност слободом и љубављу улази у савез са Богом у Цркви¹²⁴. Тај личносни гест вере, као инкорпорација у Тело Христово, заправо се остварује у „*fides Ecclesiae*“, јер је кинонијска димензија оквир у који се смешта сваки сакрамент, „чак и 'најприватнији', као што је покајање“¹²⁵. Зато наш аутор закључује да је у сакраменту „све еклисијално,

¹²² ЦЦ 9: „... еклисиологија киноније или евхаристијска, у широком смислу тог израза, који не кореспондира у потпуности са оним код Афанасјева ...“.

¹²³ У том часопису објавио је студије које су битно утицале на коначан изглед саме књиге ЕПЦ: „*La triple dimension du signe sacramentel*“, *NRT* 83 (1961) 226–254; „*L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale*“, *NRT* 83 (1961) 561–592; „*L'Eucharistie, purification de l'Eglise pérégrinante*“, *NRT* 84 (1962) 449–474, 579–597; али су на исту тему и његови доприноси: „*L'Eucharistie et la fraternité*“, *NRT* 91 (1969) 113–135; „*L'Eucharistie et Eglise*“, у J. Zizioulas, J. Tillard, J.-J. von Allmen, *L'Eucharistie*, Paris, 1970, 75–135, све до „*Il n'est d'Eglise qu'eucharistique*“, *Nicolaus* 10 (1982) 233–262. Последњи наведени чланак, плод Тијаровог учествовања на IV колоквијуму у Барију (5–6. мај 1982), проучава евхаристијске претпоставке еклисиологије, док је на истом састанку митрополит Јован (Зизијулас) говорио на тему еклисиолошких претпоставки Евхаристије.

¹²⁴ Уп. J. M. R. Tillard, „*Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*“, *Sacra Doctrina* 12 (1967) 37–58.

¹²⁵ J. M. R. Tillard, „*Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*“, *цит*, 44.

порекло, циљ и сам обред¹²⁶, а свака светотајинска благодат, заправо је евхаристијска благодат. Чврста предањска¹²⁷ визија светотајинског богословља као спојнице есхатологије (или сотириологије, неодвојиве од пневматологије), христологије (неодвојиве од антропологије) и еклисиологије – најконкретније пројаве спасења, лако се може аналитички пратити и у делу о. Жан-Марија.

За директну потребу нашег истраживања Тијарове теологије примата, посебно су нам важни следећи моменти светотајинског богословља канадског оца: сотириолошки аспект Евхаристије, однос Евхаристије и Царства Божјег, веза Евхаристије и локалне Цркве и служба епископа у евхаристијском животу локалне Цркве, *киноније* свих служби.

Почев од монографије *ЕПЦ*, Тијар жели да подвуче и расветли темељни став еклисиологије и светотајинске теологије, дефинисан „предањским“ слоганом: Евхаристија чини Цркву (*L'Eucharistie fait l'Eglise, ЕПЦ 7*)¹²⁸. Према његовом мишљењу, реалности спасења, Цркве и Евхаристије су осмотски или перихоретски повезане¹²⁹. Спасење, које дефинише једноставно као *кинонију*

¹²⁶ J. M. R. Tillard, „Le nuove prospettive della teologia sacramentaria“, *цум*, 49.

¹²⁷ Уп. J. Dittberner, „J. M. R. Tillard The Eucharist: Pasch of God's People (book review)“, *Worship* 41 (1967) 381–382, признаје конзистентност Тијарове методологије у овом истраживању, али му замера што је потражња за обиљем писамских, отачких и литургијских сведочанстава, довела до тога да му књига подсећа на „catalogue of testimonials“ (382). Овакве примедбе су често упућиване Тијару и након објављивања других његових монографија, и сматрамо их делимично оправданим, али још једном подсећамо на методолошка упутства Другог концила, којих се наш аутор, очигледно, држао веома строго у свим својим истраживањима.

¹²⁸ Ова предањска синтагма, чије богатство, сматра Тијар, није довољно откривено у савременом римокатоличком светотајинском богословљу, постаје његова централна мисао, од првих дела, до краја живота. О томе аргументовано пише L. Caza, „L'Eucharistie fait l'Eglise: la certitude-phare de J.-M. R. Tillard, о.р. depuis *L'Eucharistie, Paque de l'Eglise* (1964) jusqu'à *Je crois en dépit de tout* (2001)“, *Science et Esprit* 61/2-3 (2009) 117–135. Ова ауторка је за потребе припреме поменутог чланка користила и необјављене белешке курса *De la Croix à l'Eucharistie. Quand Dieu se fait silence...* (Од Крста ка Евхаристији. Када се Бог ућути...), који је Тијар држао у Отави од 27. фебруара до 27. марта 1999. Том анализом још једном је потврдила своје раније ставове о централном месту Евхаристије (звезде водиле, *une étoile guidant*) у Тијаровом богословском опусу и животу, које је изразила у L. Caza, *Le théologien*, у G. R. Evans – M. Gourgues (ed.), *Communion et réunion, цум*, 31–45, 32.

¹²⁹ Одређења ових и неких других „техничких“ термина, како их сам Тијар назива, налазимо у *ЛЦ* 372–373. Тако је „osmose“ појам који подвлачи реципрочни утицај, *symphonia* упућује на

са Богом (*communio avec Dieu*), Црква, „кинонија живота људи са Оцем, и међусобно у Христу Исусу, Духом Светим“¹³⁰ и Евхаристија „светотајински *locus* ... кретања напред [„ка Парусији“] еклисијалног Тела Господњег“ (ЕПЦ 241)“, очигледно су неодвојиви концепти. Термин „*communio-koinonia* један је, дакле, од кључних у теологији Цркве, Спасења и благодати“ (ЕПЦ 244)¹³¹. Треба се, такође, сетити Тијару омиљених великих закључака Томе Аквинског, према којима овај сакрамент Евхаристије „обухвата читаву тајну нашег Спасења“¹³², или онај други, који указује на троструку временску димензију сваког сакраamenta, па и Евхаристије: на динамичко „једном за свагда“ (*ephaph*) Господње Пасхе, на вечно *данас* (*un éternel aujourd'hui*) љубави и дара Очевог, који анамнетички и епиклетички пролази кроз *ephaph*, и на есхатолошку славу, која је плод *ephaph* Пасхе Христове“¹³³.

Спасење је пасха – прелазак из грешног стања (индивидуализам¹³⁴) у стање *киноније* са Богом и представља двоструки покрет: очишћење грехова и учлањење у Тело Цркве или Тело Евхаристије (терапеутско дејство Крштења и Евхаристије) и упућивање новог човека у нови свет васкрсења (есхатолошко виђење тајни и Евхаристије), пројаву црквене наде и пројекцију живота Цркве ка Другом Христовом доласку¹³⁵. Таква сотириолошка поставка има еклисијалску пројаву у двама *кинонијама*: вертикалном, са Светом Тројицом и хоризонталном, са браћом коју мајка Црква порађа.

јединство у различитости, „*symbiose*“ указује на то да, у свим сегментима деловања, свака служба чува своју специфичност, а *synergia* општи задатак који се решава у заједници.

¹³⁰ „L'Eglise n'est en effet rien d'autre, dans le profond de son essence, que la communion de vie des hommes avec le Père et entre eux dans le Christ Jésus, par l'Esprit Saint“ (ЕПЦ 36).

¹³¹ Уп. такође и J.-M. R. Tillard, „'Communion' and Salvation“, *One in Christ* 28 (1992) 1–12: „...the Church is to be understood only in relation to Salvation“, 1.

¹³² *ST*, III, 83, 4.

¹³³ Уп. „La triple dimension du signe sacramentel“, *цум*, 254.

¹³⁴ Уп. J.-M. R. Tillard, *Vangelo e terzo uomo*, Brescia, 1969, 57–61.

¹³⁵ Уп. J.-M. R. Tillard, „Eucharistie et Eglise“, J. Zizioulas, J. M. R. Tillard, J. J. von Allmen, *L'Eucharistie*, Paris, 1970, 75–135.

Укратко, рећи „Евхаристија – сакрамент спасења или Евхаристија – сакрамент Цркве, иста је ствар“ (ЕПЦ 36, 57), јер без Евхаристије нема Цркве¹³⁶. У закључку своје позније студије, Тијар резимира ставове великих отаца неподељене Цркве (Августин, Кирило Александријски и Јован Златоусти), тврдећи да Тело Цркве јесте Тело Христово, у дубокој осмози жртвеног тела Господњег и конкретног миљеа живота крштених – „*circumincessio* чији је Евхаристија *sacramentum*“ (ТЦТХ 155).

Чињеница да Евхаристија означава и конституише Цркву¹³⁷ у потпуности зависи од спасењске истине да евхаристијско тело Господа Исуса јесте његово Духом Светим прослављено тело (уп. ЕПЦ 94–99)¹³⁸. Комплетно истраживање нашег аутора, заправо, концентрисано је око реалности Христовог васкрсења. „Наша епоха је вратила у жижу интересовања догађај васкрсења и можда је то један од највећих теолошких доприноса овог века“¹³⁹. Исто тело долазећег Христа је крајеугаони камен и Цркве и Евхаристије. На овај начин еклисиологија и евхаристијска теологија налазе свој суштински израз у есхатологији, коју најављује и оприсутњује Пасха Христова, баш као што то чини Евхаристија – Пасха целе Цркве, која је *кинонија* локалних Цркава свих времена и простора.

Евхаристијско сабрање је, надаље, само срце локалне Цркве, њено биће. „Тренутак у коме се локална Црква пројављује у својој најдубљој суштини ...

¹³⁶ Уп. J.-M. R. Tillard, „Il n'est d'Eglise qu'eucharistique“, *цит*, 233.

¹³⁷ J.-M. R. Tillard, „Il n'est d'Eglise qu'eucharistique“, *цит*, 258, каже да Евхаристија дословно „конструира Цркву“.

¹³⁸ Аутор одлучно побија тезу А. Вонијеа, према којој „евхаристијско тело и крв Христови у потпуности представљају, са савршеном адекватношћу, ону фазу његове егзистенције, када је био мртав на крсту ... ни случајно ону другу фазу његовог постојања, када прослављен живи на небесима“. A. Vonier, *La clé de la doctrine eucharistique*, Lione 1942, 118. Тијар инсистира на одбацавању тог става у J.-M. R. Tillard, „L'Eglise de Dieu est une communion“, *Irénikon* 4 (1980) 451–468, 454.

¹³⁹ ЕПЦ, ит 36. Пред крај живота Тијар закључује на сличан начин: поновно откривање Евхаристије као меморијала Пасхе, велика је благодат Божја нашем времену, коју нам је путем теологије доделио. Уп. J.-M. R. Tillard, *Credo nonostante...*, *цит*, 43. Овај аспект Тијаровог богословља тумачи и P. A. Kunrath, „A Eucaristia, Páscoa da Igreja-comunhão em Tillard“, *Teocomunicação* 37 (2007) 109–123.

јесте недељни евхаристијски синаксис¹⁴⁰ свих крштених конкретног места око епископа, јер се тада на видљив начин изражава *кинонија свих служби и дарова*. Нема надређених и подређених, нема активних и пасивних, сви на сабрању имају своја неприкосновена места и неотуђива права, која се кинонијски пројављују. Најлепша потврда такве визије заједнице јесте неодоумљива власт крштеног да одговори певајући *Амин* и да се са свима причести Телом и Крвљу Господњом (уп. *ЛЦ* 256–259, као и јасан став о потреби да се индивидуално „амин“ интегрише у велику песму читаве Цркве, у *ТЦТХ* 143–144¹⁴¹). Локална Црква је пуна Црква Божја, ако је у *кинонији* са осталим локалним Црквама и препознаје се (*se reconnaître*) у њима без мрље и боре, као што се сваки локални епископ може препознати у осталим локалним епископима, као у огледалима вере, љубави и богослужења. Чвориште тог видљивог јединства у препознавању јесте римска Црква, пројављена на Евхаристији коју служи њен епископ.

Тијарова аскетска теологија и светотајинско богословље гравитирају, дакле, око *киноније* и лагано, али директно и неповратно, воде његову мисао ка еклисиолошким последицама такве визије. Поменути аналитички захвати у сферама подвижништва и евхаристијске теологије, указују нам на потенцијал еклисиологије *киноније* нашег теолога, који може да понуди динамичан и отворен приступ свим отвореним питањима, као и изузетно храбре одговоре у екуменској визури, чему је наш аутор посветио читав свој живот.

У овом поглављу нашег истраживања представили смо Жан-Мари Тијара и његово дело, теолошки амбијент који је утицао на његов пастирски и академски развој, као и шири црквени контекст који је кључно определио

¹⁴⁰ J.-M. R. Tillard, *Credo nonostante...*, *cum*, 40.

¹⁴¹ „Кроз „амин“ које затвара анафору, заједница као таква (*comme telle*) свечано ставља печат своје вере на оно што је свештенослужитељ управо објавио. То „амин“ је врло важно. У првим вековима, наиме, рећи „амин“ било је неотуђиво право крштенога, прави потпис (*subscriptio*, Augustin) вере, јер има есхатолошко назначење. Током вечног живота „*tota actio nostra Amen et Alleluia erit*“ *PL* 39, 1721. Али, „то ће певати хор блажених, а не изоловани гласови (*chanté ... non par des voix isolées*)“.

избор тема и еволуцију мисли и екуменске активности овог оца. Пре него што се посветимо средишњем проблему његовог опуса, који је и централно питање нашег рада, а то је Тијарова теологија примата, морамо прецизно описати еклесиолошки оквир у који је наш аутор уврстио поменути проблем. Ова област његовог истраживања, наиме, саставни је део његове речи о Цркви, еклесиологије *киноније*, коју ћемо представити у следећем одељку наше студије.

3. Еклисиологија *киноније* Ж.-М. Р. Тијара: Црква Божја као *кинонија* локалних Цркава

У оквиру увода и представљања стања питања, указали смо на досадашње бројне и врло релевантне студије које презентују и анализирају Тијарову еклисиологију *киноније*. Веома позитивно процењујући резултате до којих су дошли поменути аутори, ми ћемо у овом делу нашег рада покушати да представимо еклисиологију оца Жан-Марија из једне специфичне визуре, тј. у контексту оних његових доприноса који су постали својина Мешовите православно-католичке Комисије, у њеном начину функционисања, дијалогској атмосфери и, посебно, кроз њених пет до сада усвојених докумената.

Имајући на уму методолошке претпоставке и хронолошке аналитичке оквири постављене у уводу, Тијарову реч о Цркви ћемо представити, користећи као окосницу његове студије настале за потребе рада Комисије, посебно се осврћући и позивајући на једну коју сматрамо програмском и са еклисиолошке и са екуменске тачке гледишта¹⁴². Кључне ставове тог истраживања, непрекидно ћемо допуњавати, прецизирати и поткрепљивати закључцима из најважнијих монографија и других студија канадског доминиканца. Иако је само монографија ЦЦ директно и у потпуности посвећена систематском представљању еклисиологије *киноније* нашег аутора, никако не можемо заобићи ни његове доприносе у делу *ТЦТХ*, које сам аутор назива другим томом еклисиологије *киноније*, као ни у *ЛЦ*, у коме реч о Цркви конструише почев од концепта католичности (*catholicité*). И када описује структуру Цркве (на систематски начин то чини у *ЦЦ*), и када дефинише реалност благодати којом та структура постоји (што је примарни циљ књиге *ТЦТХ*), средишњи појам Тијаровог истраживања је *кинонија*. Све

¹⁴² J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, *цит.* Верзија на енглеском: „The Church of God is a Communion: The Ecclesiological Perspective of Vatican II”, *One in Christ* 17 (1981) 117–131.

то чини, јер чврсто верује да „када дефинишемо природу *киноније*, одредили смо суштину Цркве!“ (уп. *ТЦТХ* 163)¹⁴³. Због тога ћемо у основним цртама представити најпре његову визију термина и концепта *киноније*, а затим еклисиолошку конструкцију базирану на том концепту.

3.1. Концепт *киноније* (*communio*) у теологији Жан-Мари Тијара: селекција библијских и отачких сведочанстава

Појам *кинонија* (*κοινωνία*), предањски термин који је поново открило савремено богословље¹⁴⁴, доспео је у жижу интересовања екуменског покрета (комисије *Вера и поредак*) још у првој половини XX века, а убрзо постаје и тема билатералних разговора римокатолика и припадника других Цркава и еклисијалних заједница (англиканаца и православца), лагано прерастајући у идеју водиљу екуменизма у веку за нама. Многи потписани документи и заједничке изјаве раздвојених хришћана, заснивају се на концепту *киноније*. Да би се правилно разумео, овај појам, сматра Тијар, мора бити анализиран истом оном методом (тзв. генеричко-прогресивним), коју наш аутор примењује у *свим* својим истраживањима, испитујући Свето Писмо (у оптици савремене егзегезе), отачка сведочанства, примењујући закључке на савремену екуменску ситуацију и извлачећи из њих еклисиолошке консеквенце.

Иако се у Јеванђељима не јавља, реч *кинонија* је врло честа у осталим новозаветним списима¹⁴⁵. Наш аутор не допушта редукцију садржаја *киноније*

¹⁴³ У својој књизи *Црква је кинонија*, објављеној почетком 1962. године, Ж. Амер, доминиканац из Солшурара, каже да му термин *кинонија* користи „да би описао, дефинисао Цркву“ (pour décrire, définir l' Eglise). J. Hamer, *L'Eglise est une communion*, Paris, 1962, 99.

¹⁴⁴ „Појава кинонијске терминологије у теологији и редовном језику западних Цркава спада свакако у најважније феномене развоја хришћанске мисли у овом веку“. J.-M. R. Tillard, „Koinonia. V: Dans la vie chrétienne aujourd'hui“, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1974, VIII, 1758–1769, 1758.

¹⁴⁵ Дап 2, 42; Рим 15, 26; 1Кор 1, 9; 10, 16; 2Кор 6, 14; 8, 4; 9, 13; 13, 13; Гал 2, 9; Фил 1, 5; 2, 1; 3, 10; Флм 6; Јевр 13, 16; 1Јн 1, 3; 6–7. Став савремене егзегезе на тему места *киноније* у Новом Завету, налазимо, између осталих, у зборнику У. Луц (ред.), *Единство Цркви в Новом Завете*, Москва, 2014, особито у чланцима: К. Кертелъге, „Койнония и единство Цркви согласно

искључиво на тај појам, што чини добар део егзегета, већ га сматра имплицираним, првенствено у термину јединство, али и у концептима завета и партиципације (причастије), као и у многобројним сликама Цркве – чокот и лоза, храм, тело Христово, обиталиште...¹⁴⁶. Посебно му је битно да нагласи повезаност *киноније* и Светог Духа, Духа „последњих дана“ и „Духа обновљене заједнице“, по вољи Оца. Тако реалност *киноније* „припада тајни Бога живог“, чије је светотајинско обиталиште – евхаристијско причешће¹⁴⁷. Тријадолошки подмет *киноније* изразит је код апостола Павла¹⁴⁸: партиципација верних у Христовој *кинонији* са Оцем, резултат је *киноније* Духа и *киноније* у Духу Светоме¹⁴⁹. Тако су Бог и Црква кинонијски повезани: Црква по дару Духа Светога учествује у вечном односу Оца и Сина.

Истовременост до симболичне истозначности (*kathôsis*) *киноније* верних са Богом и њихове међусобне *киноније*, подвлачи јовановски корпус. Сабирање расејане деце Божје у једно (уп. Јн 11, 52) и слика винове лозе, смештају концепте *киноније* и јединства у строг еклисиолошки оквир. Дап 2, 42–47 то исто чине експлицитно: *кинонија* није само унутрашња хармонија, нити само ритуална заједница за столом. Ако нема свој последични израз у жртвовању за другог, до потпуног негирања себе¹⁵⁰, онда она није пројава *црквене киноније*. Зато се најважнији еклисиолошки закључак анализе новозаветних основа концепта *киноније*, налази у ставу, који Тијар овако формулише: „У *кинонији* је изражена најдубља и свеобухватна реалност, која

Новому Завету“, *цит*; Ф. Хан „Единство Цркви и церковное общение с точки зрения Нового Завета“, 25–55; Ю. Ролофф, „Церковь в Новом Завете“, 71–88.

¹⁴⁶ Уп. J.-M. R. Tillard, „Koinonia“, N. Lossky, J. M. Bonino, ed al (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, 568–574.

¹⁴⁷ J.-M. R. Tillard, „Koinonia“, *цит*, 570.

¹⁴⁸ Управо павловско коришћење овог појма излази из оквира његове класичне грчке примене. Уп. J. Hainz, „Koinônia...“, H. Balz, G. Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Michigan, 1991, 303–305, 303.

¹⁴⁹ Документи екуменског карактера, који немају јасну изражен однос *киноније* са унутрашњим Божјим животом, неприхватљиви су за Тијара. Уп. J.-M. R. Tillard, „The Nature of Koinonia: a Roman Catholic Response“, *Mid-Stream* 25 (1986) 364–367, 365.

¹⁵⁰ Тијар се открива као изузетан теолог хришћанске персонологије. Тако у *ТЦТХ* 111, тумачећи Јованово јеванђеље, каже да оно говори о радикалном императиву унижења, умањења, давања себе другоме.

утемељује и заснива *ekklēsia tou theou*, Цркву Божју. Цркви Божјој је дато да партиципира у животу Оца и Сина и Светога Духа и да пројави то учествовање у братској *кинонији*¹⁵¹. Божји дар комуникације његовог кинонијског бића Цркви, чини *кинонију* онтолошком категоријом и реалношћу.

Овај изразити еклисиолошки, евхаристијски и есхатолошки контекст у коме се сагледава концепт *киноније*, био је и остао саставни део вере и поуке источних и западних светих отаца Цркве, почев од постапостолских времена¹⁵². Као што је Тијар имао свој „канон у канону“, када је у питању сведочанство Писма, тако има и сопствену својеврсну листу „изабраних“ отаца и учитеља Цркве, којима најчешће прибегава ради потребе поистовећења *communio* и Евхаристије (Дидахи, Игнатије Антиохијски, Иринеј Лионски, Иларије из Поатјеа, Јован Златоусти), али и идентификације ставова „бити у *кинонији*“ и „бити у Цркви“ (Кипријан, Кирило Александријски, Августин, Јован Дамаскин, Тома Аквински). Овако учињени избор апостолских речи и отачких штива, интегрисан у поменути троструки амбијент (Црква – Евхаристија – Есхатон), снажно нас наводи на закључак да се баш у тој селекцији налази кључ за Тијарово разумевање *киноније* и, следствено, еклисиологије *киноније*. Наш аутор, наиме, није потпуно нов у анализи концепта *киноније*, у односу на многе мислиоце савременике, али постаје јединствен по богословским последицама, које је изазвао у савременој еклисиолошкој и екуменској мисли, за шта су кључне теолошке претпоставке анализе и апликације тог концепта у Писму и отачком предању.

¹⁵¹ J.-M. R. Tillard, „Koinonia“, *цум*, 572.

¹⁵² Тако, Тијар, у *Devant Dieu et pour le monde, цум*, 216–217, наводи Варнавину посланицу 19, 8, која носи призив дефиниције хришћанина као са-кинонијца (уп. Отк 1, 9 *συνκοινωνιῶς*; Фил 1, 7). На Западу се, пак, *кинонија* преводи на латински, најчешће као *communio* или *communicatio*. За почетна истраживања термина *кинонија* и *communio*, као и њихових богословских примена, битни су и доприноси: D. Sesboué, J. Guillet, „Zajedništvo“, у X. Léon-Dufour (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1988³, 1483–1487; A. Dulles, „Communion“, у N. Lossky, J. M. Bonino, ed al (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, 206–209; M. Semeraro, „Koinonia (zajedništvo)“, у *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009, 508–510.

Тијар синтетише обимну егзегезу у закључном ставу: није тешко препознати *кинонију* као темељни слој Цркве Божје на земљи, која нам омогућује да видимо основни *дар* Божји људском роду¹⁵³. „Другим речима, све библијске слике које служе за представљање Цркве или као њени модели, намењени су изражавању једне реалности – *киноније*“¹⁵⁴. Ове речи сматрамо директним уводом у представљање и анализу Тијаровог богословља *киноније* у његовој еклисиолошкој примени, која је, као што смо већ то изразили, уско повезана са концилском речју о Цркви.

3.2. Еклисиологија *киноније* (*communio*) Жан-Мари Тијара: Црква Божја је *кинонија* локалних сестринских Цркава

Тијаров ерминевтички кључ разумевања примата у Цркви уопште, а особито папског примата, јесте еклисиологија *киноније*¹⁵⁵, управо као што је тај исти модел темељни еклисиолошки концепт Другог ватиканског концила. Зато наш аутор представља своју еклисиологију *киноније* у контексту новина овог Концила, а њену судбину повезује са неизвесним процесом рецепције тог сабора.

Други ватикански концил означен је сучељавањем двеју еклисиологија. Прва од њих директно наслеђује токове које је припремио Први ватикански концил и који су свој најпотпунији израз нашли у Догматској конституцији о Христовој Цркви, *Pastor aeternus*¹⁵⁶. Атрибути те еклисиолошке струје су јерархијска зависност и потпуна упућеност на папу, врховног

¹⁵³ Овим ставом наш аутор одбацује мишљење да је *кинонија* „апстрактан и духовни појам за заједништво братског сагласја“, које се може наћи у F. Hauck, „Koinós...“, G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan, 1965, vol. III, 789–809, 809. [Оригинал на немачком, Штутгарт, 1938.] У уводу у ЦЦ, Тијар изражава зачуђеност чињеницом да постоји мноштво добрих егзегетских студија о појму *киноније*, а да радова о еклисиолошкој примени тог концепта, скоро да нема (уп. ЦЦ 9).

¹⁵⁴ J.-M. R. Tillard, „Koinonia“, *цум*, 574.

¹⁵⁵ Тијар радије бира грчки термин, да би избегао неспоразуме које може да произведе широко и неједначено употребљаван појам *communio* у црквеном речнику. Уп. J.-M. R. Tillard, „Ecclesiologie de communion et exigence œcuménique“, *Irénikon* 59 (1986) 201–230, 201.

¹⁵⁶ *Constitutio dogmatica Pastor aeternus – de ecclesia Christi*, DS 3050–3075.

првосвештеника (*Romanus Pontifex*). На плану црквеног начина живота, та струја преводи послушност (*l'obéissance*) на слепу покорност клиру, курији и папи, чиме се до екстрема појачава јуридички аспект Цркве. Друга еклисиологија, дубоко означена библијском, патристичком и литургијском обновом, нашла је свој амбијент у више предањској клими, у складу са екуменским напорима. Њен центар је *кинонија* (*communion*).

Еклисиологија *киноније* је некако „превагнула“, али су многи слојеви претходне теологије Цркве остали. Зато еклисиологија Другог концила није савршено склопљена. Незграпна артикулација двеју еклисиологија одзвања у шкрипању у *LG*¹⁵⁷, што ће неки аутори назвати чак „шизофреничарским аспектом“ овог концилског документа¹⁵⁸. У процесу рецепције, Тијар настоји да издвоји оне елементе које сматра предањским, литургијски потврђеним и екуменски употребљивим. На тај начин се изграђује његова еклисиологија *киноније*, коју ћемо сада синтетички представити.

3.2.1. Црква – знамење тројичне *киноније*

Говорећи о Другом концилу као утицајном фактору формирања Тијара, као једну од битних новина навели смо закључак да Црква Концила јесте *Ecclesia de Trinitate*. Заиста, у одлукама Концила, особито у *LG*, није тешко идентификовати три темељна концептуална тријадолошко–кинонијска аспекта еклисиологије: порекло и крај Цркве смештени у тројичној *кинонији* (*LG* 2–4); Црква по себи виђена као тајна тројичне *киноније* (*LG* 4 и већ поменуто *UR* 2); Црква препозната као знамење и сакрамент *киноније* Свете Тројице (*LG* 9). Ови и други наводи докумената Концила који тему *De Ecclesia Mysteriorum* повезују са јединством Свете Тројице и који пројаву бића Цркве траже у евхаристијској *кинонији*, представљају кључну богословску

¹⁵⁷ „Koncil je obavio veoma značajan posao, ali je u mnogim problemima ostao na pol puta“, сматра и Конгар, наводећи недокончен рад по питању многих еклисиолошких и екуменских диспута. Ј. Руо – У. Конгар, *Život za istinu, цум*, 125.

¹⁵⁸ Брајан Фланаган говори о „sometimes schizophrenic character of *Lumen Gentium*“, што су, сматра он, многобројне историјске студије доказале. В. Р. Фланаган, *Communion, Diversity and Salvation, цум*, 64.

инспирацију Тијарове еклисиологије, што претходни аналитичари његове теолошке мисли нису, сматрамо, довољно узели у обзир као претпоставку формирања зрелог израза доминиканчеве еклисиологије.

Црква Тијарове теологије, баш као и концилска, првенствено је *Ecclesia de Trinitate*, а његова еклисиологија је *тријадолошка* еклисиологија *киноније*¹⁵⁹. У опусу нашег теолога, Црква је испуњење старозаветног *Qahal YHWH* (народ Божји призван, а затим и сабран у вери, уп. ЦЦ 24–25; ЛЦ 31), па је зато она првенствено *ekklesia tou Theou*, Црква *Божја*, као што сведоче Дап 20, 28 (Уп. ЦЦ 26–27, ЛЦ 32–33). „Генитив ‘de Dieu’ је овде од суштинске важности. Њиме се сам Бог укључује у идентитет Цркве“ (ЛЦ 34). Четврто Јеванђеље разматра црквену реалност почев од тајне *киноније* Оца и Сина. Тај став добија посебно на тежини када се узму у обзир закључци новозаветних специјалиста, који Јн 17 повезују са претњама разарања јединства младе Цркве. У таквим околностима аутор финалне редакције јеванђелског текста улаже напор да докаже да је црквена *кинонија* утемељена у вечном *circumincessio* Оца и Сина¹⁶⁰. Надаље, велико Предање неподељене Цркве препознало је нашег Бога – Свету Тројицу као *кинонију* трију личности у једној природи. „Будући да је Бог у својој интимној тајни *кинонија*, прва последица Јеванђеља је да уведе човека у ту божанску *кинонију*“¹⁶¹, у тројични Божји живот („dans la vie trinitaire de Dieu“), у вечни кинонијски однос Оца и његовог Сина¹⁶², или да га уведе у живот у Цркви, као живот Цркве, као братску *кинонију* по слици Божје *киноније* (уп. ЦЦ 48). Та *кинонија* није унија моралног или спиритуалног типа, јер ни тријадолошки прототип није такве природе. Порекло црквене *киноније* налази се у исконској *кинонији* Оца и Сина и Светога Духа (уп. ТЦТХ 75), њена укорененост сеже до саме „вечне реалности тајне Божје“ (ЦЦ 48, уп. ЛЦ 429, ЛЦ 483, ЛЦ 548).

¹⁵⁹ Ово је наше именовање Тијарове еклисиологије, за које не сматрамо да је редуccionистичко, него примарно у односу на шири спектар могућности назначења и других извора *киноније* у његовој теологији.

¹⁶⁰ Уп. J.-M. R. Tillard, „Il n'est d'Eglise qu'eucharistique“, *цум*, 239.

¹⁶¹ J.-M. R. Tillard, „L'Eglise de Dieu est une communion“, *цум*, 453.

¹⁶² Уп. J.-M. R. Tillard, „What is the Church of God“, *Mid-Stream* 23 (1984) 363–380.

Тројична *кинонија*, ипак, није тек задати спољашњи модел који треба подражавати, или га имитирати. За опис сличности или симболичке упућености *киноније* апостола на *кинонију* Оца и Сина, писац Јеванђеља по Јовану упорно користи везник „као“ (уп. Јн 17,11.14.16.18.21.22.23). У грчком језику се овде прави суптилна разлика између коришћеног καθώς и избегнутог ὡς. Друга реч би управо значила спољашњу сличност на основу имитације или репродукције, али се она одбацује и користи прва (καθώς), која означава сличност на основу узрочног односа између две реалности или њиховог порекла. Зато је унутартројична *кинонија* „извор, порекло, место“ (source, l'origine, le lieu, ЦЦ 74) сваке хришћанске *киноније*¹⁶³. Црквена *кинонија* се може дефинисати као ознака (marque) тринитарне *киноније*, чији је отисак братски однос крштених верника. Црква тако није ништа друго до „*кинонија* Христових ученика, која се Духом Светим уноси у интегрални однос Оца и Сина“ (ЦЦ 74). *Кинонија* је, зато, сама супстанција Цркве Божје, јер је начин Божјег постојања¹⁶⁴, једноставно речено, божанска *кинонија* је корен сваке *киноније*¹⁶⁵.

Наш аутор, надаље, као да избегава усиолошки приступ тријадологији, инсистирајући на чињеници да „порекло, узрок и утемељење наше *киноније* јесте Отац“¹⁶⁶, од кога потиче свака иницијатива и на кога су у свом

¹⁶³ Уп. J.-M. R. Tillard, „Il n'est d'Eglise qu'eucharistique“, *цум*, 245–246.

¹⁶⁴ Уп. J.-M. R. Tillard, „Ecclesiologie de communion et exigence œcuménique“, *цум*, 218–219. Уп. и речи J. Рацингера: „Црква је у свом најдубљем бићу *communio*, кинонија са телом Господњим и у телу Господњем“, J. Ratzinger, „Primato, episcopato e *successio apostolica*“, K. Rahner – J. Ratzinger, *Episcopato e primato*, Brescia, 1966, ristampa 2007, 45–69, 52.

¹⁶⁵ Уп. J.-M. R. Tillard, „Une seule Eglise de Dieu: l'Eglise brisée“, *РОС*, 30 (1980) 3–13, 7. У прилог нашем разумевању Тијарове тријадолошке еклисиологије, могу послужити и наслови поглавља других научника, који су истраживали његово дело: „La Chiesa, mistero di comunione radicato nel *Mysterion* di Dio [Црква, тајна киноније утемељена у Божјој Тајни]“, у R. Bollati, *L'alba dell'unità*, *цум*, 91, или „Su raíz está en la vida trinitaria de Dios [Њен корен је у тројичном Божјем животу]“, у J. Fontbona у Missé, *Comunión y sinodalidad*, *цум*, 248.

¹⁶⁶ „The origin, cause and ultimate foundation of our *koinonia* is the Father“, J.-M. R. Tillard, „Koinonia-sacrament“, *One in Christ* 22 (1986) 104–114, 112. Исте речи налазимо и у ЦЦ 199: „L'origine, la cause et le fondement ultime de notre communion n'est autre que le Père, en Dieu“.

спаситељском делу упућени и Син и Дух¹⁶⁷. Али све те икономијске истине имају свој узрок у тријадолошком откривењу да је Отац „*arché*, извор и начело самог тројичног живота“ (ЛЦ 164). Томе нас учи поново Јеванђеље по Јовану, према коме јединство ученика свој извор налази једино у Богу и може потицати само од Оца (уп. ЦЦ 73)¹⁶⁸, као што свака акција потиче од Оца, јединог који сабира распарчани људски род у Исусу Христу (уп. ЦЦ 313). Зато је Црква „плирома (*plérôme*) агапијског Очевог акта“, тотална епифанија његовог љубавног очинства и, следствено томе, проширење божанског блаженства изван тринитарних сфера¹⁶⁹. У *кинонију* са Оцем, твар улази, дакле, бивајући у Сину, у Христу (ἐν Χριστῷ, ТЦТХ 15–18), што Тијар дефинише као двоструку „вертикалну *кинонију*“: прва, *кинонија* хришћана са Христом, нераздвојно је повезана са другом, *кинонијом* Сина са Оцем. Конкретно, „наша *кинонија*, једних са другима, интегрише се у једну безгранично дубљу *кинонију*, од које је неодвојива, 'наша *кинонија* је са Оцем и његовим Сином, Исусом Христом' (1Јн 1, 3)“¹⁷⁰. Поменуто уврштење црквене *киноније* у *предвечни circumincessio* Оца и Сина, врло дубока повезаност (*association*) и утеловљење наше у саму божанску *кинонију*¹⁷¹, има вишеструке последице и смело указује на реализацију Божјег плана, његове предвечне тајне. Будући да се та асоцијација еклисијалне у тројичну *кинонију* дешава Духом Светим, онда се свака црквена *кинонија*, која се назива харизматичком, треба сматрати и схватати као светодуховска или пневматолошка¹⁷². Нама је додатно посебно битно да подвучемо чињеницу

¹⁶⁷ Уп. J.-M. R. Tillard, „Spirit, Reconciliation, Church“, *The Ecumenical Review* 42 (1990) 237–249, 239.

¹⁶⁸ „For the Johannine Gospel, the unity of the disciples has its source only in God and can be derived only from the Father“, J.-M. R. Tillard, „What is the Church of God“, *цит*, 372.

¹⁶⁹ Уп. J.-M. R. Tillard, „L’Eglise dans le dessein de Dieu“, *Laval théologique et philosophique* 21 (1965) 244–255, 246, 252.

¹⁷⁰ J.-M. R. Tillard, „Ecclesiologie de communion et exigence œcuménique“, *цит*, 207.

¹⁷¹ Уп. J.-M. R. Tillard, „What is the Church of God“, *цит*, 371.

¹⁷² Овакав приступ треба строго раздвојити од опасних савремених деформисаних „духовничких“ визија ентузијастичких групација, упозорава Тијар у свом чланку „What is the Church of God“, *цит*, 373. Будући да су, као што ћемо видети, ἐν Πνεύματι и ἐν Χριστῷ

да појам *circumincessio* (περιχώρησις, међуопштење, међупрожимање, реципрочна компенетрација, савршена међусобна коегзистенција) има дубоке тријадолошке конотације¹⁷³, што је још једна потврда наше тезе да Тијар заступа симболичну (иконичну) повезаност Цркве и Свете Тројице. Он управо сматра да свако искушење униформности, монолитности, конкордизма, јесте антицрквено, управо због тога што трансформише *кинонију* у монизам¹⁷⁴ и „разара хармонију између тајне Бога, *киноније* Тројице, и тајне Цркве Божје“¹⁷⁵. Еклесијална синодалност свој последњи темељ има у тројичном *circumincessio*, што се не може занемарити (уп. *ЛЦ* 483¹⁷⁶). Исто важи и за устројство Цркве. Тијар, наиме, коментаришући 34. апостолски канон, његову финалну доксологију, коју сматра капитално важном, повезује са Светом Тројицом, као моделом и извором еклесијалне *киноније* („allusion à la Trinité modèle et source de la *koinônia* ecclésiale“, *ЛЦ* 429). Зато ни примат у Цркви није успутна реалност. Напротив, он открива печат (ознаку, траг) тројичног живота у кинонијском постојању Цркве (уп. *ЛЦ* 548: „... relève de la marque en elle de la vie trinitaire“).

Након што је потврдио божанско порекло Цркве, Тијар наставља са директном применом закључака на живот Цркве у историји, у догађају Христа. Црква је схваћена као *circumincessio* Христа, у његовом личном бићу

неодвојиви (уп. *ТЦТХ* 17), нема духовности ван *кинонијског* Тела Христовог, као конкретне црквене заједнице грешника, а не савршених појединаца.

¹⁷³ Грчку реч περιχώρησις користи Свети Јован Дамаскин у *De fide orth.* 8, 828-829 и 14, 860b, да би описао однос личности Свете Тројице. Тако су Отац, Син и Свети Дух сједињени, не сливајући се један у другога, него припадајући један другоме и „узајамно се прожимајући, без икаквог мешања и стапања, нити се раздвајајући и делећи...“, и закључује да је „Син у Оцу и Духу, а Дух у Оцу и Сину, а Отац у Сину и Духу, а да при томе не бива никакво стапање или мешање или сливање“. Налазимо је и код Бонавентуре, у *Коментару на прву књигу Сентенција*, d. 19, p. 1, q. 1, a. 4 (I, 349), где тврди да је Бог савршени *circumincessio* јединства и различитости.

¹⁷⁴ У уводу у Тијарову теолошку мисао, подвукли смо богословске новине школе Солшуар, означене као разбијање моно-парадигми у животу Цркве и у њеној речи, као и инсистирање на кинонијској визији живота. О проблемима погрешне искључиве идентификације јединства и униформности (посебно на Првом ватиканском концилу), Тијар пише у „Pluralismo teologico e mistero della Chiesa“, *Concilium* 20 (1984) 122–140.

¹⁷⁵ J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion“, *цум*, 457.

¹⁷⁶ Дословно: „Car la synodalité ecclésiale se déploie – c’est son ultime fondament – sous l’emprise de la circumincession trinitaire. Impossible de trancher au couteau“, *ЛЦ* 483.

Васкрслога, и његовог еклисијалног Тела – *circumincessio* чији је сакраментум Евхаристија (уп. *ТЦТХ* 68). Тријадолошки концепт *circumincessio* (тринитарна перихореза као агапијски однос¹⁷⁷) рефлектује се у икономији, зато што Исус живи и дела у светлости онтолошке *киноније* са Оцем¹⁷⁸. Све то се изражава класичном латинском формулом: *opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*.

У *кинонију* са Телом васкрслог Христа (и тиме у *кинонију* са Богом) уводи, дакле, Дух Свети, искључиво тако што уводи конкретну личност у *кинонију* са другим верницима, члановима истог Тела Христовог. Симултаност инкорпорације у Христа и у друге вернике, изражава се и остварује у највећој могућој мери у евхаристијској *кинонији*. Сама природа Цркве Божје, дакле, пројављује се у евхаристијској тајни. Пошто је *кинонија* са Богом и *кинонија* у Богу, у Телу Васкрслога Духом Светим, Црква Божја је *нераздвојно кинонија* у пасхалној прослави Исуса Христа и *кинонија* у његовом послању и уласку у људску драму све до краја века¹⁷⁹. Наш аутор усваја став да је Дух директно повезан са подизањем и васкрсењем Господа и да захваљујући Духу Светоме верни улазе *ἐν Χριστῷ*. Од њега долази васкрсење, он је Дух есхатологије, у њему је извор слободе деце Божје. Будући да је он Дух Божји (Дух Очев), који почива на Сину и на свим усвојеним синовима, сам Бог чини од свих једну *кинонију*, заједницу синова Божјих, сабраних у Христу, као *fili in Filio*. Спасење је у Христу, а *агенс киноније* је сам Дух Божји. Зато су *ἐν Χριστῷ* и *ἐν Πνεύματι* неодвојиви елементи Божјих спасењских уплива у историју¹⁸⁰, о чему, под синтагмом двеју Очевих руку говори Иринеј Лионски (уп. *ТЦТХ* 17–18).

¹⁷⁷ Уп. А. Staglianò, „Teologia trinitaria”, у G. Canobbio, P. Coda (edd.), *La teologia del XX secolo – un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, 2003, 89–174, 103. Такође, Е. Durand, „Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology”, у R. J. Wozniak, G. Maspero (ed.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, New York–London, 2012, 177–192.

¹⁷⁸ Уп. J.-M. R. Tillard, *Vangelo e terzo uomo*, *цум*, 27.

¹⁷⁹ J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, *цум*, 454.

¹⁸⁰ О нераздвојивости поменутих синтагми у еклисиологији и антропологији, уп. J.-M. R. Tillard, „Spirit, Reconciliation, Church”, *цум*, 238–239.

Тијар сматра да је врло важно непрекидно наглашавати пневматолошки елеменат светоотачке, посебно Августинове (уп. *ТЦТХ* 64), визије односа еклисиологије и Евхаристије. Дух, којим живи сваки крштени, заправо је Дух *читавог* тела. Он надилази индивидуалне вернике, јер је Дух Христов, јер је Дух *многих*, свих, целе заједнице. Као што васкрсењем Духом, Христос постаје не један, него *кинонија* многих у једном (телу), тако су у Цркви (том телу) један и многи, универзално и локално, неопходно симултани. А сакраментални извор и истовремено пројава кинонијске дијалектике једног и многих јесте евхаристијски синаксис¹⁸¹. Ту везу тајне једног и мноштва са литургијским сабрањем, одлично описује Тома Аквински, сматра Тијар, када каже да се Евхаристија може дефинисати као „сакрамент еклисијалног јединства који се састоји у томе да *multi sunt unum in Christo*“¹⁸².

Од Педесетнице па надаље, Дух Свети није у Глави, а да није и у Телу, па зато на Евхаристији неразлучно изједначавамо персонално и еклисијално Христово Тело. Управо је Августин сведок томе, јер одбија да раздвоји сакраментално тело које је на евхаристијској трпези (тело *in mysterio*, *мистичко* тело у изворном значењу те речи) од еклисијалног Тела Христовог (Глава и чланови). Евхаристијски хлеб јесте Тело Христово. Будући да су крштењем хришћани постали чланови Христовог Тела, они су заиста тај хлеб. *Они примају оно што јесу. Сакраментум*, управо зато што носи тело и крв Христову *in mysterio*, носи и *објективну* благодат *киноније*, тј. јединство. То није дар једног Христа изолованог од Цркве, већ Главе сједињене са Телом. А Тело Христово чине, *нераздвојно*, персонално тело васкрслог Господа и чланови (удови), хришћани сабрани Духом у живу *кинонију*, повезани онтолошком, а не моралном или психолошком везом (уп. *ТЦТХ* 58). На тај начин Црква је у *кинонији* са Божјим планом реконцилијације и

¹⁸¹ Уп. J.M.R. Tillard, „Il Vaticano II e il dopo-concilio: speranze e timori“, *цит*, 316.

¹⁸² *ST* III, 82, 2, ad. 3, у J.-M. R. Tillard, „Il n'est d'Eglise qu'eucharistique“, *цит*, 233.

рекапитулације и постаје простор помирења твари са Богом, реалност спасења и вечног живота.

Пошто је утврдио да је хришћанска *кинонија* неодвојива од *киноније* Оца и Сина и Светога Духа, Тијар закључује да се сва црквена реалност, њено биће и делање, мора тумачити у том светлу (уп. ЦЦ 73). Управо као *кинонија*, Црква Божја се идентификује са заједницом Спасења, спасења од индивидуализма. Са тријадолошким аспектом еклисиологије *киноније* најближе је, дакле, повезана њена сотириолошка димензија (као рефлектовање тројичног начина постојања *ad extra*), али у изразито персоналистичком кључу (експлицитно, у ТЦТХ 110). Драма палог човека састоји се, заправо, у растакању /расформирању, дисолуцији/ човека и људског рода, у смртној подели (*division mortelle*¹⁸³). Ако је спасење *кинонија* и *mysterium unitatis*, онда је хришћански живот апсолутно негирање ма какве самодовољности, затворености и згрчености индивидуе у себе саму. Однос са *другим* – пре свега са Богом, што се изједначава са братским јединством са Христом Исусом – суштинска је, конститутивна реалност хришћанског живота. Однос и јединство са Христом, пак, неодвојиви су од односа са другима: други имплицира друге („*L'autre implique les autres*“, ТЦТХ 16). Благодат чланства у Телу јесте благодат надилажења баласта греха у сваком вернику, тј. прекида затворености у „аутономну егзистенцију“¹⁸⁴, егоистички индивидуализам, „индивидуално преживљавање и опстанак“, живот искључиво за себе. Будући да је спасен у Христу, крштен у једном Духу и да се храни једним хлебом, хришћанин је по дефиницији *биће-са*, не индивидуа, него личност–у–заједници. Тај однос са сотириологијом, са *eschata*, одређује хришћански идентитет, јер личност не постаје хришћанска рођењем, него се мора „поново родити одозго“ (Јн 3, 7). Еклисијална база *киноније* јесте, дакле, крштење. Управо крштење, наиме, носи апсолутни, радикални и неизбрисиви

¹⁸³ J.-M. R. Tillard, „*Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique*“, *цит*, 201.

¹⁸⁴ У оваквим размишљањима Тијар следује и цитира Х. Јанараса и митрополита Јована пергамског. Уп. ТЦТХ, 110.

кинонијски печат¹⁸⁵. Новокрштени улази у *Тело*, у *фамилију* домаћих Божјих, он је живи камен *Дома* Божјег, суграђанин светих, тако да не постоји више поред других (*côte-à-côte*), него као једно са њима (*un-être-ensemble*)¹⁸⁶. Неопходан однос *са другима*, за њега није заповест или пропис, него произлази из саме природе његовог хришћанског бића. Евхаристија спасава личност извлачећи је из „фундаменталне покварености која се састоји у прекиду односа и са Богом и са људима“ и у загушљивом затварању у себе. Она укоренењује личност у *кинонију* Тела Христовог. У Цркви индивидуа бива наново створена и спасена, не тиме што јој је опроштен прекршај¹⁸⁷, него првенствено зато што у *кинонији* Христовој, благодаћу Духа заједнице, постаје личност. Захваљујући *кинонији* са Богом, човек улази у нови однос са Оцем (*new relation with the Father*) и постаје ново биће¹⁸⁸. Закључак је једноставан и, додајемо, веома близак светоотачкој и савременој православној антропологији: „У *кинонији* индивидуа постаје личност (*Dans la communion l'individu devient une personne*)“ (*ТЦТХ* 163).

Кинонија се, подвлачимо, суштински садржи у факту да *многи* бивају у загрљају *јединственог* Тела Господњег. Уврштење људског мноштва у Једног Господа Исуса Христа има конститутивни значај за Цркву Божју. Мноштво се састоји из две групе, Народа Старог Завета и незнабожачког света, што чини тоталитет људског рода. Ту свеобухватност групе у једном, Тијар описује синтагмом „*corporate personality*“¹⁸⁹, корпоративне личности, што ће бити јако важна основа његове примацијалне теологије. Ново јединство у Цркви није неки *genus tertium* у односу на Јевреје и пагане, није фузија, симбиоза

¹⁸⁵ Тај печат је толико јак, да га ништа, чак ни шизма, не може прекрити. О томе да су сви крштени хришћани, који су одговорили са „да“ на предлог љубави Свете Тројице, сједињени заувек у том истом „да“, наш аутор, заступник екуменске тезе неизгладивости крштењског карактера, пише, на пример, у J.-M. R. Tillard, „One Church of God: the Church broken in pieces“, *Mid-Stream* 20 (1981) 285–295, 289–290.

¹⁸⁶ J.-M. R. Tillard, „*Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique*“, *цум*, 202–203.

¹⁸⁷ Уп. J.-M. R. Tillard, „*L'Eglise dans le dessein de Dieu*“, *цум*, 247: „*Salut ... qu'il faut cesser de considérer uniquement comme un pardon*“.

¹⁸⁸ Уп. J.-M. R. Tillard, „*The nature of koinonia: a roman catholic response*“, *цум*, 366.

¹⁸⁹ Уп. J.-M. R. Tillard, „*Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique*“, *цум*, 203–204.

или компромис, него *кинонија*. Дистинкција је у томе што *кинонија* по сваку цену чува разлике делова целине, иако их чини Једним. Поново је парадигма у Божјем животу, једином одговору на вечни проблем твари, проблем односа Једног и многих.

Овај факт је Тијару битан, будући да упорно инсистира на томе да се у хришћанском етосу никако не говори о суми индивидуалних егзистенција, него о *кинонији* у новом начину постојања (*pouvel état*¹⁹⁰), нормираном пасхалном жртвом Господа, који дарује себе самог Оцу и многим, другима. Поново ће доминиканац искористити тројичну парадигму да би избегао претпоставку индивидуалног спасења: деца Божја су (увек заједно, као један корпус у Духу) укључена, а не апсорбована, у однос Оца и његовог Сина, где им једино може бити очуван идентитет и биће спасених (помилованих, *graciés*, *ЛЦ* 373). Оно што нам омогућава да говоримо баш о *кинонији* (1Кор 1, 9), а не о апсорбовању, јесте *слобода*, која се налази у самом срцу сотириологије. Слобода је, наиме, предуслов уласка у Тело, предуслов крштења. Слободно „да“, или крштењско амин, јесте послушност срца, авраамовско „да“ на сотириолошки призив. То „да“ је примарно у односу на интелектуално слагање са доктринарним предлозима заједнице. Разумевање садржаја киригме, иако другостепено, није ни у ком случају искључено из процеса утеловљења, јер не допушта волунтаристички приступ тајни Цркве, нити своди заједницу на инфантилну илуминистичку комуни. Раскол је, зато, последица неслагања хришћана између крштењског и догматског „да“¹⁹¹. На крају, иста слобода јесте улазак у благовештењско Маријино „да“, које је рекапитулација свих „да“ Израиља¹⁹². Спасење се, стога, не може наћи на другом месту, осим у *кинонији*, јер је и Царство Божје *кинонија*. Улазак у есхатолошку славу, улазак је у *кинонију*, у вечно учествовање у *кинонији* Оца и Сина у Светоме Духу. „Тамо кинонијско биће Цркве налази *на крају* /наше подвлачење/ своје место“ (уп. *ЦЦ* 90–92), само у том контексту се могу

¹⁹⁰ J.-M. R. Tillard, „*Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique*“, *цит*, 201.

¹⁹¹ Уп. J.-M. R. Tillard, „*One Church of God: the Church broken in pieces*“, *цит*, 293–294.

¹⁹² J.-M. R. Tillard, „*Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique*“, *цит*, 212.

разумети речи, да „тамо“ постајемо „κοινωνοὶ божанске природе (2Пт 1, 4)“¹⁹³. Тако се тројична *кинонија* у потпуности открива као претпоставка и есхатолошки циљ црквене *киноније*.

3.2.2. Еклисијална *кинонија* – *кинонија* локалних евхаристијских сабрања

Да би се схватила сва дубина еклисиологије *киноније*, мора се за полазну тачку изабрати централни догађај живота видљиве Цркве, служење Евхаристије локалне Цркве, којом председава епископ, окружен својим презвитеријумом, ђаконима и народом Божјим¹⁹⁴.

Црква настаје прихватањем спасењског дара Божјег слободом и вером, у сили Духа. Тај дар у тоталитету јесте Евхаристија (уп. *ТЦТХ* 151). Предање првих векова види Цркву као *кинонију* крштених са Оцем и међусобно, у Христовом Телу помирења, које се даје за евхаристијском трпезом, Духом Светим (уп. *ТЦТХ* 93). Тада се *кинонија* манифестује у својој пуноћи, и на вертикалном и на хоризонталном плану своје пројаве (заједница верника и *кинонија* црквених заједница међусобно)¹⁹⁵. На директан начин, еклисијална *кинонија* јесте плод вертикалне *киноније*, која врхуни у Светој Тројици.

Хоризонтална компонента тријадолошке еклисиологије, дакле, допуњује представљену вертикалну (са Богом, кроз Христа, у Духу Светоме) и немогуће их је презентовати прецизно раздвојене, јер се прожимају. Сам Тијар их комплементарно разуме и тако анализира, да понекад исте цитате користи за обе компоненте. „Имајући порекло у вечној *кинонији* Оца, Сина и Духа, ова *кинонија* /евхаристијска/ је резултат онога што Августин перципира као прелазак живота васкрслог Господа у живот свих верника, као и прелазак (Пасху) свих верника у јединствен и недељив живот васкрслог Господа“ (*ТЦТХ* 75).

¹⁹³ Уп. J.-M. R. Tillard, „Le local et l’universel dans l’Eglise de Dieu“, *POC* 37 (1987) 225–235, 227.

¹⁹⁴ Препознајемо дефиницију (опис) Цркве, веома сличну оној у J. D. Zizioulas, „Ortodossia“, *цит*, 1, према којој поменути нуклеус заслужује назив „Црква“, баш зато што је та структура неопходна за служење Евхаристије.

¹⁹⁵ Уп. J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion“, *цит*, 452.

Евхаристијска заједница, Црква Божја, остварује се, дакле, почев од локалних Цркава у којима заједница крштених богослужи Меморијал Господњи на аутентичан начин. Ово је еклисиолошки допринос Другог ватиканског концила, који не сме бити занемарен и који заслужује једногласну рецепцију Католичке Цркве. Постоје два кључна саборска одељка по овом питању, често коришћена у Тијаровој анализи теологије локалних Цркава, према којима су оне:

свака на својој територији нови Народ, од Бога призван у Духу и у пуноћи /in plenitudine multa/ (уп. 1Сол 1, 5). У њима се, проповедањем Христовог Јеванђеља, сабирају верници, Тајна Господње Вечере се прославља 'да се у Господњем Телу и Крви тесно сједине сва браћа заједнице' (*Oratio mozarabica, PL 96, 759 B*). Свака заједница која је сабрана око олтарске трпезе, под светом службом епископа (sub Episcopi sacro ministerio, Игнатије Антиохијски, *Смирњанима* 8, 1), симболизује љубав и 'јединство мистичког Тела, без кога не може бити спасења' (Тома Аквински, *Сума теологије*). У тим заједницама ... присутан је Христос, којим се сабира (consociatur) једна, света, католичанска и апостолска Црква (Августин). Јер, 'учествовање у Христовом телу и крви нема други резултат до тај да прелазимо у оно што примамо' (Лав Велики). (*LG 26*)

Дијецеза, повезана са својим пастиром и коју он сабира Јеванђељем и Евхаристијом у Духу Светоме, конституише партикуларну Цркву (Ecclesiam particularem) у којој је заиста присутна и дејствује једна, света, католичанска и апостолска Христова Црква (*vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*). (*CD 11*)

Узимајући у обзир тријадолошку парадигму и концилске претпоставке (црквени територијални принцип, евхаристијско сабрање, пројава католичанске Цркве у локалној, епископоцентризам, еклисијалне последице Причешћа), Тијар развија своју теолошку еклисиологију и креће од става да је свака локална Црква најпре *кинонија*. Поменута братска *кинонија*, пак, остварује се у три опсега, који су међусобно у дубокој осмози:

- *кинонија* у благодатним даровима,
- предањска *кинонија* са апостолском заједницом,
- *кинонија* у црквеним – евхаристијским службама, у дару надзирања, надгледања (*episkopè*).

Почетни или *први* опсег *киноније* у мноштву благодатних дарова, пројављује *различитост* призива и харизми¹⁹⁶ и *плурализам* начина живота као неопходне интегралне елементе црквеног евхаристијског живота. Тијар се позива на августиновско–томистичку традицију, која, следујући отачком наслеђу, и објављујући да је последња реалност Евхаристије (*res Eucharistiae*) – Црква, тиме подвлачи важност управо овог првог опсега *киноније* браће у вери, љубави, мисији, помирењу (васпостављању заједнице, *réconciliation*¹⁹⁷) и нади¹⁹⁸. На питање шта је љубав у којој треба кинонијски бити, о. Жан-Мари одговара тако што најпре подвлачи јаку персоналну и онтолошку ноту *киноније*, насупрот западној индивидуалистичкој, а затим екуменски отворено нуди решење, цитирајући једног англиканског теолога: „У свом онтолошком значењу, љубав је допустити, омогућити другоме да јесте /letting be/“ и тиме учествовати у прослави различитости, у слободном остварењу свих капацитета бића другога, чак и по цену да то нас кошта, боли. Управо то чини Пастир добри, полагајући живот за овце своје (Јн 10, 15), то чини Син да би род људски био оно што Отац жели да буде – *кинонија*, јединство у различитости. То није сентименталан, већ потпуно конкретан дар. Та мисао и тај менталитет Тома Аквински је претворио у званичну доктрину Запада: „Евхаристија је 'сакрамент љубави', што значи 'свеза савршенства'“, али је она почела да јењава и да се сагледава у оптици психологије и интимности, која је вечно искушење Запада (уп. *ТЦТХ* 112–

¹⁹⁶ Тематика опширно третирана у J.M.R. Tillard, *Il y a charisme et charisme, цит.*

¹⁹⁷ Помирење је за Тијара далеко од јуридикке категорије (*far from being purely juridical*), јер се остварује животворним Духом заједнице као *кинонија* Тела Христовог. Уп. J.-M. R. Tillard, „Spirit, Reconciliation, Church“, *цит.*, 239.

¹⁹⁸ Уп. J.-M. R. Tillard, „L'Eglise de Dieu est une communion“, *цит.*, 457.

113)¹⁹⁹. Традиционална формула: евхаристијска благодат је Агапи, мора бити протумачена у тој перспективи коначног љубавног даривања себе другима²⁰⁰, да бисмо опстали у оквирима *црквене киноније*, као јединства у различитости, као пројаве католичанског богатства Цркве.

Други опсег еклисијалне *киноније* верних тиче се везе између оних који *hic et nunc* служе Вечеру Господњу, са апостолском заједницом. Реч је о апостоличности локалне Цркве. Свака црквена заједница мора бити на аутентичан – предањски²⁰¹ начин повезана са апостолском заједницом. Рана Црква јесте *fundamentum* на коме се утврђује цела Црква, али њена апостоличност је бескрајно више од историјског факта. Није довољно подсетити се на почетке Цркве у апостолској проповеди и верно чувати сукцесију служби, која је укорењена у апостолском збору, а преко њега у Христу. Апостоличност означава поседовање суштинских ознака апостолске јерусалимске Цркве, тако да се *ephарах* педесетничког *kairos*-а ре-актуелизује истим Светим Духом у свакој локалној Цркви свих простора, до краја века²⁰².

На тај начин Цркви се гарантује још једно својство, њена католичност, која такође представља један од аспеката *киноније*. Дух сабира у јединство Тела Христовог, почев од апостолске општине Педесетнице, заједнице свих

¹⁹⁹ Таква визура порађа искушење, које се, сматра Тијар, у наше време поново појављује, да редукујемо улогу Цркве у свету на проповедницу морала, на агенса филантропије или на промотера идеологије великодушности (уп. *ТЦТХ* 157).

²⁰⁰ У овим Тијаровим анализама ослушкујемо ехо ранохришћанског искуства љубави браће, по којој нас је свет препознавао (уп. Јн 13, 34–35: „Нову вам заповест дајем, да љубите једни друге; као што сам ја вас волео, тако се и ви волите међусобно. По овоме ћете се познати да сте моји ученици, ако будете имали љубави међу собом“). Тако, на пример, Тертулијан говори о томе да су незнабошци, чудећи се, говорили међусобно о хришћанима: „Погледајте како они воле једни друге и како су спремни да умру један за другог“. Уп. Tertulliani, *Apologeticus*, XXXIX, 7; *PL* 1, 471. „Vide, inquit, 'ut invicem se diligent', ipsi enim invicem oderunt, 'et ut pro alterutro mori sint parati'; ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores erunt“.

²⁰¹ Тијар сматра да управо ова *кинонија* сваке локалне Цркве са апостолском заједницом у историји, чини Предање. Избегава да се оно схвати као прост пренос дара из генерације у генерацију, него пре као *кинонија* у јединственој вери Цркве и у свеобухватним различитим изразима и партикуларизмима вере, свих генерација и свих простора. Предање тако постаје живо и стално евхаристијско сећање („perpétuelle mémoire“) вере Цркве. Уп. *ЦЦ* 181–184, 228; J.-M. R. Tillard, „L'Eglise de Dieu est une communion“, *цум*, 458.

²⁰² Уп. J.-M. Tillard, „La catholicité de l'Eglise locale“, *Revista Catalana de Teología* 18 (1993) 205–215, 211–212.

места, свих времена, свих миљеа, свих историјских дешавања, свих социолошких услова и остварује Цркву Божју у свакој од њих. Католичност, дакле, означава прво *кинонију* историјских, географских, контекстуалних и културолошких различитости²⁰³, у којима се Спасење оваплоћује. Она је историјска, географска и културолошка екстензија *киноније* спасења. Њоме еклисијална *кинонија* постаје универзална у правом смислу речи: не универзалност која намеће униформност (у историји често у виду „поримљавања“ и латинизације), већ она која долази из диверзитета и укључује га у целину. Различитости су директна последица стварања, те улазе у еклисиолошка разматрања као нешто позитивно, као конститутивне димензије црквене реалности. Различитост је, најпре, конститутивни, а не „толерисани“ елемент *киноније*, па стога Црква није ни механичко збрајање, ни поништавање диверзитета, већ њихова *кинонија* (*communion de 'différences'*)²⁰⁴. Оне су богатство и сјај (*splendor gratiae*) у којима се католичност оваплоћује²⁰⁵, под условом да се ради о актуелизацији различитости израза истог есенцијалног минимума у вери и догми. То потражује Евхаристија, то су последице крштења и *киноније* јединства у мноштву и мноштва у јединству.

Пошто се католичанска Црква Божја оваплоћује у свакој локалној Цркви (уп. ЦЦ 30), сабраној на Евхаристији, онда све Цркве временски и просторно раширене по свету, које су у *кинонији*, јесу једна и иста Црква. Црква *Божја* је, тада, њихова *кинонија*, она постаје *кинонија кинонија*, Црква *Цркава*.

²⁰³ Учење о улози *различитости* у формулисању Тајне Цркве, једно је од највећих проналазака католичке еклисиологије краја XX века, која је до тада била алергична на диверзитет и прихватала једини модел – онај са обала Тибра, сматра Тијар (уп. ТЦТХ 22–23). О концепту различитости у догматском изразу вере, Тијар је писао у „L'expression de l'unité de foi“, *РОС* 28 (1978) 193–201. Аргументовано, на исту тему пише Y. Congar, *Diversités et communion*, Paris, 1982.

²⁰⁴ J.-M. R. Tillard, „L'Universal et le Local. Reflexion sur Eglise universelle et Eglises locales (2)“, *Irénikon* 61 (1988) 28–40, 28. Први део ове студије објављен је, под истим насловом, у *Irénikon* 60 (1987) 483–494.

²⁰⁵ J.-M. R. Tillard, „L'Universal et le Local. Reflexion sur Eglise universelle et Eglises locales (2)“, *цум*, 37. Уп. такође и J.-M. R. Tillard, „'Communion' and Salvation“, *цум*, 4, где инсистира на ставу да је западно хришћанство редуковало појам католичности на квантитативно и географско значење експанзије Цркве, на основу једностраних тумачења Мт 28, 19.

Универзалност или католичност једноставно се идентификује са *кинонијом*. Поново, ипак, Тијар подвлачи, да је узрок те истине, заправо, Бог који се открио као *кинонија* вечних божанских личности (уп. ЦЦ 217). Ово је за доминиканца постојан новозаветни став, који је потврђен читавим Предањем. Апостол Павле говори о Црквама одређених *места*, Откривење Јованово је ехо те теологије, јер се пише за седам конкретних Цркава, а све оне су у *кинонији* са прворођеном католичанском локалном (никако партикуларном) јерусалимском Црквом Божјом. Та локална Црква носи пуноћу и интегритет, *katholou* Божјег дара (уп. ЛЦ 34–40), јер есхатолошки *kairos* Педесетнице преображава смртни *chronos* мале јерусалимске заједнице и конституише је као католичанску Цркву Божју²⁰⁶. Синаксис светих *epi to auto* оваплоћује се као Црква једног града, која привремено обитава у њему (*paroikousa*), ишчекујући Град који треба да дође (уп. ЛЦ 42–52). Време ишчекивања, пак, јесте светотајинско икономијско време. Тако локална црквена заједница 'већ јесте' *кинонија* Царства, иако се *joш* увек не може потпуно идентификовати са Есхатоном (уп. ЦЦ 83)²⁰⁷.

Нови живот се конкретизује првенствено у локалној заједници. Једна локална заједница, пак, може се назвати локалном Црквом једино ако је у *кинонији* са другим Црквама, које су постојале од Педесетнице, које постоје и које ће бити до краја света. Зато Црква Божја није сума аутономних Цркава, и њихова коегзистенција се не своди на добросуседске односе, него је *кинонија* тих Цркава (уп. ТЦТХ 24–25). Без радикалног отварања другим Црквама, једна локална Црква не може бити Црква Божја (уп. ЛЦ 90), јер не прихвата *sollicitudo omnium ecclesiarum*²⁰⁸. У јеванђелској симфонији аутентичне *киноније* свих сестринских Цркава, сагласно њиховој мистиријској природи,

²⁰⁶ Уп. Ј.-М. Tillard, „La catholicité de l’Eglise locale“, *цит*, 206.

²⁰⁷ Уп. Ј.-М. R. Tillard, „What is the Church of God“, *цит*, 375. Нови Завет сваком својом речју сведочи ову есхатолошку напетост до антиномије. Тијар тумачи то стање врло ефектно, пишући на тему мреже и улова рибе (Мт 13, 47–50): мрежа (Царства) *већ* је забачена, у води је. Њен пребогат улов *joш* не видимо, мрежу *joш* увек извлачимо, али на основу Цркве знамо да је *већ* пуна риба, аутентичних ученика! Кулмановим речима, пуна је победника, јер је одлучујућа битка *већ* завршена победом над смрћу. Уп. ЦЦ 84.

²⁰⁸ Уп. Ј.-М. Tillard, „La catholicité de l’Eglise locale“, *цит*, 210–211.

руше се зидови природних подела свих врста. Не сме бити никаквих препрека њиховом међусобном „препознавању“²⁰⁹ као истинитих сестринских Цркава Божјих. Овај концепт постаје једна од кључних категорија Тијарове еклисиологије *киноније*, али и његове екуменске делатности: потребно је „препознати“ елементе црквености и у заједницама које нису у пуном општењу. Препознати („reconnaitre“) значи констатовати идентитет: вере и утемељења на апостолском сведочанству, светотајинског и евхаристијског живота, мисије, фундаменталног концепта живота у Христу и служби (уп. ЦЦ 284–291; ЛЦ 244–250, ЛЦ 90–92). Од тренутка када, упркос (или чак захваљујући) различитостима, свака локална Црква „препозна“ у синаксису друге локалне Цркве исте и идентичне црте Тела Христовог у њиховом интегритету (католичности) и аутентичности (апостоличности), оне знају да су сестринске Цркве, да су једно Тело, „раширено по целом свету“, у *кинонији* једног Духа, једне вере, једног крштења, једне Евхаристије, која је та, која у крајњем исходу, сједињује међусобно локалне Цркве (уп. ТЦТХ 97). Католичанска Црква (непрецизно названа универзалном), дакле, потиче из *киноније* локалних Цркава у којима, баш зато што се у њима служи *истинска* Евхаристија, *vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia* (CD 11). Локалне Цркве су сједињене несливено, али и неразлучно. *Кинонија* не дозвољава „препознавање (reconnaisance)“ као етичку, прагматичну или јуридичку категорију наметнутог сједињења, јер би такав приступ укинуо темељну црту еклисиологије – различитост локалних карактеристика и фактора који се утеловљују у Цркву. Иста та *кинонија* усмерава комуникацију – општење партикуларних својстава локалних

²⁰⁹ Показујући своју препознатљиву духовитост, која је имала и екуменску примену, као пример аутентичног кинонијског еклисијалног *препознавања* сестринских Цркава, Тијар узима Цркве Венеције и Цркве града Уагадугу (Ouagadougou, престоница западноафричке државе Буркине Фасо, ЛЦ 91), уместо „свакодневног“ примера – Црква Милана и Токија, који даје у J.-M. R. Tillard, „Le local et l’universel dans l’Eglise de Dieu“, *цит.*, 230. или у ЦЦ 329. Дубоку богословску анализу концепта „препознати се у другоме“, налазимо у J.-M. R. Tillard, „Reception-Communion“, *цит.* Тијар у ЛЦ 244–246 доказује да је његов концепт препознавања еклисиолошки богатији од Шмемановог термина „сведочења“ (témoignage) међусобног јединства локалних Цркава, који је овај представио у A. Schmemmann, „La notion de primauté dans l’ecclésiologie orthodoxe“, у N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A Schmemmann, *La Primauté de Pierre dans l’Eglise orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, 117–150, 133–134.

заједница – ка јединственом дару постојања Тела Цркве као Тела „халкидонског“ Христа²¹⁰, оног Христа кога је Тијар непрекидно покушавао да доживи и богословски изрази као догађај (*кинонију*), а никада као индивидуу²¹¹.

Локалне Цркве, дакле, постоје у *кинонији* у вери, љубави, објективним добрима благодати, у различитости харизми, мисији, помирењу, у нади и служењу. Покретач и извор *киноније*, као и читаве црквене реалности, јесте Дух васкрслог Господа²¹². Кроз њега „универзална“ Црква јесте католичанска. „Не говоримо о универзалној Цркви, него о *католичанској*, враћајући том придеву његово предањско значење оног *katholou*, интегралног тоталитета, пуноће и аутентичности“²¹³, као и његову есхатолошку димензију, „коју универзалност нема, а која је суштински важна“²¹⁴. Под тиме Тијар подразумева интегрисање различитости или мноштвености локалних Цркава *in unum conspirans*, чинећи од ње један од својих суштинских теолошких елемената. Католичност Цркве представља испуњење, и на географском и на историјском плану, молитве из Јн 17, коју су преузеле евхаристијске епиклезе, још један важан предањски извор Тијаровог богословствовања. Истовремено, католичност Цркве превазилази историјске планове, будући да се цитирани одељак Јн 17 тиче онтолошког и тријадолошког приступа тајни јединства: молитва „да сви једно буду“, *ut unum sint* Јеванђеља по Јовану, уопште се не тиче еклисијалног *bene esse*, него изражава Христову жељу која је стриктно повезана са самом природом његовог народа, Цркве (уп. ЦЦ 283).

²¹⁰ Види табелу 1 у Прилозима (одељак 9). То је, заправо, табеларни приказ најважнијих Тијарових еклисиолошких закључака из ТЦТХ 155–165, које желимо да ишчитамо и представимо у „халкидонској“ кинонијској визији Личности Господа Исуса Христа.

²¹¹ Црквени однос Тела са Главом никада није релација верника са јединком Исусом, закључаним у своју индивидуалност, изолованим у својој трансценденцији. Тијару је, када је у питању однос христологије и еклисиологије, осим Августиновог, битан и закључак Кирила Александријског, да је наше јединство у Христу последица тога што је Христос, у самом свом бићу, *тајна јединства* Бога и човека у једној личности (уп. ТЦТХ 92).

²¹² Уп. J.-M. R. Tillard, „Le local et l’universel dans l’Eglise de Dieu“, *цум*, 225.

²¹³ J.-M. Tillard, „La catholicité de l’Eglise locale“, *цум*, 205.

²¹⁴ J.-M. Tillard, „La catholicité de l’Eglise locale“, *цум*, 206.

Та Христова жеља, овако онтолошки схваћена и представљена, биће услишена само онда када је *кинонија* локалних Цркава *видљива*, када постане евидентна и опипљива реалност, којом благодаримо Богу²¹⁵. Видљивост *киноније* локалних Цркава, која припада самом бићу Цркве²¹⁶, се остварује на више начина, првенствено Евхаристијом, али и јединственим животом „тела Цркве“, мирним писмима (*lettres de communion*), *кинонијом у praxis-у*, епископском *кинонијом*²¹⁷. „Евхаристија је по својој природи *sacramentum ecclesiae*, Цркве у акту *киноније*. То је одговор Бога Оца на молитву епиклезе“ (ТЦТХ 95), *видљива* пројава *киноније* и очување различитости, закључује Тијар.

Црква, дакле, није универзална, ако није католичанска, и то баш као Црква одређеног места. Говорити о универзалној Цркви, а од њене католичности чинити апстракцију, значи не говорити више о Цркви Божјој. „Црква је католичанска, зато што је *Божја*“ (ЛЦ 141), зато што је тројична. Без „личних“ печата локалне Цркве²¹⁸, повезаних са одређеним предањским наслеђем и историјским током, *кинонија* бледи, вене и гаси се (уп. ТЦТХ 23).

3.2.3. Црквене службе – очување јединства и *киноније*

Трећи опсег еклисијалне *киноније* верника је својеврсни гарант прва два регистра, осигурање и гаранција њихове *видљиве* манифестације општења и јединства. Између многобројних харизми, Дух издваја и поставља одређене харизме богослужења, *episcopè* (не само епископат), рукоположене служитеље. Богослужбени дар је есенцијално у служби *киноније*, у служби свештенства целе заједнице, па је тек онда инструмент јерархијског

²¹⁵ J.-M. R. Tillard, „What is the Church of God“, *цит*, посебно 374–376: „The Church: visible manifestation of the koinonia“.

²¹⁶ „Visibility belongs to the esse of the Church“, J.-M. R. Tillard, „One Church of God: the Church broken in pieces“, *цит*, 286.

²¹⁷ Опширнију анализу теолошке потребе да *кинонија* буде *видљива*, у: J.-M. R. Tillard, „Le local et l’universel dans l’Eglise de Dieu“, *цит*, 230–234.

²¹⁸ Усуђујемо се да у односу на Цркву користимо персоналистичку терминологију, зато што је и сам Тијар „волео Цркву скоро страствено, као што се воли људско биће“. Уп. Ruddy, *The local church*, *цит*, 5.

структурирања и послушања. Његов корективни фактор управо је светотајински (крштењем и Евхаристијом) утемељен *jus* свих осталих чланова заједнице. Будући да се овај сегмент еклисиологије директно тиче нашег истраживања, представимо га, верно преносећи Тијарове најзрелије ставове, из последњих двадесетак година његовог стваралаштва²¹⁹.

Питање односа лаика и јерархије, вековима болно питање католичке теологије, Други ватикански концил је отворио и покушао да реши воспостављањем суштинских предањских закључака. Концепт јерархије и јерархијског устројства Цркве није одбачен, него је интегрисан у светотајинску визију Цркве, у њене благодатне и кинонијске оквире. У концилској визији, посебно у *LG 14*, „Црква Божја се открива као снагом Духа устројена (*modelée*) према слици (*à l'image*) заједнице (*societas*) Оца, Сина и Духа“ (*ЛЦ 310*). Јерархијски поредак Цркве, дакле, опет је тријадолошки конципиран, што Тијар додатно појачава, говорећи да тринитарни корен Цркве не може бити одвојен од њене реалности хијерархијске институције (*ЛЦ 310*: „*La racine trinitaire de l’Eglise ne pouvait plus alors être séparée de sa réalité d’institution hiérarchique*“). Службе су утврђене у односу на *кинонију*. Укорененост у тринитарној *кинонији* даје јерархијском устројству Цркве њен *raison d’être*. Управо је оваква еклисиологија *киноније*, која своје почело налази у тријадологији, и на овом месту та, која имплицира службу *киноније* и *кинонију* служби (уп. *ЦЦ 218*), као потребу самог бића Цркве.

Опис примене поменутог почела у конкретном историјском начину постојања Цркве, наш аутор излаже у *ТЦТХ*. Све у Цркви зависи од *киноније*, посебно јерархијска структура, која је неопходна за живот Цркве, али војинствујуће, путујуће Цркве. Јерархија, ипак, није примарна, није, како би рекао Тома Аквински, *res eucharistiae*, јер је *res eucharistiae* есхатолошки. Зато институција нема власт над *кинонијом*. Иконизација Оца или Христа, коју врши епископ на сабрању и у животу локалне Цркве, неће бити потребна на небеској Литургији, јер тада ни Отац ни Христос неће више имати потребе да

²¹⁹ Посебно из дела: J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, *цит*, *ТЦТХ*, *ЦЦ* и *ЛЦ*.

буду представљени. Црквена јерархија – и у томе је њена важност и неопходност – јесте део структуре путујуће Цркве као сакраментум самог извора *киноније*. Али само *кинонија* јесте разлог постојања Цркве, у векове векова. Јерархија припада *sacramentum*-у, а *кинонија* коју ствара Евхаристија јесте већ сада *res eschatologica* (уп. ТЦТХ 94).

Такво устројство, даље, битно је повезано са *sensus fidelium* (уп. ЦЦ 150–154, ослањајући се на LG 12). Источно и западно предање на овом месту објављују заједнички став, на различите начине. Исток подсећа на то да живот локалне Цркве своју пуноћу налази у синергији свих харизми и свих дарова, а Запад је, тврди Тијар, то исто описао синтагмом *sacerdotium commune*, који врше сви усвојени синови у Сину (уп. ЛЦ 306–309, 373). Истински служитељ Спасења, није изоловани свештенослужитељ (клирик), него локална Црква (уп. ЦЦ 292, 317), Народ Божји који је *hieráteuma*, свештенослужбено тело Бога живог (1Пт 2, 9–10). То се види у читавом светотајинском животу локалне Цркве, изразито у чину Крштења, јер је пластично евидентно да је локална заједница та која прима новокрштеног у своје тело. У крајњој инстанци, хиротонисани свештенослужитељи (касније названи клиром, због посматрања у призми левитске институције) су другостепени у односу на крштењско свештенство свих чланова заједнице, јер постоје ради њих (уп. ЛЦ 309). Заједничко свештенство у свом крштењском достојанству поприма, тако, корпоративни аспект, у смислу Петрове посланице. Зато, чланови свештенства не би имали никакву могућност да делују, ако би се одвојили од саме заједнице (уп. ТЦТХ 120–121)²²⁰. Немогуће је, зато, замислити локалну Цркву у пирамидалној схеми, него је треба сагледавати према моделу општења и консултовања у саборној активности, што је предањска форма, кад год се врши на аутентичан начин.

У тој синергији, специфична служба клирика (епископа, презвитеријума и ђаконâ), прецизно говорећи, састоји се у гарантовању, подржавању и

²²⁰ Ово је битан закључак за једног католика, чије предање инсистира на неизгладивој благодати свештенства.

промовисању аутентичности *киноније* свих дарова и служби²²¹. Службу очувања структуре јединства²²², кохезије унутар сваке локалне заједнице, кохезије свих њих међусобно, службу распознавања и хармоничног деловања дарова, очувања верности апостолском предању, као служитељ Духа, врши превасходно епископ, који се налази у срцу локалне Цркве. Будући да Евхаристија гради Цркву, он као првојерарх председава евхаристијским сабрањем на коме читава заједница узноси принос Господу. Као први литург заједнице, он не служи само за ту заједницу (*pour elle*), нити само са њом и у њој (*avec elle et en elle*) већ њом самом (*par elle*). Он најпре литургијским деловањем, што је његова примарна *diakonia* (уп. ЛЦ 218), учвршћује јединство (у свим различитостима) и *кинонију* Христовог Тела. Симфонија харизми (уп. ЦЦ 220) се отеловљује у епископу, управо захваљујући кинонијској природи служби, чиме се избегава конфронтација типа „демократске“ већине и мањине²²³, него се промовишу евхаристијско јединство вере и *кинонија* Светога Духа.

Епископ је, дакле, у најприснијој *кинонији* мистириолошке и мартириолошке, а не јуридикке природе са својом заједницом. Он је, такође, и онај који у оквирима *киноније* Цркава представља спону²²⁴ своје заједнице са другим Црквама. Али, са овом подједнако битна је и *кинонија* епископа и његове Цркве са апостолском заједницом и другим, најпре суседним епископима и њиховим Црквама (уп. ЛЦ 252). Предање инсистира на присуству и учешћу суседних епископа, сведокâ вере својих Цркава, на хиротонији новог епископа. Након хиротоније, локални епископ у својој Цркви постаје гарант апостолства, што се потврђује његовим првим

²²¹ Уп. J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, *цум*, 459–460.

²²² Уп. J.-M. R. Tillard, „What is the Church of God”, *цум*, 377.

²²³ Уп. J.-M. R. Tillard, „Autorité et mémoire dans l’Eglise”, *Irenikon* 61 (1988) 332–346, 339.

²²⁴ Још један теолошки израз, тријадолошког карактера и примене у догматском богословљу, који се директно уклапа у еклисиолошку терминологију. Спона (веза, *σχέσις*) је, према учењу Григорија Богослова, релациони термин, којим се идентификују имена, тј. саме личности Свете Тројице и којим се представља унутартројични живот као личносна *кинонија*. „Отац није ни име природе, ни дејства, него име односа”, *Gregorius Nazianzenus, Orationes* 29, 16, PG 36, 95.

епископским делом: преузимањем служења Литургије, сједињењем са својом Црквом (уп. ЦЦ 222–223). На тај начин се његова служба утеловљује у саборност Цркве Божје. Апостолско предање представља прејемство које настаје у *кинонији* са другим Црквама, сведоцима апостолске вере, тако да „служитељи наслеђују један другога, али у 'апостолском континуитету' локалних Цркава“ (ЦЦ 241). Темел саборности, на тај начин, постају локална Црква и њен предстојатељ. У том контексту, катедра (*sedes, cathedra*) има кључну улогу, јер се директно тиче процеса уврштења епископа у само срце апостолства Цркве (уп. ЛЦ 222–228). Локална Црква је та која даје епископу катедру, на коју он долази, јер мора бити назначен за конкретну *sedes* и са ње, од момента хиротоније, надзире начин постојања конкретне локалне Цркве и њен специфични доживљај католичанске вере. Опет је реч о *кинонији* у апостолској вери, о предању Цркве, које епископ прима као залог *киноније*, од момента када добије *sedes*, па до смрти (јер је другачије не напушта), када је *sede vacante*. Повезаност катедре и предања има своју историјску, али и есхатолошку димензију, пројављену кроз дивне новозаветне слике, јер је епископска катедра (олтарско горње место) предокус Трона суда (Лк 22, 30) и Трона славе, са кога ће вечном Литургијом председавати Христос (Отк 4, 1–11, 5, 1–14, итд, уп. ЛЦ 224–225). Тако катедра спаја локалну Цркву са апостолима Јерусалима Педесетнице и горњег Јерусалима.

Истинитост других црквених служби (презвитерске и ђаконске²²⁵), јер епископ не служи, не одлучује, нити постоји изоловано од осталих (иако пракса често негира тај постулат, уп. ЛЦ 203–206), Тијар ипак условљава *кинонијом* са епископом. Због тога је у локалној Цркви *истинита* само она Евхаристија коју служи епископ или свештеник који је са њим у *кинонији*. Помињање имена епископа у анафори од суштинског је значаја, више него

²²⁵ Тијар расправља о „презвитеријуму“ као колективном саветодавном телу (уп. ЛЦ 196–206), док је ђакон носилац Христове дијаконије, аутентични и примарни асистент епископу, његове очи, уши и руке, једне душе, срца и воље са епископом, јер од њихове једнодушности зависи црквени мир (*Дидаскалија*). Ђакон је дужан да верно представи епископу реално стање ствари у њиховој локалној Цркви. Уп. ЛЦ 207–212.

помињање римског епископа („plus que la mention de l'évêque de Rome“)²²⁶. Зато Тијару изгледа евидентним да се тиме пројављује по себи саборска пракса (*la pratique synodale*) и на локалном нивоу.

Повезаност Цркве са апостолском заједницом има за последицу „символичко“, викаријално²²⁷ сједињење епископског колегијума са апостолским збором. И сами епископи образују колегијум који је силом Духа укорењен у апостолски лик, у тај јединствени, „једном за свагда“ устројени збор сведока вере, тако да осигуравају апостолски континуитет и верни пренос (предају, *paradosis*) апостолског залога (уп. ЦЦ 253–256). То значи не само да епископи треба да буду међусобно сједињени вером, љубављу, мисијом, опраштањем, већ и да треба да партиципирају (*communient*) у истој одговорности и истој служби у Цркви. Будући да се у његовој локалној Цркви пројављује католичанска Црква, ниједан епископ не може одвојити бригу за своју Цркву од старања за све локалне Цркве (*sollicitudo omnium Ecclesiarum*) и за универзалну Цркву. Носилац харизме Духа ради *episcopè* једне, тј. своје локалне Цркве, истовремено је светотајински предвиђен за *episcopè* целе Цркве, да га врши у *кинонији* са свим епископима који су *hic et nunc* одговорни за Цркве, али и у *кинонији* са живим Предањем, које је наследио од претходних епископа. Поново се пројављује радикална осмоза бриге за просторну категорију (локални и универзални план), као и за временску координату (меморијал и предокус) Цркве. Једна од кључних улога епископа је да буде пресек ових оса, носилац свих различитости и да отвори своју локалну Цркву католичности неподељене Цркве (уп. *LG* 23). *Episcopè* универзалне Цркве поверено је Духом Светим не суми локалних епископа, него њиховом колегијуму у *кинонији*. Ова нијанса има одлучујућу важност за Тијара, тако да често подвлачи став да се та *кинонија* традиционално изражава у саборској пракси Цркве²²⁸. Чињеница да сабор чине епископи,

²²⁶ Уп. J.-M. R. Tillard, „L'Eglise de Dieu est une communion“, *цит*, 460–461.

²²⁷ Уп. J.-M. R. Tillard, „Ecclesiologie de communion et exigence œcuménique“, *цит*, 228.

²²⁸ Уп. J.-M. R. Tillard, „L'Eglise de Dieu est une communion“, *цит*, 460–463. Ова подужа верна анализа цитираног програмског Тијаровог текста, препуштање речи нашем аутору, иако

суштински је повезана је са *кинонијом* њихових локалних Цркава, што је Тијару битно нагласити, макар колико и традиционалну западну везу епископског са апостолским збором. Епископски колегијум је, стога, сакрамент саборности (синодалности) *локалних Цркава*.

Улога римске локалне Цркве мора се, такође, сагледати и разумети у описаној перспективи²²⁹. Као и све остале Цркве, и она је утемељена у *ep̄haraх* јерусалимске заједнице педесетничког дана и дара. Њој, ипак, један специјални догађај икономије Божје, мартирејум првоврховних апостола Петра и Павла у вечном Граду, додељује посебан статус у групи апостолских Цркава – оно што Иринеј Лионски назива *potentior principalitas*. Тако се историјска важност престонице Империје суштински повезује са Божјим планом (le plan de Dieu). Предање јединствене Цркве Божје препознало је тај статус Цркве Рима као службу надзирања, очувања јединства и утврђивања у вери (уп. Лк 22, 31–32)²³⁰. Та еклисијална заједница, опскрбљена апостолском ἐξουσία, брине да сви есенцијални моменти вере и устројства јерусалимске апостолске општине (зато се и зове апостолском столицом по преимућству) целокупно и доследно буду присутни у свим локалним црквеним структурама. Римска Црква је чувар (gardien) онога што по сваку цену мора остати заједничко, непроменљиво и стабилно од Педесетнице до Парусије, тако да *кинонија* не буде дислоцирана и да различитост догматских исказа и израза етоса не постану узроци деоба.

Чувајући евхаристијско јединство у различитостима локалних израза, римска катедра постаје служитељ(ка) католичности, апостоличности и јединства у вери Цркве Божје. То јој не би било могуће, уколико би се макар

предвиђено уводним напоменама, има потребе, чини нам се за додатним оправдањем. До тога ће доћи на најјаснији начин у одељку нашег рада који ћемо посветити анализи еклисиологије *МинхенДок* (6.1). Сличност, која негде иде до потпуне идентификације често коришћеног текста („L’Eglise de Dieu est une communion”) и првог усвојеног документа православно – католичке Комисије, представља један од најбитнијих методолошких стубова нашег истраживања.

²²⁹ Језгровит приказ места и улоге римске Цркве у *кинонији* локалних Цркава, налазимо у J.-M. Tillard, „La catholicité de l’Eglise locale“, *цит*, 213–214.

²³⁰ Уп. J.-M. Tillard, „La présence de Pierre dans la ministère de l’évêque de Rome“, *Nicolaus* 19 (1992) 55–77, 61.

на трен уздигла изнад *киноније* Цркава, јер би се тиме наша изван *киноније*, чиме би довела у питање свој еклисијални статус локалне Цркве, те не би могло бити ни говора о њој као првој Цркви васељене у служењу *кинонији* и мартријуму. Једноставно, примат римске Цркве није (био) повезан са јуридиком влашћу, него се темељио на служењу јединству католичанске Цркве.

Приводећи крају нашу анализу кључних аспеката Тијарове еклисиологије, које смо издвојили и презентовали ради бољег разумевања његове теологије примата, можемо сада понудити синтетички опис Цркве, у складу са његовим интенцијама. Црква је *кинонија* садржана (*enserrée*) у вечној *кинонији* трију божанских личности (уп. ЦЦ 217), пренета у људске услове *кинонијом* Сина (једног Христа) у Духу (у многима), структурирана као Црква Цркава, где је свака од њих видљива *кинонија* кинонијâ (уп. ЦЦ 101). У историји је она слаба, свагда на удару сила зла (растакања, раскола) и представља крхки простор малог стада. Зато њену *кинонију* треба по сваку цену пажљиво чувати, надзирати, подржавати, јер драма шизми показује да је кинонијско јединство Цркве на сталној провери. Очување *киноније* као есхатолошког (сотириолошког) дара поверено је локалној Цркви као богослужбеној заједници (уп. ЦЦ 292) и, у њеним оквирима и никада ван њих, рукоположеним свештенослужитељима (клирицима), са-служитељима заједници верних.

Будући да је *све* у Цркви *кинонија*, онда је и служба ауторитета, надзора, очувања, подршке, управљања (*episkopè*) кинонијског карактера. Носиоцима те службе, такође је потребан служитељ очувања њиховог јединства и *киноније* у апостолској вери, апостолском предању, у меморијалу пасхалне киригме, у чувању есхатолошког залога (уп. ЦЦ 221–228), и то на свим нивоима устројства и у свим сегментима интеракција служби (*l'interaction des ministères*, ЦЦ 221). Предање неподељене Цркве је примарног служитеља очувања васељенског (универзалног) јединства Цркве препознало у епископу локалне римске Цркве. Ипак, тек правилно разумевање места римске *sedes* у *communio ecclesiarum*, доводи до откривања улоге њеног

sedens-а у епископском колегијуму. Томе је посвећен наставак нашег истраживања.

4. Теологија примата у Тијаровом опусу: римски епископ – служитељ јединства Цркве

4.1. Уводне методолошке напомене

Анализу Тијарове теологије примата и места и улоге римског епископа у Цркви, извршићемо на основу неких методолошких претпоставки, које смо идентификовали у његовим истраживањима, а посебно у монографији *EP*, која је у потпуности посвећена овој проблематици.

Првом методолошком нотом подвлачимо јасну и недвосмислену изјаву нашег аутора, да у својој анализи примата епископа Рима наступа из перспективе католичког теолога („nous situant dans la tradition catholique (romaine)“, *EP* 90)²³¹. Према Тијаровом мишљењу, папство „припада Божјем плану о Цркви и о томе нема дискусије“, што додатно појачава тврдњом да се његова еклисијална заједница „никада не може одрећи те службе“, јер она припада „структури Цркве Божје“²³².

Друго, управо да би избегао једностран конфесионалистички приступ богословљу Цркве, сва истраживања ове тиме Тијар смешта у екуменски оквир: њихов крајњи циљ је да помогну и подстакну ново промишљање (*repenser*) проблема ауторитета у Цркви, у перспективи окупљања свих хришћана око Трпезе Господње (уп. *EP* 13). Велико екуменско отварање других црквених заједница (екуменски *kairos*)²³³, схваћено као дејство Духа Светога, налаже Риму да озбиљно узме у обзир њихове аспирације и њихове *desiderata*, потребе и сугестије. Промењени и ублажени ставови православца и неких протестаната, према којима је служба првенства римског епископа

²³¹ Иако ће те речи поновити на више места (уп. ЦЦ 10, ЦЦ 399), скоро две деценије упорно му је приписивана оптужба римокатолика да је, почев од објављивања *EP*, постао подривач и „гробар папства“ (уп. *Credo nonostante...*, *цум*, 17).

²³² *Credo nonostante...*, *цум*, 59. Упркос оваквој изјави, трпео је и оптужбе за „семигаликански епископализам“, које наводи у истом делу, на 49. страни.

²³³ Уп. Ј.-М. R. Tillard, „Il *kairos* ecumenico e il primato“, *Studi ecumenici* 17 (1999) 219–232.

„нормална, пожељна, корисна, прихватљива..., потребна у одређеном обиму“ (EP 16), наводе на ургентну потребу да Рим на њих одговори. Прихватање постојања елемената еклесијалности и у црквеним заједницама које нису у јединству са Римокатоличком Црквом и епохално важан израз да Црква Божја *subsistit in* Католичкој Цркви (LG 8), али се не редукује на њу²³⁴, додатно обавезује највећу хришћанску еклесијалну структуру да се посвети питању јединства свих хришћана. Иста формула *subsistit in*, према којој *сва* средства спасења постоје само у Католичкој Цркви, подразумева да је само у њој очувана и служба јединства поверена римском епископу (уп. ЦЦ 323), што су предуслови искреног екуменског дијалога на богословској (а не политикантској или полемичкој) основи.

Треће, Тијар изричито и доследно смешта проблем папства у еклесиолошки контекст: „Богословски проблем папства остаје данас једно од најсложенијих поглавља еклесиологије“ (EP 15). Иако су конци тог клупка веома замршени, актуелна еклесиолошка (унутаркатоличка) и екуменска ситуација захтевају да се теолози ургентно, озбиљно, али и луцидно, суоче са тим проблемом и то у његовој најболнијој тачки, догматским дефиницијама примата и незаблудивости у конституцији *PAe*.

Пут ка том закључку, што представљамо као четврту методолошку претпоставку нашег истраживања, Тијар налази у изјави *МуЕсс*, важном документу Свете конгрегације за доктрину вере о одређеним грешкама које се тичу католичке догме о Цркви. Та изјава омогућује ново ишчитавања декрета, правила, па чак и одлука великих концила. У *МуЕсс* се каже да теолози морају да скупе снагу да тачно утврде конкретну намеру саборских отаца приликом доношења одређене догме и да, без обзира на различитост постојећих израза и формула, увек у њима пронађу изворни, оригинални смисао, који мора бити очуван и, према потреби времена, боље појашњен пуноћи Цркве. У овој могућности бољег ишчитавања догми, без рушења

²³⁴ Уп. J.-M. R. Tillard, „Le ministère d’unité“, *цит*, 204. Такође, уп. EP 28, где Тијар говори о Цркви Божјој која може постојати ван граница Римокатоличке Цркве („hors de ses frontières“).

изворне намере, Тијар налази велику екуменску прилику широког истраживања, односно, сматра да захваљујући таквом документу, постоји могућност да се и „најтеже“ догме, као оне које су дате у *РАе*, не схвате као завршене и затворене, већ да се могу изнова тумачити и разјашњавати (уп. *ЕР* 86–87). Тијар позива на мукотрпан процес развоја својеврсне екуменске ерминевтике, почев од примене начела еволуције догмата, које је донела његова Црква, тј. КДВ у *МуЕсс*²³⁵. Тиме овај документ представља значајан ерминевтички оквир у коме се креће Тијарова теологија примата и због тога заслужује додатна појашњења.

Наш аутор је у једној својој студији из 1967. године, објављеној шест година пре настанка *МуЕсс*, најавио живу потребу Цркве да прихвати реалност еволуције догмата. Тада је он, разматрајући перспективе светотајинског богословља, тврдио да је могућ, а некада и пожељан, развој свега онога што се тиче форме и материје сакраменталног обреда, јер се светотајински живот остварује у оквирима *динамике* живог Предања. „Ради се о аналогiji (не и истозначности) са средишњим истинама вере, које се /додатно/ разјашњавају вековима. И светотајински живот је подложен црквеној законитости прогресивног подстицаја на кретање унапред и прогресивног сазревања“²³⁶. У овим ставовима којима се наш аутор супротставља ригорозно затвореној Цркви и њеној теологији, „заувек ограниченој фиксираним формама“, наслућујемо једног Тијара – претечу документа званичног црквеног учитељства, који баш у његовим рукама²³⁷ постаје моћно оружје у борби за нова ишчитавања и разумевања, за

²³⁵ Изјава је потакнута, између осталог, списима Ханса Кинга, што ће се потврдити новим документом од 15. фебруара 1975, где се професор Кинг директно прозива због сумњивих еклисиолошких ставова, изнетих у студијама *Црква и Непогрешивост? Једно питање*. Иако у *ЕР* 62, Тијар позива на већу употребу концепта *indéfectibilité* Цркве, који је редукован на искључиво *infallibilité*, што неодољиво подсећа на ставове немачког теолога, документ *МуЕсс* доминиканац не користи ради 'апологије' Кингових ставова, већ због јаке ерминевтичке подлоге – новог разумевања догме о примату донете на Првом и рецепције те доктрине на Другом ватиканском концилу.

²³⁶ J.-M. R. Tillard, „Le nuove prospettive della teologia sacramentaria“, *цум*, 50.

²³⁷ „Ту званичну, вредну и врло ретку изјаву Магистеријума као да многи прескачу, плаше се да је цитирају, посебно њен најважнији део“, тврди L. Sartori, „Un protagonista di teologia ecumenica: J.-M. R. Tillard“, *Credere Oggi* 18 (1/1998) n. 103, 119–127, 121.

рецепцију и ре-рецепцију многих одлука „званичне“ Цркве, често идентификоване са куријалним већима и телима.

Изјава *МуЕсс* у кључним ставовима за наше истраживање (§5) прецизира, наиме, да пренос факата божанског Откривења наилази на потешкоће различите врсте, од којих се посебно издвајају недостатни капацитети људског интелекта (уп. *DF* 4) и услови конкретних историјских околности у којима се Откривење изражава. Због тих историјских претпоставки треба узети у обзир изражајне специфичности језика и ехо променљивих концепција одређене епохе. Надаље, могуће је да нека догматска истина „у прво време буде изражена на некомплетан начин (*modo incompleto*), никако не на погрешан, а да затим промишљена (*considerata*) у ширем контексту вере и људских сазнања, задобија потпунији и савршенији израз (*plenius et perfectius significetur*)“. Зато „теолози треба да настоје да прецизно одреде праву намеру поучавања, садржану у различитим формулацијама (...) Из истог разлога може се десити да старе догматске формуле остају живе и плодноне у уобичајеној употреби у Цркви, али са сврсисходним експозитивним и експликативним додацима, који чувају и разјашњавају њихов урођени смисао“.

Овај документ, дакле, усмерава дискусију о историјности догматских формула у правцу категорије усавршивости догмата, процеса узвођења догми ка њиховом појашњењу, комплетирању, савршенству, завршености, перфекцији (*perfectibilité*). Неки богослови су сматрали да Тијар у овом документу види могућност да поједине догматске формулације схвати застарелим и „чак превазиђеним (*inattuali, superabili*)“²³⁸. Нама се чини да Тијар радије покушава да одређене догматске формулације разуме као некомплетан одговор, а не погрешан, који увек изнова тражи додатно продубљивање изворног смисла догмата, према потребама конкретне

²³⁸ L. Sartori, „Un protagonista di teologia ecumenica: J.-M. R. Tillard“, *цум*, 121.

епохе²³⁹. Зато се од теолога може тражити стрпљење, ишчекивање да много времена прође, пре него што се доктринарне одлуке „ослободе“ историјских и социолошких наноса времена или непосредног контекста у коме су донете. На тај начин се сама истина схвата као непрекидно живо догађање и излазак из опасних ћорсокака склеротичног догматизма²⁴⁰.

Пета и последња методолошка примедба тиче се трипартитне поделе књиге *EP*, која заправо прати целокупну доминиканчеву рефлексiju теме примата, али и његове закључке о јединственој улози епископа Рима у Цркви Божјој. То се може проверити чак и летимичним увидом у педесетак студија²⁴¹, као и у читавим одељцима осталих Тијарових кључних монографија²⁴², посвећеним најтежем проблему хришћанског екуменизма. Тијар, наиме, редовно почиње своја промишљања папског питања, констатујући да је папа временом и некритичком рецепцијом Предања постао „више од папе“ (то је, чак, наслов једног дела књиге *EP*: „Le rare... plus qu'un rare“, *EP* 15–87), након чега нуди своје виђење проблема, дефинишући папу најпре и изнад свега као епископа Рима (назив најважније Тијарове студије и њеног другог поглавља, *EP* 89–154), да би на крају уложио све

²³⁹ У таквом приступу, веома је близак ставовима које износи J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano, 1993, 109–142.

²⁴⁰ Уп. J.-M. R. Tillard, *Vangelo e terzo uomo*, *цум*, 28.

²⁴¹ Прва студија коју је наш аутор директно и у потпуности посветио проблему примата је из 1975. године: „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *POC* 25 (1975) 217–244. Након ње готово да није било озбиљнијег Тијаровог еклисиолошког истраживања у коме се није посветио овој проблематици. Можемо ипак, прецизно избројати још 15 објављених чланака у којима се интегрално бави папским приматом и више од 40 сличних из тек нешто ширег еклисиолошког миљеа. Издајемо Тијарове доприносе, које ћемо најдубље анализирати: „La primauté romaine: Jamais pour éroder les structures des Eglises locales“, *Irénikon* 50 (1977) 291–325; „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *Theological Studies* 40 (1979) 3–22; „Rome dans la communion des Eglises locales“, *Nicolaus* 18 (1991) 117–139; „La présence de Pierre dans la ministère de l'évêque de Rome“, *Nicolaus* 19 (1992) 55–77; „La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité“, *Nicolaus* 19 (1992) 275–283; „Le ministère d'unité“, *Istina* 40 (1995) 202–216; „The Mission of the Bishop of Rome: What Is Essential? What Is Expected?“, *One in Christ* 34 (1998) 198–211; „Comment accorder synodalité et primauté“, *Cristianesimo nella storia* 19 (1998) 405–418; „Il *kairos* ecumenico e il primato“, *цум*. За остале чланке, види комплетну библиографију.

²⁴² Конкретно, у *ЦЦ* 323–400, *ЛЦ* 452–552, *Credo nonostante...*, *цум*, 47–54, 59–62.

систематске теолошке напоре не би ли га сместио у контекст првог служитеља *киноније* („Le serviteur de la communion“, *EP* 155–235)²⁴³.

Узимајући у обзир све побројане примедбе методолошког типа, наша анализа Тијарове теологије примата биће истозначно подељена у три параграфа: најпре ћемо представити његов предлог новог рецептивног ишчитавања догми два ватиканска концила, затим Тијарову оригиналну визију папе као локалног епископа, на основу писамских и предањских доказа, да бисмо на крају изложили најзахтевнији, догматски приступ папи – римском епископу као центру јединства и *киноније* (*centrum unitatis et communionis*) локалних Цркава и њихових предстојатеља.

4.2. Два ватиканска концила у екуменској ерминевтичкој дијалектици

Тијар сматра да „римско питање заузима све важније место у самом срцу екуменског проблема“²⁴⁴. Жељено јединство Цркве он повезује са дејством Духа Светога, који је инспирисао Цркву на иреверзибилне екуменске кораке²⁴⁵ и који ће знати да, у погодно време (*kairos*), убрза жетву. Теологија папског примата, утеловљена у предањској хришћанској еклисиологији *киноније*, коју могу прихватити као своју и друге Цркве (уп. ЦЦ 323), најбољи су сапутници Духу ка црквеном јединству овога и будућег века. У новој епохи историје живог Предања, означеној екуменским покретом и Другим ватиканским концилом, само еклисиологија *киноније* омогућује да се, након вишевековног прекида, наставе везе са ером благодати неподељене Цркве²⁴⁶.

²⁴³ Тај аналитички принцип и адекватну структуру истраживања, налазимо почев од J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, где аутор најпре представља позицију римске католичке Цркве (217–230), а затим богословско разумевање примата (231–244). Текст је настао у екуменском контексту дијалога са англиканцима и обилно је коришћен у *EP*.

²⁴⁴ J.-M. R. Tillard, „La primauté romaine: Jamais pour éroder les structures des Eglises locales“, *цит*, 291. Овим ставом Тијара прибарајмо великом броју теолога, који папски примат сматрају кључном препреком васпостављању јединства хришћана, о чему смо писали у уводу у овај рад.

²⁴⁵ Посебно, у лику Павла VI, коме је Тијар посветио истраживање, објављено као *EP*.

²⁴⁶ Уп. J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion“, *цит*, 468.

Напредак и успех ове еклисиологије условљени су новим ишчитавањем (ре-лектуром) дефиниција Првог ватиканског концила и њихове интеграције и рецепције у одлукама Другог ватиканског сабора.

Под предусловима „екуменске ерминевтике“ и *МуЕсс*²⁴⁷, треба тумачити и разумевати *РАе*. Ипак, нема места релативизацији. Званични ставови које је Рим заузимао на свим својим концилима, тако и на Првом, су *irreformabiles*. Тијар не допушта ни раздвајање два ватиканска концила, нити „заборав“ Првог ватиканског концила. Одлуке тог сабора не треба негирати, већ их треба ослободити лимита епохе и отворити их (уп. *ЕР* 89–90) новој егзегези и новој рецепцији, у екуменском кључу, у име заједничког трагања за *кинонијом* у истини вере.

4.2.1. Папски примат, ултрамонтанизам и *Pastor Aeternus*

Над реишчитавањем католичке дефиниције примата у екуменском кључу, надвила се сенка, коју Тијар дефинише ставом: *papa* је постао *више од паве* у самом католичком менталитету. Ову деликатну тезу он веома озбиљно анализира и њену истинитост поткрепљује мноштвом доказа. Корене тог менталитета доминиканац идентификује у ултрамонтанистичкој клими, која је пратила, а у извесној мери и произвела дефиницију папског примата из 1870. године. То озрачје је у толикој мери утицало на католичку визију папства, да је постало готово јединствена могућа оптика сагледавања тог питања. Потребно је зато, сматра Тијар, првенствено идентификовати и описати поводе и изворе поменутог специфичног, на моменте историјски разумљивог, али штетног менталитета, који се вековима лагано, али постојано утврђивао у свести, вери и етосу католичког запада²⁴⁸. Овакав Тијаров приступ историјским сведочанствима има за циљ проналажење

²⁴⁷ А. Hunt, „The Trinitarian depths of Vatican II“, *цит*, 9, наводи став једног перитуса на Концилу, Џона Мареја (John Courtney Murray), према коме је развој доктрине био у основи питање свих питања Другог концила (“development of doctrine was the issue underlying all the issues at the Council”).

²⁴⁸ Уп. прецизну и историјски утемељену анализу, коју Тијар развија у одељку „Les racines d’un certain esprit“, *ЕР* 70–84.

дубоких богословских узрока тих појава, који би били меродавни за наше време²⁴⁹.

Историјске поводе који су утицали на успон ултрамонтанистичке атмосфере, Тијар идентификује у епохама папе Григорија VII (1073–1085), који не говори другачије осим у терминима папских прерогатива, диктата, права и моћи²⁵⁰ и Бонифација VIII (1294–1303), који је тврдио да је Света Столица конституисала примате, патријаршије, митрополите и епископске катедре, чак и ван њене патријаршијске зоне, и (пре)дала им *концесије*. Иако је постојала добра и оправдана идеја у ставу Григорија VII, тежња да се очува слобода епископа и Цркве пред земаљским владарима²⁵¹, ипак се полако оцртава дух који је отворено објавио Бонифације VIII булом *Unam sanctam*²⁵², која промовише теорију два мача и апсолутне моћи (*plenitudo potestatis*) римског понтифекса, а на крају утврђује јерархију суђења: ако земаљска власт греши, судиће јој духовна, ако духовна власт греши, суди јој се према нивоима духовног реда, али ако највиша власт греши, њој може да суди само Бог, никако човек, према 1Кор 2, 15. Велики теоретичари папске моћи, Јован

²⁴⁹ Управо актуелна екуменска истраживања теже томе да ослободе апостолски примат из описане конфузне ситуације непринципијелног мешања више нивоа примата (уп. *EP* 70).

²⁵⁰ Најјачи доказ томе је његов памфлет *Dictatus Papae*, у коме он прописује 27 ставки о римској Цркви и њеном епископу. Од прве, у којој се подвлачи да је ту Цркву основао сам Господ, преко оних где се тврди да римски понтифекс може да устројава нове законе, поставља и разрешава епископе, да само њему сви земаљски владари целивају стопе, да он може да свргава императоре, премешта епископе са једне на другу катедру (13), да њему нико не може да суди (19), да Римска Црква није никада грешила и да никада неће ни погрешити, као што тврди Писмо, па све до 25. тачке, према којој римски епископ може свргавати епископе сам, без сабора.

²⁵¹ Тијар, иначе, у многим историјским девијацијама папства налази макар оправдану жељу и намеру носилаца промена у историји, али их често оптужује за незграпан одговор. Захваљујући томе, отворила се игра претензија, некада провоцирана нејасним историјским ситуацијама, некада сматрана неопходном за повратак Цркве у јеванђелску чистоту, а некада настала из чисте глади за влашћу.

²⁵² Була је објављена 18. новембра 1302. Почиње анализом јединства Цркве и тврђњом да ван ње нема спасења, да јој је глава Христос, да треба чувати јединство у вери, светим тајнама и љубави, тог јединственог тела. Постоје два мача, духовни и материјални и оба су у власти Цркве и њене главе – папе. Један мач је субординисан другоме, па је временска власт под духовном, и закључује: „Одређујемо, изјављујемо и дефинишемо да је апсолутно неопходно за спасење сваког људског створења да буде подложно римском понтифексу“ („*subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis*“, *DS* 875). О томе у *EP* 77–79 и J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, 230.

из Торквемаде (†1468) и Роберт Белармин (†1621), дали су, на основу историјских претпоставки, највиши теоретски израз папског ауторитета (уп. ЦЦ 331). На овај начин стиче се утисак да је читав план Божји повезан са папом, усидрен у њему, чак зависан од њега. Ништа, осим Бога, не може да избегне опсегу власти, *plenitudo potestatis*, њега, *Christi vicarius*. Све је подложно Петру и његовом наследнику: *plenitudo* не познаје попуштања, нити изузетке (уп. ЛЦ 498)²⁵³. Тијар даје многе примере из историје Цркве XIII–XVI века, у којима се сагледава линеарна егзалтација папске службе, све до тврдњи да папа није обичан човек, *non est homo, sed Dei vicarius, ... quasi Deus in terris est*. После таквих доказа јасно је да је римски понтифекс у свом *plenitudo potestatis*, постао „више од папе“.

Један од најјачих богословских (еклисиолошких) узрока експанзије свести, која ће се пројавити као ултрамонтанистичка, наш аутор налази у процесу потпуне унификације различитих нивоа примата римског епископа, главе римске Цркве. У *кинонији* локалних Цркава, регионалних епископата и њихових примаса, Рим од најранијих времена неподељене Цркве има посебну позицију. О његовом примату се говорило као о тачки ослонца, критеријуму јединства и центру доктринарног упоришта. Тако папа, као римски епископ (његова истинска титула) има и регионални примат; као патријарх Запада има патријаршијски примат; апостолски примат, посебан и јединствен, има у срцу универзалног епископског колегијума. Међутим, лагано су се, током историје, ова три примата сместила на исти ниво, иако су веома различите природе. Римска Црква, наиме, често потакнута различитим околностима,

²⁵³ Инокентије III (†1216) тврди да је папа „на пола пута између Бога и човека, мање од Бога, али више од човека“ и зато му се почиње приписивати титула *vicarius Dei*. Инокентије IV (†1254) такође користи ову титулу да би проширио власт и на нехришћане. Ове ставове теоретски најјаче артикулише Августин Трионфо, Августин из Анконе (†1328), који тврди да је власт римског понтифекса једина *a Deo immediate*. Одатле следи да свака власт (*potestas, iurisdictio*) долази од њега, како у Цркви, тако и у цивилном друштву; над папом нема никакве контроле, он поседује највишу доктринарну (учитељску) власт (*determinare quae sunt fidei*), он је аутор позитивног права, који нема ингеренције једино над божанским и природним правом. Његова власт се може проширити и на некрштене, цар је само *minister papae*, од папине власти зависи универзална правда, која достиже до светих на небу, до душа у чистишту, посвуда, осим до пакла и лимба (уп. ЦЦ 331–332). Убрзо ће и наивна народна уметност почети да представља Бога Оца у виду папе, римског понтифекса, посебно у мисалима.

тежила је томе да унифицира и на исти ниво постави регионални и патријаршијски примат са специфичном апостолском одговорношћу, у општењу свих Цркава (уп. ЦЦ 340). Временом су се прерогативи помешали, загрлили до унифицирања²⁵⁴, што је довело до конфузије, а затим до римске централизације. Рим почиње да афирмише, подвлачи и тражи да се испуњавају његове претензије, настале уравниловком различитих нивоа примата римског епископа.

То је изазвало мноштво проблема. Лоше артикулисани нивои примата почињу да преиначују аутентичну природу Цркве, у којој јединство (*unité*) није униформност (*uniformité*), нити је разлика (*diversité*) истозначна са поделом (*division*)²⁵⁵. Жеља Рима да постане *Mater et Magistra* Запада, заједно са другим пројављеним претензијама, превазишле су оквир службе, коју су тој Цркви признавале остале заједнице. Од хомогеног развоја једног нуклеуса црквеног устројства, прешло се на *максимализирајућу визију папства*, коју Тијар представља изразом „папа је постао више од папе“.

Касније директно уобличени ултрамонтанистички изрази, имају дакле веома старе корене и јако је тешко избацити их из католичке свести. Векови историје су их глачали и постали су саставни део етоса католика (*elles appartiennent à l'ethos*), а на еклисиолошком плану су, као што је наведено, створили конфузију различитих нивоа власти римског епископа. Чињенице су непоколебиве, искрено завршава Тијар своју анализу развоја менталитета, у којем је дочекан период Првог ватиканског концила (уп. *EP* 82–84).

Папа Пије IX савршено се уклопио у ултрамонтанистички дух. Тог папу Тијар види као врло емотивног, срчаног до квазипијетизма, врло слабог теолога укоренеог у маријанску побожност, а не у догматско богословље. Због мноштва личних несрећа и непријатности које је доживљавао у турбулентном историјском оквиру друге половине XIX века (када постаје

²⁵⁴ Уп. J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит*, 229–230.

²⁵⁵ Уп. J. M. R. Tillard, „Retour sur Vatican II: à propos du livre de Mgr. J. R. Quinn *The Reform of the Paracy*“, *Irénikon* 73 (2000) 81–92, 85.

последњи „папа-цар“²⁵⁶), многобројни простосрдачни верници почињу да идеализују његове муке, патње и врлине, називајући га мучеником и светитељем. Тако су обичан народ (*le petit peuple*) и побожност масе, утицали на процес настајања нове слике, символа или иконе папства. Дезоријентисани католички лаос у новој политичкој клими тражио је да што пре осигура и учини видљивим присуство Божје у њиховим искушењима. Папа Пије IX постаје једина сигурна тачка ослонца, стабилан пол хришћанства у општој кризи, сигурност и нада у моменту кад су се сви елементи *старог режима* рушили. Тијар тврди да се идеал папства дефинисао, заправо, око иконе једног папе који је више од папе, а кроз символ таквог човека посебно се развило обожавање папе. Живот Католичке Цркве биће од тада дубоко означен овим закључком и претвориће се у оданост и приврженост папи до религиозног поклоњења. Сусрет таквих опсесија ултрамонтанистичке мисли и такве индивидуе, као што је био папа Пије IX, довео је до екстремизма²⁵⁷ и опасности по Цркву, закључује Тијар (уп. *EP* 33–36).

У таквој ултрамонтанистичкој атмосфери, сазван је Први ватикански концил, на коме је 18. VII 1870. донета конституција *Pastor Aeternus*. Поборници саборске већине сматрали су уништавање последњих остатака галиканизма, који је изједначен са концилијаризмом, примарним задатком Концила и енциклике (уп. *EP* 43). Тако је Ватикански сабор постао концил „папске моћи“ (*le Concile du pouvoir papal*), како у сфери дисциплинске покорности, тако и на плану тумачења догме.

Три тачке енциклике *PAe* Тијар сматра јако битним и у њима види могућност да се чак и таква енциклика ре-реципира. То су: 1) власт (*potestas*)

²⁵⁶ Папина чаробна личност која је у тим тренуцима многе опчињавала, његова молитвеност и побожност, која је еруптивно куљала, нови гестови, колективне аудијенције, контакт са децом и обичним људима, ходочасницима на железничким станицама, његово господствено држање у тренуцима кад су европски моћници у њему видели разоружаног суверена, учинили су га хришћанским символом епохе.

²⁵⁷ Период живота и рада папе Пија IX, описали смо као, чак, профундаменталистичку еру, као подстицај на фундаментализам, у свом раду: З. Матић, „Фундаменталистичке тенденције у енциклици *Quanta cura*“, *Теме* 2 (2014) 855–876.

римског понтифекса представља се као његова функција, тј. служба (*munus*) јединства епископата и мноштва верних (*DS 3051*)²⁵⁸; 2) *PAe* говори о римској Цркви и њеном примату као о реалности која одржава и објашњава примат римског понтифекса (*DS 3057, DS 3060*), али се чуди зашто нису проучене последице преласка текста са римске Цркве на римског понтифекса; 3) незаблудивост коју у одређеним околностима и под одређеним условима има римски понтифекс, јесте Христова незаблудивост коју је подарио својој Цркви:

... римски првосвештеник, када говори из катедре, тј. кад врши службу пастира и учитеља свих хришћана, и када својом врховном апостолском влашћу дефинише доктрину о вери и моралу коју треба да држи универзална Црква, јесте незаблудив, према обећању у блаженом Петру, чиме је божански Искупитељ желео да буде опскрбљена његова Црква... (*DS 3074*)

Ово су аспекти ублажавања, према Тијару, али постоје, према произведеним последицама, врло тешка ограничења, од којих је најтеже непостојање прецизних одредаба о правима епископата у односу на јасно одређена права папе. Тај вакуум је могао бити попуњен ултрамонтанистичким тумачењем, што се заправо и десило после концила, али није морао. Постоји један драгоцен параграф који омогућује другачији приступ, другачије ишчитавање и разумевање читавог концила и његових одлука:

Подједнако је погрешан став да ова власт врховног првосвештеника на било који начин смета (представља препреку, шкоди) директној и непосредној јурисдикционој власти епископа, који су Духом постављени (уп. Дап 20, 28), као апостолски наследници, да би као прави пастири напасали и водили одређено стадо, како би оно било утврђено и заштићено од највишег и универзалног пастира, према речима светог Григорија Великог: „Моја част је част универзалне Цркве. Моја част је утврђена снага моје

²⁵⁸ Уп. J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, 217.

браће. Ја ћу ваистину бити почаствован онда када се појединцима неће ускраћивати част која им припада. (DS 3061)

На Сабору се ништа није говорило о ограничењима власти папе уопште, нити о лимитима његове власти у односу на епископску власт, јер то није одговарало концилској већини²⁵⁹. Тијар, ипак, и овде налази излаз, тачније уочава два пута отварања концила за „мекша“ тумачења. Оба су извучена из саборских дискусија и интервенција „мањине“. Прва тумачења *PAe*, веома ауторитативна, дали су сами концилски оци у дискусијама и сложеним процесима одбијања првобитно предложених схема саборских докумената. Тако су представници „мањине“ често приморавали оце *Deputatio de fide* да, ако не промене, оно макар пруже таква објашњења, која данас попримају енормну важност²⁶⁰. Јасан пример таквог приступа тиче се често помињаног става да је папска моћ *ad aedificationem Ecclesiae non ad destructionem* (за утврђивање, а не разарање Цркве), а друга да нема ниједне људске силе или власти која би била изнад папске, тако да су над њим *једино природно и божанско право, које ни папа не сме прекорачити*.

Иако су постојале могућности умереног тумачења свих тачака енциклике, одмах након објављивања одлука, *PAe* бива уврштена у тријумфалистички ултрамонтанистички менталитет, који даје одлучујући печат њеној рецепцији у категоријама које смо назвали екстремистичким и профундаменталистичким претеривањима. Тијар, пак, за именовање исте реалности користи израз „максималистичка“ егзегеза, која преко римске теологије постаје наметнуто и доминантно „мишљење Цркве“. Школским системом, званичном црквеном штампом, припремом свештеника и дипломата у духу такве егзегезе, куријалном пресијом, формираће се оно што смо описали као еклисијални модел или „католичку свест“ о папи који је „више од папе“²⁶¹. Таква тенденција остаје на снази до Другог ватиканског

²⁵⁹ J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, 218.

²⁶⁰ J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 4–5.

²⁶¹ Ова размишљања и дешавања постају народна својина: ствара се посебна врста побожности у односу на папу, која иде до светогрђа (*le blasphème*, EP 40). Тако, налазимо

концила, али је саставни део народне побожности све до времена када и сам Тијар ствара. Да би то доказао, аутор пружа мноштво навода из приручника и уџбеника догматике и катихизиса с почетка XX века²⁶², али подсећа и на текст из катихетског листића из Канаде, насталог у мају 1980. године у коме је папа дефинисан као „сукцесор Божји“ (EP 32). Зато Тијар закључује да су победе однели ултрамонтанизам, кога је Први Ватиканум, упркос ублажавању ставова, на неки начин „освештао“, и максималистичка визија папства (*une vision maximalisante de la papauté*), без обзира на опрезнији и умеренији тон енциклике *PAe* (уп. EP 50–51). Тако се у Католичкој Цркви рађа катастрофална аномалија: епископи постају споредне личности у устројству Цркве. Кардинал или апостолски нунције (често тек титуларни епископ, без реалне катедре) задобија виши ауторитет од самог локалног епископа у његовој дијецези. У једном од последњих написаних текстова, Тијар пита да ли је епископ Поатјеа исто што и архиепископ нунције Отаве, будући да овај други нема ни епархију, ни верни народ, ни катедралну цркву (јер богослужи у приватној капели), ни презвитеријум²⁶³. Тумачења свих спорних места односа папе и локалних епископа, по правилу су диспропорционално превагнула у корист папе. Епископи су у пракси његове сенке, нема центра или главе, јер нема кружнице, или тела²⁶⁴. У томе Тијар сагледава озбиљну претњу самом бићу Цркве – *кинонији*.

Рецепција *PAe* представља типичан случај утицаја амбијента и контекста на разумевање једног званичног документа, јер су у концилски текст учитани концепти једне теологије и својеврсне побожности, који су се сјединили са дефинисаном концилском доктрином (уп. EP 53) и постали

закључке у *Civiltà cattolica*, да „када папа медитира, сам Бог у њему мисли“, а у литургијским химнама се неретко реч *Deus* замењује папиним именом, *Pius*. У складу са маријанском популарном побожношћу, почиње да се шири фамозна доктрина о три невине реалности, које у себи носе Христа: Марија, хостија и папа.

²⁶² Посебно подвлачи дијалог у једном Катихизису, у коме на питање: Ко је епископ? тачан одговор треба да гласи: Свештеник посебно хиротонисан да би одржавао међу нама место Светог Оца, Папе (уп. EP 49).

²⁶³ Уп. J. M. R. Tillard, „Retour sur Vatican II, *цит*, 86–87.

²⁶⁴ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 6.

кључни за њену рецепцију на екстреман начин. Интерпретације у светлу концилских дискусија потпуно су заборављене. Ситуација се готово није мењала, до половине XX века.

4.2.2. Примат римског епископа на Другом ватиканском концилу

Од самог сазивања и отварања Другог ватиканског концила, сва дешавања на њему била су особито строго надгледана од једне надобудне и забринуте „мањине“ (*minorité*), која је наследник победничке „већине“ (*majorité*) Првог Ватиканума (уп. *EP* 54). Зато на Другом Ватикануму нема суштинске промене у односу на *своје* *PAe*²⁶⁵. Доказ је, свакако, увод у Декрет о пастирској служби епископа, који је донет после *LG*, а који дословно понавља речи *PAe* и дефинише римског Првосвештеника као наследника Петровог (*successor Petri*), који има врховну, пуну, непосредну и универзалну власт (*suprema, plena, immediata et universalis potestate*) и примат редовне власти над свим Црквама (уп. *CD* 2).

На први поглед, може се закључити да се ради о *status quo*. Ипак, иако преузима елементе *PAe*, *LG* их уноси у нову перспективу, у нову еклисиолошку концепцију уравнотежених елемената и луцидних реалности мањине Првог Ватиканума, различиту од оне ултрамонтанистичке, коју је носила концилска већина 1870. Другим речима, „мањина“ Првог ватиканског концила постала је „већина“ Другог Ватиканума и обрнуто.

Одатле следи да се, током Другог ватиканског концила, енциклика *PAe* налази у новој рецепцији (у догматском смислу те речи), након скоро једног века тумачења, продубљивања, новог ишчитавања и промишљања. Тако се Први и Други Ватиканум смештају у дијалектичко јединство, које потражује да један буде интерпретиран другим. На овом суштинском плану, рецепција (*receptio*) Првог ватиканског од Другог концила, представља ново ишчитавање Првог, што представља типичан случај развоја догмата. Ради се о еволуцији догмата, не додавањем нових истина, већ путем појашњења,

²⁶⁵ J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 14.

осавремењеног разјашњења претходно донетих ставова, о својеврсном жељеном, ишчекиваном и препорученом *aggiornamento* догматског израза. Зато је сам Други концил, у Тијаровом изразу „ре-лектура у новом контексту, али са лако ломљивим резултатима“²⁶⁶.

Док Први концил види Цркву у њеном историјском стању, полазећи од њене главе, епископа Рима, Други ватиканум је сагледава полазећи од епископа²⁶⁷, „апостолских наследника“ (LG 18–24, итд), који заједно конституишу темељ универзалне Цркве (LG 19). Силом божанске институције, сваки епископ је ваистину глава своје Цркве, који „уређује кућу Бога живог“ (LG 18). Они су пастири (LG 20) и првосвештеници локалне Цркве, конституисани „на врху свете службе“ (LG 21). Сва њихова права, повластице и елементи власти долазе из епископске хиротоније, из свете тајне, сакраманта. И они су, а не само папа, у управљању Црквама аутентични *vicarii et legati Christi* (LG 27). Зато Други Ватиканум отворено тврди да епископском телу као таквом припада пуноћа службе конструисања, управљања и руковођења читавом Црквом (LG 20. 21, CD 2, 2).

LG 18 експлицитно смешта *officium* римског понтифекса унутар ове заједничке епископске мисије и у служби ње и то преузимајући суштинске цитате првих параграфа *PAe*. LG жели да се говори о епископима, наследницима апостолским, који са Петровим наследником, Христовим викаром и видљивом главом целе Цркве, управљају домом Бога живог (LG 18).

Схема није више пирамидална. У мисији епископата, као таквог, сагледава се служба римског епископа (уп. ЦЦ 324). Ово је суштинско подвлачење. Концил врло јасно представља Цркву у њеном светотајинском и апостолском пореклу. Службу римског понтифекса поставља унутар апостолства Цркве, које је изнад свега. Садржај Првог Ватиканума је

²⁶⁶ Такав је поднаслов једног одељка *EP* (54–70): „Vatican II: une relecture dans un contexte nouveau, des résultats fragiles“.

²⁶⁷ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 15–16.

прихваћен, али се смешта у свој предањски контекст, ослобођен ултрамонтанизма²⁶⁸. Ово није више визија Цркве као савшеног јерархијски устројеног друштва (*societas perfecta*), верне копије цивилног друштвеног устројства.

Сада је јасно да се ради о прелазу са еклисиологије чија је полазна тачка универзална Црква (подељена на делове, порције, тј. дијецезе) на еклисиологију која схвата цркву као *кинонију* пуних локалних Црква²⁶⁹: универзална Црква је плод *киноније* локалних Цркава (уп. *EP* 57). Ово је огромна новина Другог ватиканског концила у односу на Први, коју посебно подвлаче *LG* 26 и *CD* 11²⁷⁰.

Еклисиологија која Цркву Божју види као *кинонију* локалних Цркава, које су поверене *episcopè* епископâ у општењу, мора бити постављена у директан однос са другом важном претпоставком енциклике *LG*, тј. са чињеницом да епископска власт и њена јуридичка институција потичу од једног истог сакраментa, од епископата и *свете тајне хиротоније*. Важно је одмерити тежину овог става *LG* за теологију папског примата. Заправо, евидентно је да у Цркви оно што је светотајински утемељено неопходно има првенство над свим другим реалностима (пре свега, јуридичким), јер Црква настаје вером и тајнама. Сви њени суштински аспекти смештени су унутар осмозе вера – свете тајне²⁷¹, одакле као другостепена, происходи јуридика.

За енциклику *LG* епископат је, дакле, сакрамент. Јерархијска власт у Цркви је светотајинске природе, не потиче из *ordo jurisdictionis*, чији би извор

²⁶⁸ Ре-лектура Првог концила у светлости Предања и у екуменској визури ослушкивања потреба „других“ хришћана – то су суштинске промене које доноси Други концил по питању теологије примата. Уп. J.-M. R. Tillard, „Le ministère d'unité“, *цит*, 212.

²⁶⁹ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 15.

²⁷⁰ Подсећамо, Тијар овде наводи своја два омиљена текста са Другог Ватиканума. Исте цитате смо нашли у његовом 'програмском' чланку „Црква Божја је *кинонија*“.

²⁷¹ У којој мери овакав Тијаров приступ прихвата Комисија за дијалог Православне и Римокатоличке Цркве, особито у документу из Барија, насталом неколико година након *EP*, посебно ћемо показати у наставку истраживања. Тиме би, поново, требало да додатно оправдање добије наше верно преношење Тијарове речи, током ове фазе представљања његових еклисиолошких ставова из сфере теологије примата.

био папа²⁷². Све што епископи имају (LG 23) долази им из епископске хиротоније, ту папа ништа не може ни одузети, ни додати. Али, ради очувања и осигурања *киноније*, један од епископâ, римски епископ, позван је да на посебан начин врши бригу за универзалну Цркву, која је уписана у епископску (а не „папску“) хиротонију. Зато се избор папе никада није сматрао сакраментом. Избор или устоличење (интронизација) папе, њему не додељује никакав посебан, неизгладив карактер: када се папа повуче, он „*simpliciter* престаје да буде папа“ (EP 58)²⁷³. Не постоји посебна света тајна која утврђује папство²⁷⁴, постоји само епископска хиротонија онога, кога његов избор на римску *sedes* (град мучеништва Петра и Павла) чини носиоцем посебне службе одговорности једног епископа унутар колегијума његове браће епископа²⁷⁵. У противном, католичанска Црква не би могла да постоји *од* и *из* локалних Цркава (уп. LG 23). Другим речима, поставити врховног првосвештеника изнад епископа, у својеврсну псеудосакраменталну сферу, значило би, поново, направити од папе „више од папе“. На тај начин би се Црква Божја нашла у лажној позицији у односу на своју светотајинску природу, чиме би било доведено у питање њено истинско постојање јер Црква не познаје виши јерархијски ступањ од епископата²⁷⁶.

Власт и мисија папства морају се дакле схватити нераздвојно од власти и мисије епископског колегијума. Сваку власт у Цркви треба поимати у оквирима динамичке тензије једне исте мисије епископског збора као таквог (наравно, са својом главом, која постоји једино у заједници са својим телом) и јединствене власти, која се добија светом тајном хиротоније (уп. ЦЦ 324–

²⁷² Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 16.

²⁷³ Повлачење Бенедикта XVI се лако богословски сагледава и анализира само у контексту, који Тијар овде презентује.

²⁷⁴ „Il n'est pas 'consacré' pape par un acte sacramentel“, или „En d'autres termes il n'existe pas de sacrement de la 'primauté papale“; J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит*, 231.

²⁷⁵ Уп. J.-M. R. Tillard, „L'Eglise de Dieu est une communion“, *цит*, 463.

²⁷⁶ Уп. J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит*, 231.

325). Заправо, пошто је универзална Црква у локалној, мисија и власт сваког локалног епископа имају неопходно, а не као додатак, саприсносушну димензију бриге и старања за универзалну Цркву. Одатле следи паралелизам ставова: колегијум епископа сједињен са својом главом, епископом Рима, јесте „субјекат највише и потпуне власти над читавом Црквом“, и глава, „по сили службе има потпуну, највишу и универзалну власт“ (LG 22). Тијар сматра да избор редослед придева уопште није случајан.

Папство се утемељује у епископату. За римског епископа, као и за све епископе, све потиче из исте тајне (свете тајне епископата), из исте мисије конструисања и очувања Цркве у *кинонији*, из исте власти, која потиче из овако формулисане службе. Али, власт се другачије артикулише у односу на службу, коју неко има у истом епископском збору: код епископа Рима димензија *sollicitudo universalis* се развија на посебан начин, иако неизоставно унутар светотајинске епископске благодати (уп. ЦЦ 328, EP 60). Место и власт римског епископа унутар епископског колегијума треба схватити у перспективи *ministerium*-а у збору, а не *dominium*-а у колегијуму (уп. ЦЦ 341). Евидентно је да сваки *munus* (дужност, служба) потражује власт за његово испуњење. Ипак, власт је пропорционална *munus*-у, а не обрнуто. Полазна тачка анализе је природа *officium*-а, да би се проценио *potestas*, јер служба одређује лимите власти²⁷⁷. Ако се, дакле *munus* римског епископа може разумети у односу са дужностима епископског колегијума, онда се и власт римског епископа може разумети само у релацији са влашћу и (*jus*-ом) епископског колегијума. Власт примата није више извор моћи колегијума: то јасно показује LG, признајући светотајинску природу епископата. Власт је ради *киноније* Цркава међусобно и са апостолском заједницом. Ако примас говори у име своје браће, као Петар у Новом Завету, онда оно што он саопштава мора бити у *кинонији* са њиховим ставом, чак и ако они нису формално консултовани. У његовом гласу се изражава њихов став²⁷⁸.

²⁷⁷ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 12.

²⁷⁸ Уп. J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion“, *цит*, 464.

Таква је визија папства Другог концила: оно припада епископској служби, на њој се темељи и не може се од ње одвојити. У оквиру те службе, коју са осталим епископима дели и глава колегијума, постоји и мора опстати жива дијалектичка тензија два пола: локалног и универзалног, плуралитета и јединства, који заједно чине комунију. Циљ је да се пројави и очува *Ecclesia catholica* у *ecclesia localis*, али и да се конструише *Ecclesia catholica (universalis)* као *кинонија ecclesiae locales* (уп. ЦЦ 326–328). Никако се не сме дозволити да један пол апсорбује други: локални епископи, расејани или сједињени, не могу извор своје власти налазити у епископу Рима, али ни обрнуто. У супротном бисмо одбацили светотајинску једнакост ових двеју власти. „Плуралитет би склизнуо у поделу, а јединство у деспотску централизацију“ (EP 60).

Из различитих разлога (утицај 'мањине', непотпуна богословска анализа, недостатак времена, страх од реакције католичког јавног мњења), LG ипак не регулише тешко питање конкретних ограничења ауторитета и власти епископа Рима у односу на друге епископе. С тим у вези, зна се да је концил одбио јула 1964. један амандман Павла VI, према којем је требало да се унесе клаузула да о свом деловању папа полаже рачуне једино Богу (*est soli Domino devinctus*)²⁷⁹. Комисија је одговорила: „Римски првосвештеник мора да се држи самог Откривења, фундаменталне структуре Цркве, светих Тајни, дефиниција првих Сабора итд. Све то је немогуће сада набрајати“²⁸⁰. Уколико се не би овога држао, папа би деловао *non ad aedificationem sed ad destructionem Ecclesiae*. А управо је Први Ватиканум јасно подвукао став да служба римског понтифекса мора бити *ad aedificationem*²⁸¹.

Други Ватиканум, дакле, нема никакву конкретну јуридикчку норму, нити било какав прецизно дефинисан канонски лимит, којим би ограничио

²⁷⁹ О томе, више у J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 19.

²⁸⁰ Уп. J. M. R. Tillard, „Retour sur Vatican II“, *цит*, 90. На другом месту Тијар закључује да је и примат римског епископа подложен правилима и ограничењима (*normes et limites*) (уп. EP 166), свим оним што у Цркви потиче из воље Божје (божанско право, природно право, епископат, одлуке Сабора, предање његових претходника).

²⁸¹ Уп. J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит*, 221.

(*circonscrire*, EP 62) власт епископа Рима. Конкретно, остала је нејасна тврдња да папа може увек слободно вршити (*semper libere exercere*) своју власт (LG 22). Зато се доктрина тог концила о овој реалности, мора уравнотежити са целокупном догмом Цркве. Као и PAe и Ватикан II има пуно поверење не само у индивидуални суд римског понтифекса, већ и у активно присуство Св. Духа у Цркви, у заједници верних. Он је, истовремено, извор учитељског ауторитета и заједничке вере. Управо зато се говори о *sensus fidelium*, схваћеним као *conspiratio* јерархијског магистеријума и вере лаика Цркве²⁸². Ако би римски понтифекс прешао лимите свог специфичног *officium*-а, а то је очување Цркве у *кинонији*, тада би епископи и лаици могли да реагују, надахнути Светим Духом²⁸³.

Недостатак јасног става Другог концила о конкретном односу власти римског понтифекса и епископског колегијума, омогућује различита тумачења, чак и повратак на преконцилска схватања, јер није дошло до ослобађања Цркве од духа еклисиологије последњих векова. Уместо *et...et* папске и епископске власти, бира се њихово искључујуће *aut...aut*, јер се не зна како ставити два „и“. И зато, у оба случаја, пошто тако изгледа много сигурније (*plus sûr*), скоро сва власт и одговорност преноси се на римског првојерарха. Папска монархија наставља да функционише у затвореном кругу и чврсто се ослања на курију.

Укратко, Тијар закључује да је семе Другог концила пало на тврдо тло и да га енциклика LG није довољно дубоко посејала. Нове институције концила, упркос новом ишчитавању одлука Првог концила, још увек нису у реалном животу ушле у склад са еклисиологијом *киноније* и нису успеле да артикулишу: *tipus* римског понтифекса и *tipus* комплетног епископског колегијума, слободу деловања првога (потврђено чврсто ултрамонтанистички на Првом концилу) и потребе колегијалности (потврђене на Другом концилу, али недовољно јасно), привилегије римског

²⁸² Уп. J. M. R. Tillard, „La primauté romaine: Jamais pour éroder les structures des Eglises locales“, *цит*, 302–304.

²⁸³ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 19–20.

понтифекса и права епископског колегијума. Из страха да се не изгуби, наруши сигурност (*sécurité*, *EP* 65), као кичмени стуб се чува монархијска визија, а колегијалне форме још увек нису ништа више од тела у служби примата, чиме се деградира дух Другог концила. Управо овај проблем полако прети да доведе до „стерилизације“ плодова тог сабора. Тијар подвлачи да се не ради о канонском проблему, већ о догматском питању. Досије догматска теологија папства још увек није затворен. Напротив, остаје да се у екуменском духу и сарадњи напише једно од његових најсложенијих поглавља. Не треба ревидирати, нити кориговати одлуке Другог концила, већ треба продубити рецептивну интуицију да би се схватило на који начин артикулисати и повезати у јединство две власти, римског понтифекса и епископског колегијума, кад су обе пуне, врховне и универзалне, према *LG* 22.

4.3. Папа – епископ локалне римске Цркве

Шта је, онда, папа, када већ није „више од папе“? Интегрално и суштински, прави је папа, онда када је римски епископ. О томе нам сведочи Предање првих векова и у њему Тијар тражи елементе који су пресудни²⁸⁴ за ту службу, као и историјске наносе, који замагљују чист лик римског епископа и његову улогу у Цркви. На овај начин наш аутор антиципира позив енциклике *UUS*, јер 13 година пре њеног објављивања жели да разлучи између есенцијалног и формалног у примацијалној служби римског епископа²⁸⁵.

²⁸⁴ Уп. J.-M. R. Tillard, „The Mission of the Bishop of Rome: What Is Essential? What Is Expected?“, *цит*; *EP* 89–154; *ЦЦ* 356–383.

²⁸⁵ О континуитету мисли, од *EP* (1982) до *UUS* (1995), говоре и Тијарове речи из године објављивања поменуте енциклике: „Бескорисно је данас инсистирати на моралним скандалима папства, на њиховим ратним или политичким пројектима, њиховој глади за пролазном моћи... Идемо на суштинско...“. Уп. J.-M. R. Tillard, „Le ministère d’unité“, *цит*, 206

4.3.1. Од примата *sedes* до примата *sedens*

Историја папског примата креће се од примата римске Цркве до примата њеног епископа²⁸⁶. *РАе* говори о *sede apostolica* и о римској Цркви у свом средишњем поглављу (*DS* 3059–3060, 3062–3063), али и на другим местима (*DS* 3056–3057, 3066–3067, 3069–3071), по правилу онда када жели да одреди статус римског првосвештеника. У кључном параграфу власт папе се представља скоро као зависна од супремације римске Цркве међу свим Црквама. „Поучавамо, дакле, и објављујемо да је по Божјој одлуци *римска Црква* добила првенство редовне власти (*ordinariae potestatis*) над свим другим црквама и да та јурисдикциона *власт римског првосвештеника*, која је заиста епископска, јесте непосредна (*immediata*)“ (*DS* 3060). Исти однос између катедре (*cathedra, sedes*) и епископа који је заузима, сеже до приписивања незаблудивости њему када говори *ex cathedra*, тј. управо са своје столице (*DS* 3074, 3071). Надаље, текст подвлачи да се незаблудивост целе Цркве, заправо, пројављује кроз онога који говори са те столице (*DS* 3074). За Предање неподељене Цркве примат који се приписује Риму, није био повезан првенствено са личношћу њеног епископа, већ са посебним значењем локалне римске Цркве у заједници локалних Цркава²⁸⁷. Суштински је битно ово позивање на трансцендентност столице (*sedes*) и на њен духовни приоритет над оним који је заузима у својству епископа (*sedens*). На неки начин дигнитет *sedes* утиче, разлива се на *sedens*-а, а не обрнуто. Устројена локална Црква, која ипак не би постојала без свог епископа, њему претходи (уп. ЦЦ 356). Епископска столица је у Цркви. Један од доказа је пракса првих векова, када је локална Црква била та која бира *sedens*-а, онога ко ће бити на трону, а кога ће рукоположити суседни епископи, што се у

²⁸⁶ „De la primauté de l’Eglise de Rome a celle de son évêque“, како је титулисан један део књиге *EP* 91–100.

²⁸⁷ Ове своје ставове Тијар потврђује класичном студијом Пијера Батифоа (Pierre Batiffol, †1929), *Cathedra Petri*, Paris, 1938 (постхумно објављена).

римској Цркви задржало до данас²⁸⁸ (уп. *EP* 92). Локална Црква као таква, у заједништву својих клирика и лаика, примарна је и она представља чувара апостолства. Епископи следе један за другим (*se succèdent*) *на катедри конкретне Цркве*. Заузимајући место на катедри, сваки епископ постаје носилац предања те столице, овлашћен да га прими, штити и чини да узраста, да га очува у заједници свих Цркава.

Све ово речено важи и за однос римске Цркве и њеног епископа. Ако он ужива одређене привилегије у колегијуму епископа, то потиче од еминентности његове столице. Особити ауторитет и примат римског епископа долазе му од ауторитета и привилегија његове Цркве, апостолске столице са које председава (уп. *ЦЦ* 328).

Примацијална *sedes* није столица која покрива универзум, већ је она катедра једне локалне Цркве међу другима. Али, прва катедра има привилегију и дужност да буде 'еминентни' сведок апостолске вере – због Петра и Павла – и због тога да дејствује као арбитар и жижа *киноније*²⁸⁹.

Зато Тијар локалној римској Цркви признаје „привилегију ситуације“ која је чини „вечним и видљивим принципом и фундаментом јединства вере и киноније“ (*LG* 18), оном која „председава у љубави“, оном која је *прва*. Примат прве катедре (*prima sedes*) није апсолутни примат. По дефиницији, *prima* није *unica*, јер да би била прва, потребне су јој друга, трећа...²⁹⁰ Од првог трона не зависе по нужности све остале Цркве, него зависи благостање и одржавање „здраве“ *киноније*. Епископ прве катедре, следствено томе, има од Духа посебну персоналну службу, али у корист *киноније* свих Цркава. У тај

²⁸⁸ Иста концепција одређује и данас начин избора 'врховног пастира Цркве'. Римска Црква бира *свога* епископа. То врло чврсто потврђује апостолска конституција Павла VI *Romano Pontifici eligendo* (1. X 1975), према којој папа постаје врховни пастир универзалне Цркве, зато што су га чланови римске Цркве, стубови и стожери, *cardines*, Цркве Рима, дакле њени кардинали (*sanctae romanae ecclesiae cardinalis*), изабрали за епископа Рима. Пошто изборни колегијум чине чланови, суштински повезани са Црквом Рима, јасно је да је папа првенствено епископ Рима. Уп. текст конституције у *DC* 72 (1975) 1001–1011.

²⁸⁹ Уп. J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, *цит*, 463.

²⁹⁰ Уп. J.-M. R. Tillard, „Le ministère d’unité”, *цит*, 203.

контекст примат смешта и *PAe* (DS 3060). О томе оци и васељенски сабори говоре изобилно. Зар осим Игнатија Антиохијског о узвишености римске Цркве не говори бираним речима и Тертулијан у *De praescriptione haereticorum* 36, 1–4²⁹¹, сабор у Арлу, Дионисије Коринтски у Јевсевијевој *Историји* (уп. ЛЦ 516–518, ЦЦ 359–361)?

Конституција *PAe* експлицитно повезује своју доктрину са учењем великих васељенских сабора неподељене Цркве²⁹² (DS 3065). Сабори, такође, разумеју на исти начин односе епископа и њихових катедри (уп. *EP* 96–99). Тијар се позива на Први, Четврти и Шести васељенски сабор, који власт епископа одређених столица (па и римске) повезују са 'прерогативима' (πρεσβεΐα)²⁹³ односних Цркава. Посебан ауторитет, који у цитираним документима Исток признаје римском епископу, корени се дакле у примату његове Цркве у односу на друге Цркве. Ради се о примату прве катедре (*prima sedes*), апостолске Цркве која „ председава у љубави“ и поседује најизврсније порекло, *potentior principalitas* (la plus puissante origine), које се рефлектује на ономе који на тој столици седи (*sedens*).

Након што је утврдио узрочну везу Цркве Рима и њеног епископа, Тијар анализира одакле локалној римској Цркви долази тај примат, који има у окриљу *киноније* свих Цркава.

²⁹¹ „О, колико је срећна та римска Црква! На њу су апостоли излили, заједно са својом крвљу, бујицу речи свога учења, у њој је Петар претрпео муке које би се могле поредити са Господњим; у њој је Павле својом смрћу, једнаком са смрћу Јована Крститеља, добио палмин венац мучеништва; одатле је Јован, иако беше убачен у кључало уље, након чега, чудесно, не пострада, кренуо на острво прогонства“ (*PL* 2, 49).

²⁹² На овом месту бисмо нагласили екуменски однос Ж.-М. Тијара према реалностима васељенских сабора и његов став „колику конфузију рађа наше /западно/ коришћење израза екуменски концил“. Следећи Белармина, католичка традиција назива васељенским све саборе, које је римска столица таквим проглашавала и прихватавала кроз векове, те стигла до 21 васељенског сабора. Тијар предлаже примену назива васељенски сабор само за 7 великих сабора, тада још увек, неподељене Цркве. Тиме, не само да би се боље похватале нити великог (заједничког) Предања, него би се избегао утисак лоше еклисиолошке самодовољности западне Цркве. Након раздвајања хришћанства на два блока, источни и западни, од којих су „оба пореклом урођени у апостолско предање, оба евхаристоцентрична, оба епископална, оба светоотачком вером утврђена, не може се више говорити о васељенским саборима у строгом смислу речи. У овоме је сва драма подељена, поцепане, Цркве“ (*EP* 29–30).

²⁹³ Повластица, преимућство, предност, посебно право, искључиво право.

4.3.2. Библијске претпоставке примата у Тијаровој примацијалној теологији

Локална римска Црква своју величину и посебно место задобија захваљујући специјалној вези (*lien spécial*) са „најславнијим апостолима Петром и Павлом“. Отуд долази њено најизврсније порекло, *potentior principalitas* (уп. ЦЦ 358–359)²⁹⁴. Петар и Павле, првоврховни апостоли, названи су 'најславнији', с обзиром на њихово мучеништво у Риму. Локална Црква Рима 'утемељена' у крви апостола Петра и Павла, остаје њихово седиште (*sedes*) (уп. ЕР 105, ЦЦ 360), означена печатом највеће и најмоћније апостолске аутентичности, што је разликује од свих других Цркава²⁹⁵.

Свестан чињенице да су закључци егзегета и библиста о Петровој служби, односу Петра и папе, као и о „преносу примата апостола Петра“, веома различити (уп. ЕР 138), наш аутор тим списима приступа теолошки: сматра да апостолска Црква својим предањем ствара јеванђелске списе, да Црква има онтолошко и хронолошко првенство над Писмом. Он, ипак, истовремено сматра да је немогуће спознати Јеванђеље, ако се не говори и о Петру. Тијар, у складу са својим Предањем, такође наводи класична новозаветна места о Петровом *leadership* (Мт 16, 16–19, Лк 22, 31–32 и Јн 21, 15–18), али их „широко“ тумачи²⁹⁶.

Прва хришћанска заједница је несумњиво схватала Петра као *првог* међу Дванаесторицом, као прву вишеструко специфичну²⁹⁷ личност младе

²⁹⁴ О неупоредивом апостолицитету локалне римске Цркве и с тиме о њеном еминентном ауторитету, најјаснију и најважнију тврдњу даје Иринеј Лионски (око 180): „(...) Заправо, са овом /римском/ Црквом, због њеног најизврснијег /преимућственог/ порекла (*propter potentiorum principalitatem*), нужно мора да се слаже свака Црква, *верни са свих страна*, јер се у њој, за све људе, сачувало предање, које од апостола долази“. Уп. Иринеј Лионски, *Против јереси*, III, 3, 1–2.

²⁹⁵ Уп. М. Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Roma 1976, 158.

²⁹⁶ Уп. „De la place de l'église de Rome parmi les églises au rôle de Pierre dans le groupe apostolique“, ЕР 134–154.

²⁹⁷ Он је првозвани, први (баш *πρῶτος*) на списку апостола (Мт 10, 2: „*πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος*“), први који исповеда Исусово месијанство, први апостол који је видео Васкрслог (1Кор 15, 5), први који је објавио јеванђелску киригму (Дап 2, 14). Петар је протагониста апостолске Цркве која се рађа, њен портпарол, што после Педесетнице постаје огољено евидентно. Иако је Петар апостол као и остали и иако су остали апостоли баш као и он,

Цркве (уп. ЦЦ 368). „Петрово првенство (*prééminence*), које објашњава његов примат (*primauté*) у збору Дванаесторице, потиче од његовог исповедања апостолске вере. У свом акту исповедања он постаје први међу онима на којима Господ утемељује своју Цркву“ (EP 146). Петров примат је, стога, уткан у његово *мученичко* исповедање вере и у служби је њему, али је и неодвојив од догађаја који је у срцу те вере, од Васкрсења (уп. ЦЦ 369–371). Петар је први видео Васкрслога (1Кор 15, 5) и први је Једанаесторици то објавио (Лк 24, 34). То првенство у сусрету са Васкрслим јесте нит која спаја Петрово место у апостолском збору током Христовог живота и његов ранг у постпасхалној заједници. Он је први који је у потпуности (по)веровао. Његов примат се темељи на вери коју исповеда, вери коју ће потврдити својом крвљу (Лк 22, 32), али утврђен у вери у Васкрсење, примат постаје служење тој вери, служење до мартријума.

Петар је, дакле, *πρῶτος*, али није једини (Premier mais pas unique! EP 150). Остали апостоли су му у свему слични, осим у заузимању првог места (уп. ЦЦ 367). Нови Завет додељује, без икакве сумње, посебно место Петру у апостолском збору, али не изнад њега. Примат је служба у колегијуму. Као што други апостоли нису Петрови делегати или његови помоћници, тако ни остали епископи нису ни делегати, ни помоћници римског епископа²⁹⁸. Петров примат је стварно типа *primus inter pares*, али једног *primus* који је стварно *primus*, а не само по почасној титули, али с друге стране, који су *pares* стварно су *pares*, тј. своју власт и мисију не добијају од њега, већ само од Духа Господњег. Први (*πρῶτος*) не апсорбује многе, дејствује са циљем да буду „united, not absorbed“²⁹⁹.

Павлов 'примат' је више харизматског него институционалног карактера. Та два примата, ипак, сједињују се у Риму, у јединственом потоку

имамо велики број текстова који говоре о: „Симону и онима који беху с њим“ (Мк 1, 36), „Петру и једанаесторици“ (Дап 2, 14), „Петру и осталим апостолима“ (Дап 2, 37), као да су те речи упућене „Петру, више него другима (*plûtôt qu'aux autres*)“. Уп. EP 139–142.

²⁹⁸ Уп. J.-M. R. Tillard, „L'Église de Dieu est une communion“, *цум*, 464.

²⁹⁹ Уп. J.-M. R. Tillard, „Le ministère d'unité“, *цум*, 203.

њихове мученичке крви. Овим преславним сведочанством, заправо, *leadership*³⁰⁰ првога (πρῶτος-а), његов примат, и ауторитет пророка спајају се у њиховој *кинонији*. Хришћанска заједница Рима, Црква њиховог сведочанства, постаје на тај начин место исповедања потпуне и савршене апостолске вере (уп. ЦЦ 373), нераздељиво верна и својој историјској укорености у искуству апостолске групе и новини Духа Васкрслога. Одавде произлази привилегија те локалне Цркве и њена вокација: њој је поверена *кинонија* сведочанстава Петра и Павла, да она буде живо сећање на њих међу свим осталим Црквама.

Важност мучеништва као таквог долази од става да оно представља *врховни критеријум хришћанске аутентичности* (аутентичне вере, доктрине и етоса), апсолутни жиг јеванђелског сведочења (уп. ЕР 108). Својом смрћу сведок вере улази у вечну *кинонију* (en communion) са славом самог Христа Исуса. Будући да је била место поучавања Петра и Павла и поприште њиховог мучеништва, Црква Рима поседује, дакле, посебан ауторитет, несумњив (indiscutable), када се говори о правилу вере које сеже до апостолског сведочанства. Браћа у смрти за Господа, Петар и Павле такође су и браћа у објави Речи, проповеди, која носи посебну тежину 'учитељства'³⁰¹. Осим тога, присуство њихових 'знамења победе (trouphées)' – мошти и гробних места³⁰² – чини перманентним, у менталитету првих векова, њихово припадништво римској заједници. Њихово сведочанство постаје заједничко добро Цркве која служи Евхаристију на њиховом 'исповедништву'. Они *утемељују* њену *potentior principalitas*, која се изграђује на њима. Рим је, тако, седиште Петра и Павла. Они су га 'утемељили'. Нису, према Тијару, евангелизатори града, а

³⁰⁰ Под *leadership*, тим „тешко преводивим енглеским термином“, наш аутор подразумева ауторитет који руководи и покреће групу.

³⁰¹ „Зато се Петар и Павле сматрају најрепрезентативнијим фигурама апостолског ауторитета, чија важност непрекидно расте. У епохи редакције 2Пт, Петар почиње да преовладава над Павлом (l'empporter sur Paul). Нема бољег средства за доказивање грешака јеретика (највероватније гностика) од позивања на Петров ауторитет“, прихвата Тијар егзегетске закључке свога времена (уп. ЕР 109–110).

³⁰² Грбови и мошти су скоро опипљиви меморијал исповедања, што је за рану Цркву имало изузетну важност (уп. ЦЦ 363).

никако нису могли бити ни епископи (уп. ЦЦ 330)³⁰³. Петар утемељује римску Цркву, јер са Павлом, кроз своје поучавање и своје мучеништво, чини од ње оно што она јесте: Црква *сведок* (*témoïn*) јеванђелске вере.

Овако се објашњава значење ауторитета локалне римске Цркве у склопу *киноније* Цркава (*au sein de la communion des églises*). Важност вере пре него моћи, углед сведочења, више од јурисдикције, 'меморија' присуства спасења усред греховности света. Са догматске тачке гледишта, осовина римског *principalitas*-а, око кога се калеме остали елементи, а не трансформишу га, јесте служба спомена (*mémorial*) великог и славног исповедања Петра и Павла, која га чини каменом поређења и референтном тачком апостолске вере. Пре свега у овоме Рим пројављује свој примат (уп. ЦЦ 329). Поредбена стена допушта да се призна и цени вредност једне ствари, у овом случају – доктрине, догме; референтна тачка омогућава сигуран ход у околини тешкоћа, а овде је оријентир модел који су апостоли оставили. Налази се у плану *знамења* (*signe*), *сећања*, *спомена* (*mémorial*). На тај начин римска Црква гарантује аутентично припадништво Христу; бити са њом у општењу значи повезати се са прослављеним исповедањем вере двојице апостола, а тиме са Господом (уп. *EP* 114, уп. ЦЦ 364).

4.3.3. Примат Петровог *викара*, а не сукцесора

Од '*potentior principalitas*' римске Цркве стиже се до примата римског епископа. Пошто је епископ Цркве која поседује *potentior principalitas* међу Црквама, он је *први* (*le premier*) међу епископима, а као предстојатељ Цркве „која председава у љубави“, има привилеговано место међу онима који су од Духа примили службу председавања у животу Цркава. Нема ауторитет по себи, већ на основу прерогатива (*πρεσβεΐα*) своје локалне Цркве (уп. *EP* 116). Како повластице римске Цркве њу не измештају ван еклисијалне *киноније*, тако ни примат њеног епископа не поставља њега изван заједничког

³⁰³ Рекли бисмо, донекле поједностављено, да су према Тијаровом схватању првоврховни апостоли за Рим, оно што је Свети Сава за Цркву српских и приморских земаља – даје јој идентитет, иако је црквеност на том тлу постојала и пре Савине акције.

епископата (колегијума), јер ништа не постоји ван те епископске благодати. Примат се може вршити као епископска служба, на основу заједничке тајне свештенства³⁰⁴ (уп. ЦЦ 332–333). Дужност епископа, који је на катедри коју је утемељена на крви Петра и Павла, је да буде за своју браћу епископе онај који је стражар, извидница, будно око³⁰⁵.

Епископ који врши службу страже над свим Црквама поседује аутентично 'вођство', *leadership*. Поменуто руковођење се не редукује на примат части (*une primauté honorifique*), који би првога представио као обичан знак без реалне моћи. Примасу, напротив, припада могућност да интервенише, некада са ауторитетом, а у појединим случајевима велике потребе, енергично се намећући. Без обзира на све, таква акција функције примата остаје формално *епископска*. Примас је служитељ, *servus servorum Dei*, слуга слугу Божјих. Када председава са своје катедре, епископ Рима дејствује као онај чији су служба и задатак (*munus*) у потпуној зависности од преславног сведочанства двојице Корифеја³⁰⁶. „Због овога, говорећи о римској Цркви као таквој, заједно се помињу Петар и Павле, а у вези са њеним *leadership*, помиње се само Петар“ (*EP* 135).

Историја развоја теологије примата у Цркви, посебно папског, битно је повезана са титулом 'Петров викар', која се примењује на онога кога је Дух Божји означио да заузме трон Цркве апостола Петра и Павла, тврди Тијар (уп. *EP* 122–134, ЦЦ 364–365). Са друге стране, иако опстаје чврста вера у

³⁰⁴ Зато документ *Romano Pontifici eligendo* прецизира да новоизабрани римски првосвештеник, уколико је већ епископ, аутоматски постаје „папа“ и глава епископског колегијума, у противном, све то се остварује одмах након епископске хиротоније.

³⁰⁵ „Чувар, стражар (*veilleur*)“ или „дежурни (*sentinelle*)“ долази од глагола који су клирици римске Цркве, чак и док је римска столица била упражњена, користили око 250. године, интервенишући за добробит Цркве Картагине: „Поздрављају вас браћа која су у оковима, презвитери и цела Црква која бди (*excubat*) са свом брижљивошћу (*summa sollicitudine*) над свима који призивају име Господње“ (Кипријан, *Писмо* 8, 3). Исту слику ће преузети и Лав Велики, да би описао свој задатак: „Ако не интервенишемо са будношћу (*vigilantia*) која нам припада, нећемо се моћи извинити ономе који је желео да будемо стражари /надзиратељи/ (*speculatores*)“ *Epist* 4, 1; 167, praef. (уп. *EP* 120).

³⁰⁶ Оно што римски епископ наслеђује од Павла јесте перманентна отвореност Духу, брига за невернике, приоритет Духа над словом, апсолутна трансцендентност Логоса (Речи) над сваком структуром. Епископ Рима је пре 'створен /обликован/ од Павла', него што је његов 'сукцесор' (*Il est 'fait par' Paul plus qu'il ne 'succède' à Paul*, *EP* 123).

утемељење римске Цркве на двојници апостола, врло брзо, на челу листе римских епископа почиње да се налази само Петар. Епископ Рима је означен као 'Петров сукцесор'. Ипак, сама идеја сукцесије је за Тијара врло проблематична. Значајан део Петрове функције апсолутно је непреносив и непоновљив, па апостоли не могу да имају никакве сукцесоре у служби *сведока*, која је суштинска за њихов призив. Највише што се може, јесте следити их у њиховој дужности пастира и учитеља који *стражаре, надзиру, чувају* Цркве, основане снагом њиховог сведочанства.

Али, не исцрпљује се непреносивост апостолске службе само на поменутом нивоу сведочења, јер би то значило да је поглед на апостоле превише „историјски“. Дванаесторица су носиоци есхатолошке мисије и есхатолошких права. Они, као сабрање на дванаест тренова, окружују Христа на суду којим се људском роду отвара улазак у Царство. Овде се Тијар директно позива на Зизијуласове ставове³⁰⁷, што му олакшава закључак да је ова служба *радикално* непреносива. Тешко је, зато, говорити о 'Петровој/петровској сукцесији' (Петровом наслеђу).

Апостоле је смрт спречила да заокруже своју мисију и стигну до крајева земље. Зато постоје они који ће продужити њихову мисију, али не у својству наследника (*continueurs, n'étant pas des remplaçants*). Тијар овде идентификује „срце питања“. Петар има *викаре* на столици Рима, а не сукцесоре (*Pierre a sur le siège de Rome des vicaires plus que des successeurs*), намеснике, а не наследнике (уп. ЦЦ 364–365). *Уместо* апостола, попут њих (*lat. vicem*), као они (*lat. ad vicem, vice*) то треба да ураде други, који, вршећи њихову измену (*vicis*), постају њихови *намесници* (*vicarius, vicarii*).

Тај континуитет Петровог присуства, без сукцесије у јуридикчком смислу речи, на катедри коју је са Павлом утемељио мучеништвом, представља, према Тијаровом мишљењу, један од одлучујућих елемената римског примата. Једном-за-свагда Петровог ауторитета, припојен Цркви и столици

³⁰⁷ J. Zizioulas, „La Continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des églises orthodoxes“, *Istina* 19 (1974) 65–94.

Рима, је оно што се актуелизује преко свих оних који се смењују сукцесијом на тој столици, али му не следују заиста. Петар остаје темељ римске Цркве (са Павлом), а римски епископи су, у строгом смислу речи, његови викари. Ово је стандардна визија концепције историје спасења на свим егзистенцијалним нивоима, а посебно на литургијском. Како сакрамент није *сукцесор* конститутивног догађаја, јер обреди конституишу *симболе* кроз које сотириолошка вредност догађаја историје спасења остаје увек отворена и активна, присутна и приступачна у људској историји, тако и Петрово сведочанство остаје захваљујући његовим викарима (уп. *EP* 128–129).

Термин 'сукцесор' се користи ради ситуирања папа једних за другима, а не ради њиховог лоцирања у односу на Петра. Израз чува смисао викара: *vice Petri, vice apostolicae Sedis*. Петар наставља да председава кроз епископску дијаконију, јер се римски епископи један за другим смењују (*se succèdent*) на римској столици. Источно и западно предање се слажу када стављају акценат на транспарентност епископа Рима пред оним што је Петар био: један *ἐπίταξ* који је не само почетна тачка развоја папске службе, већ и реалност која треба стално да се посадашњује, на викаријални начин, вршећи данас његова дела, говорећи данас његове речи, сведочећи његову веру.

Тек касније се у историји Цркве јавља једна линеарна концепција 'сукцесије', тако да израз 'Петров викар' постаје чак сумњив. Радије се говори о римском епископу као 'Христовом викару', а 'Петровом сукцесору'. Тијар сматра да одлучујући корак чини Лав Велики. Иако није у потпуности напустио древни приступ епископу Рима као Петровом *викару*, у великом је искушењу да потврди себе као наследника Петровог (*héritier de Pierre, EP* 153), тумачећи још ту идеју наслеђивања према схемама римског права, где наследник замењује /супституише/ покојника, преузима у потпуности његова права и јуридикчки посматрано постаје идентичан са њим. Наравно, када Лав користи израз 'Петров наследник', или када тврди да Петар говори његовим гласом, не верујемо да сматра како „наслеђује легални објективни статус Петров“, а још мање да је „неразлучив од самог Петра“, бивајући „на неки начин реинкарнација светог Петра“ и да би стога његов *principatus* био

идентичан Петровом. Ипак, према његовом мишљењу, епископ Рима може јуридикчки полагати право пред другим епископима на ауторитет, који је аналоган Петровом у односу на остале апостоле. Његов и Петров ауторитет, у очима Лава, неодвојиви су. Инокентије III и након Тридентског концила Роберт Белармин, печате ову несрећну еволуцију схватања викаријата и сукцесије, тј. прелазак папе из стања Петровог у Христовог викара: „Врховни првосвештеник је Христов викар и представља нам Христа какав је био кад је живео међу људима“ (EP 132–133)³⁰⁸. Јуридикчки приступ наилази на широко поље деловања.

Све у свему, „боље би било да се вратимо изразу 'Петров викар' за означавање римског епископа у његовом односу, не са /Петром као/ првим римским епископом, већ – а то је потпуно нешто друго – са утемељивачем (заједно са Павлом) римске Цркве“ (EP 133). Римски епископи сукцесивно настоје да оприсутне све до крајева времена Петров *leadership*, јер је тај ἐφάπαξ простор (le lieu) Цркве. Ово је типичан пример „проширења“ нуклеуса новозаветне вере и богословља црквених служби и ингеренција њихових носилаца³⁰⁹.

У ауторитету епископа Рима, главе Цркве 'која председава у љубави', актуелизује се ауторитет Петра, πρῶτος-а апостолског збора. Римски епископ је међу епископима *викар* специфичног односа Петра и од Бога жељеног католичанског јединства (уп. ЦЦ 367).

Тијар, зато, закључује: папа је, дакле, римски епископ који има посебан призив – служење еклицсијалној *кинонији*. Примат римског епископа није надмоћ једног епископа над осталим епископима. Он долази из привилегије

³⁰⁸ Зато је логична и Беларминова дефиниција Цркве, као „асемблеје људи ... под влашћу легитимних пастира и особито (*praecipue*) јединог Христовог викара на земљи, римског Првосвештеника“.

³⁰⁹ Уп. J.-M. R. Tillard, „Le ministère d'unité“, *цит*, 216. Тијар цитира и J. Вон Алмена: „Три петровске функције не могу се завршити Петровом смрћу, јер и после његове смрти остаје Црква коју треба штитити, колеге у служби које треба утврдити и стадо које треба напасати... до самог краја мора опстати: сигурност Христовог васкрсења и вечера која носи његово име“ (EP 134).

његове локалне, римске Цркве. Пре него што би се та привилегија остваривала у јуридикчкој моћи, она је заправо једна дужност: сведочење вере коју су исповедили Петар и Павле (уп. ЦЦ 376). Петров и папски примат су на истој провиденцијалној линији, уз једну разлику: папски примат се *аналогично* ситуира у служењу Петровом (уп. ЦЦ 378). Привилегија служења се разуме у истом смислу речи, које Лука поставља у центар описа Тајне Вечере: „Старшина нека заузме место онога који служи...” (Лк 22, 26.32). Све то је врло лепо рекао Амвросије: *Primatum confessionis non honoris; primatum fidei non ordinis*³¹⁰ (уп. EP 154). У светлу апостолских сведочанстава које налази у Писму, теолог не треба да испитује да ли је нека структура директно потврђена у новозаветним списима (на основу чега би била *jure divino*). Потребно је открити не само да ли је одређена структура ('институција') корисна, него да ли је *неопходна* Црквама, тиме и жељена од Бога и предвиђена да *траје*, макар да се о њој не говори директно у богонадахнутим књигама (уп. ЦЦ 380). Примат се појавио у историји, Писмо ништа о њему експлицитно не говори, ћути. Уместо на *прописано*, истражујмо *жељено* од Бога, препоручује Тијар.

Ако је служба гаранције јединства и *киноније* баш то што друге Цркве очекују од Петровог викара, пре васпостављања *киноније* са римском столицом, потребно је испитати могућности да се питања која се тичу примата поставе на *догматски* начин (*d'ordre dogmatique*³¹¹).

4.4. Папа – видљиви центар *киноније* локалних Цркава

Функција коју римски епископ треба да врши у црквеној *кинонији* јесте служење заједници, чување Цркве у аутентичности исповедања апостолске вере, уз уважавање привилегија сваке локалне Цркве. У историјској промени, повезаној са папом Лавом Великим, када римска столица почиње да се креће у правцу све веће ауторитарности, ка концепту власти са све тежим

³¹⁰ *De Incarn*, IV, 32, PL 16, 826 C.

³¹¹ J.-M. R. Tillard, „Le ministère d'unité“, *цит*, 216.

јуридичким гаранцијама, још увек ипак доминира служба вере. Иако чврсто потражује општење свих заједница са римском столицом, свети папа Лав не само да поштује, него и подстиче и штити права своје браће епископа, да би ови имали пуну власт у својим Црквама³¹².

4.4.1. Римски епископ – видљиви чувар *киноније* локалних епископа

Као што Петров задатак није да *створи* јединство – оно долази Духом Господњим – него да одржи заједницу у *кинонији*, ни служба римског епископа није у томе да буде извор црквеног јединства (*de se trouver à la source de l'unité ecclésiale, EP 158*), већ да очува, заштити и промовише видљиву црквену заједницу верних. И, као што Петар није онај 'почев од кога' се утемељује Црква Божја, него који чини да апостолски збор, својом *кинонијом* у исповедању вере, постане аутентични темељ (Еф 2, 20), тако ни римски епископ није тај 'почев од кога' се устројава Црква Божја, већ он допушта да се служба његове 'браће и коепископа' улије у *кинонију* њихових Цркава. Мисија епископа *апостолске столице* не поставља се изнад епископске мисије као такве, већ у оквиру ње и њој у службу.

Конституције *РАе* и *LG* желе да службу локалне римске Цркве и њеног епископа прикажу као служење јединству. Дужност (*munus*) 'римског примата' смештају у пресек две светописамске чињенице: *ut sint unum* Јовановог јеванђеља и појаве једног *episcopè* коме Дух даје задатак да одржи и води Нови народ у верности јеванђељу³¹³. *РАе* више пута третира тај аргумент (*DS 3050, 3051, 3060*)³¹⁴.

³¹² Тако Лав пише галским епископима: „Не узимамо себи право рукополагања у вашим дијецезама... ниједном уображеном човеку не сме се допустити могућност да разори ваше привилегије“ (*EP 158, н. 10*).

³¹³ Уп. J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит*, 217.

³¹⁴ Уп. *DS 3050*: „Вечни Пастир и епископ наших душâ (уп. 1Пт 2, 25), (...) се, пре свог прослављања, молио Оцу, не само за апостоле, већ и за оне који ће због њихове речи поверовати у њега, да сви једно буду (*ut omnes unum essent*), као што су једно Син и Отац“; или *DS 3051*: „Да би и сам епископат био један и неподељен, (...) другим апостолима претпоставио је (надредио) блаженог Петра и у њему успоставио вечно начело и видљиви темељ (*fundamentum*)... овог двоструког јединства /последње три речи је Тијар овде додао/“;

Тијар жали што је теологија која се развијала после Првог концила, сва усредсређена на ултрамонтанистичке теме и на одбрану 'папских моћи', тако мало пажње посвећивала појашњавању и коментарисању ових важних параграфа из *PAe*. Види се да је још 1870. године озбиљније приступано проблему примата: не кратковидо у тврдњама чисте моћи и власти Рима над сваком Црквом и сваким хришћанином, него много темељније, као служби јединства Цркве у верности апостолској вери, о чему, према призиву, мора да брине *Ecclesia Romana* (уп. *DS* 3057, 3060). Она, концилским одлукама, добија широки хоризонт примацијалног деловања.

Ни Други ватикански концил се не изражава другачије. Идући стопама Првог концила, *заједно* са њим учи да је

Вечни Пастир саградио свету Цркву, пославши Апостоле, као што је и сам био послан од Оца (уп. Јн 22, 21); хтео је да њихови наследници, тј. епископи буду у његовој Цркви пастири до краја векова. Да би, пак, епископат био један и нераздељив, поставио је на чело осталим Апостолима блаженог Петра и у њему је установио трајни и видљиви принцип и темељ јединства вере и заједнице (*perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum*). (*LG* 18=*PAe* 1)

Такође:

Колегијална веза се показује и у међусобним односима појединих епископа са посебним Црквама и универзалном Црквом. Римски Првосвештеник, као Петров наследник, је трајни и видљиви принцип и темељ јединства како епископâ, тако и мноштва верника. Појединачни епископи су, пак, видљиви принцип и темељ јединства у својим посебним Црквама, обликованих по слици универзалне Цркве, у којима и од којих постоји једна и једина католичка Црква. Зато,

такође: „тако да буде сачувана заједница са римским првосвештеником и јединство исповедања вере и да Црква Христова буде једно стадо под једним врховним пастиром... (*DS* 3060)“.

појединачни епископи представљају своју Цркву, а сви заједно са папом целу Цркву у свези мира, љубави и јединства. (LG 23)

И на другим местима LG потврђује да епископи у својим епархијама имају власт, праву, редовну и непосредну (*potestas propria, ordinaria et immediata*, LG 27), дакле власт која је описана истим придевима као папска на Првом концилу (DS 3060, 3064).

Да ли су то две конкурентне власти (Deux pouvoirs concurrents? EP 161–177) и зато „две конкурентске јурисдикције“³¹⁵? Овом анализом улази се у срж проблема. Како помирити ове две власти, на први поглед једнаке, које обе теже очувању јединства, а обе се врше над истим Црквама и над истим верницима³¹⁶? Зар конкретно јединство не захтева да се једна од тих двеју власти стави у заграду? Неадекватна рецепција ће превагнути на страну власти Рима и тврдња из *PAe*, тешком муком унета у текст енциклике, остаће пусти сан:

Подједнако је погрешан [став] да ова власт врховног првосвештеника на било који начин смета (засењује, стоји на путу, шкоди) директној и непосредној јурисдикционој власти епископа, који су Духом постављени (уп. Дап 20, 28), као апостолски наследници, да би као прави пастири напасали и водили одређено стадо, како би оно било утврђено и заштићено од највишег и универзалног пастира, према речима светог Григорија Великог: „Моја част је част универзалне Цркве. Моја част је утврђена снага моје браће. Ја ћу ваистину бити почаствован онда када се појединцима неће ускраћивати част која им припада. (DS 3061)

Од двојице пастира, папе и локалног епископа (Први концил), који се 'стварно рачуна'? Од двојице 'Христових викара и посланика' (Други концил, LG 27: *vicarii et legati Christi*), ко је онај са којим треба остати у заједници, да би се живело у *catholica Ecclesia*?

³¹⁵ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 7.

³¹⁶ Тијар одговара на то питање у J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, 222–224.

На Првом концилу је већ мањина мучила оце Депутације вере поменутом темом: ако се јасно не утврди *на који начин* су две поменуте власти компатибилне (а обе су епископске, редовне и непосредне) на истом делу пастве, остаје ризик да језичак на уравнотеженој ваги пређе на тас римског епископа и да, зато, локални епископ буде схваћен тек као сен(к)а (*une ombre*) римског епископа, као његов викар³¹⁷. Заправо, ако моћ римског епископа изгледа као власт (или јурисдикција) која је 'конкурентска' епископској у односним дијецезама, од њега (папе) постаје конкретно једини епископ у пуном смислу речи, јер је он 'примас', који примат врши „над свим пастирима свих обреда и достојанстава, посматраних како индивидуално, тако и свих заједно“ (*DS 3060*), и „над свим и појединачним црквама и над свим и појединачним пастирима и верницима“ (*DS 3064*). У таквим околностима разара се црквени поредак, *ordo Ecclesiae* (уп. *EP 164*).

Први концил, дакле, одбија да преобрази епископат у организам функционера или папских делегата, армију сенки, која понавља оно што би папа боље радио сам. Одбија да схвати примат као свеобухватну моћ која апсорбује сву активност епископа у Народу Божјем. Власт (јурисдикција) римског епископа не сме правити сметње власти других епископа. Он не би могао да интервенише у другим епархијама „ординарно“, редовном влашћу, као што то чине локални епископи. Врховни Првосвештеник, уколико би дејствовао не узимајући све ово у обзир, користио би сопствену власт *non ad aedificationem sed in destructionem*. Поменути формулу, *ad aedificationem et non ad destructionem*, који су користили поједини оци Првог концила, Тијар сматра изузетно важном³¹⁸. Ако би власт користио за рушење Цркве и њеног поретка, римски епископ би директно радио против *raison d'être* своје службе. Који је онда специфични задатак папе?³¹⁹

³¹⁷ Уп. J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит.*, 224.

³¹⁸ Тијар налази старо порекло поменуте формуле у списима Јована Париског (око 1302), који је повезао речи апостола Павла (2Кор 13,10: „по власти коју ми је дао Господ за изграђивање а не за рушење“) са папском службом.

³¹⁹ J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит.*, 224; J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит.*

Оци концила 1870. године гласају за предложени текст са свешћу да власт локалног епископа ни на који начин није доведена у питање. Чврсто потврђујући став да све оно што иде против божанског права (а епископи су *ex institutione divina*) иде и *ad destructionem Ecclesiae*, они постављају суштинску границу у односу на примат и Цркву Христову (уп. *EP* 169–173).

Први ватикански концил, који у беларминовској визији сагледава Цркву, крећући од римског епископа, конципира његову власт примата као највишу и универзалну, али ипак и као ону која поштује власт сваког епископа, чак је њој у служби. Текст је изненађујуће прецизан: „...епископску власт, редовну и непосредну ... мора потврдити, учврстити и заштитити највиши и универзални пастир“ (*DS* 3061). Ради се о божанском праву. Зато се круцијални проблем састоји у разјашњењу специфичног својства приматске службе, а не, првенствено, специфичне природе власти, која је са њим сједињена. Чуди да мали број теолога, расправљајући о два непосредним властима, придаје пажњу трећем поглављу³²⁰ са прологом и првом поглављу *PAe* (*DS* 3050–3055).

Већ сада можемо извући неке закључке, будући да оба Концила нуде јединствен одговор. Еклисијалној *кинонији* припадамо у мери у којој смо у јединству са локалним епископом, који је у јединству са свом осталом браћом епископима, јер је у општењу са римским епископом. У овом одговору сви термини имају своју тежину и не смеју се ублажавати. Говорити једино о *кинонији* са римским епископом, а општење са локалним епископом сматрати споредним и секундарним, значи, кретати се *ad destructionem Ecclesiae*. Будући да је Црква основана на апостолима, међу којима, а не ван којих се налази Петар, римски епископ може вршити своју примацијалну власт која му се признаје, макар и у несрећним терминима, само ако гарантује епископат онима који имају одговорност за локалне Цркве и омогућује им да се утелове у конструкцију универзалне Цркве, у *catholica*. Дејствовао би *in destructionem* ако би универзалну Цркву третирао као широку дијецезу, ако

³²⁰ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 3.

би био 'универзални епископ' (ЦЦ 330), при чему би епископи били његови помоћници и 'апостолски викари'.

Зато је важно јасно уочити чињеницу да се власт римског епископа не врши на исти начин у Риму, као и у некој другој епархији. Морају се прецизно разликовати његова служба унутар *Urbs*, града Рима, његове властите епархије, без које не би био епископ, локалне Цркве која има *potentior principalitas*, од његове властите службе у односу на *Orbis*, универзалну Цркву, која настаје *кинонијом* свих локалних Цркава³²¹. У првом случају њему припада да врши *potestas ordinaria et immediata*, која припада сваком епископу на редован (*day-to-day exercise*³²²) и сталан начин у погледу проблема и потреба његове локалне Цркве. У другом, пак, Дух Господњи од њега тражи да буде стражар и чувар, меморија апостолске вере, првенствено у односу на своју браћу епископе, да би их очувао у верности њиховој мисији и изнад свега да би их непрекидно отварао универзалним димензијама спасења и Цркве Божје.

Тијар сматра да је сам Пије IX потврдио овакво ишчитавање Првог Ватиканума, прихватајући у јеку „културне борбе“ (*Kulturkampf*), изјаву којом немачки епископат реагује на Бизмарково циркуларно писмо од 14. маја 1872³²³. Након што су навели кључне грешке Бизмарковог циркулара³²⁴, епископи дају своје тумачење енциклике *Pastor Aeternus*, инсистирајући од почетка до краја на ставу да се не ради о новом, већ предањском учењу.

³²¹ Уп. J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит*, 224.

³²² J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 9.

³²³ Писмо је написано тада, али је објављено тек крајем 1874.

³²⁴ Погрешно разумевање Концила циркулар исказује ставовима: папа може да у свакој епархији преузме права епископа и да папска власт замени власт локалног епископа; папска јурисдикција је апсорбовала епископску; папа више не врши, као што је то раније било, нека одређена права која њему припадају, него се сва пуноћа епископских права налази у његовим рукама; суштински, он је заузео место сваког епископа, а само од њега зависи, да ли ће и практично, у било ком тренутку заузети његово место; епископи нису ништа више до папина средства, службеници без сопствене одговорности; у односу према цивилним властима епископи су постали службеници страног владара, чак једног суверена који је снагом своје непогрешивости најапсолутнији, виши од ма ког другог апсолутног монарха на свету. Уп. *DS* 3112.

Признајући да је папска јурисдикциона црквена власт врховна, редовна и непосредна (*potestas suprema, ordinaria et immediata*), да ју је Христос у личности Петровој дао папи и да се протеже над сваком поједином епархијом и над свим верницима, немачки епископи прецизирају се да се то чини

са циљем да се очува јединство вере, дисциплине и црквене управе, а није овлашћење које се састоји у појединим резервисаним правима.

Ово учење (...) је Ватикански концил недавно појаснио (...) Према овој догми Католичке Цркве, папа је епископ Рима, а не неког другог града или дијецезе; није ни епископ Келна, ни Братиславе итд. Али он као римски епископ истовремено је папа, дакле пастир и поглавар читаве Цркве, поглавар свих епископа и свих верника, и његова папска власт не важи само у неким ванредним случајевима, већ је делатна и пуноважна у свако време и на сваком месту. На основу те службе папа мора да бди да сваки епископ у потпуности испуњава дужности своје функције, а ако је неки епископ спречен или ако то захтева нека друга неопходност, врховни Првосвештеник, не као надлежни епископ, него као папа, има право и дужност да одреди све што треба за управљање у тој дијецези... (DS 3113)

Понуђено тумачење је јасно. Неке од ових реченица изговорили су на Концилу епископи мањине. Њих је Пије IX прихватио са похвалама³²⁵ и потврдио пуноћом своје Апостолске Власти (*easque Apostolicae Auctoritatis plenitudine confirmamus*) у свечаном контексту конзисторијума (за цитирана дешавања од 1872. до 1875, уп. ЦЦ 336–337)³²⁶.

³²⁵ Апостолско писмо *Mirabilis illa constantia* епископима Немачке, 4. марта 1875. године. Уп. DS 3117. „Часна браћо, ви сте наставили да преносите славу Цркве, прихватајући да изразите изворни смисао дефиниција ватиканског концила, искривљен варљивим коментаром у једној јавној окружници (...). Ваша изјава је у толикој мери јасна и тачна, да не оставља ништа магловито, него нам само пружа прилику да вам срдечно честитамо. (...) Ваша изјава представља право католичко учење, тиме и овог светог Концила и ове Свете Столице, (у коме) нема апсолутно ничега што би било ново...“

³²⁶ Тијарову анализу догађаја у Немачкој, налазимо и у J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит*, 224–228, а о последицама пише у J. M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 3.

Римски епископ, дакле, није супер-епископ, него први по одговорности (уп. ЦЦ 333). Његова служба је, према сведочанству *РАе*, што Други концил оклева да примени, управо као примацијална, *vere episcopalis*. Тумачење да је власт Врховног Првосвештеника реално (*realiter*) исте врсте као епископска (*esse eandem speciem ac potestatem episcoporum*), понуђено на Првом Ватикануму, смешта римског епископа на његово право место, у епископски збор (уп. *ЕР* 179). Функција римског епископа није ништа друго до епископска служба. Примат отуд потиче, из самог епископског официјума као таквог, идентичног за све епископе на свету. То су лимити Предања и не смеју бити повређени. Оно што чини папску функцију посебном, опет је епископске природе. Баш због епископске природе његове службе, римски епископ има над свом Црквом, и стога над сваком епархијом, власт која није дупликат у односу на власт епископског колегијума, него која се уврштава у њега и остаје аутентично епископска. Зато у Цркви постоји само једна пуна и врховна власт: она је у Врховном Првосвештенику као у глави епископског колегијума (*veluti capite*), тј. у *кинонији* папе и епископа.

Власт (*potestas*) је у функцији службе (*officium, munus*): постоји само зато да би омогућила њено вршење. Будући да је суштински циљ његове службе – јединство Цркве, власт римског епископа очигледно се мора сместити у оквире власти осталих епископа, чији је задатак исти – изграђивање Цркве и њено јединство. У Божјем плану, власт примата је оно што омогућава да се *aedificatio Ecclesiae*, поверено сваком епископу, отвори универзалној *кинонији* и да остане у њој. Примат врховног првосвештеника јесте „начело јединства вере и *киноније* (*principium unitatis fidei et communionis*)“ (*ЕР* 184). Та власт не дуплира нити гуши одговорност локалног епископа, већ јој гарантује истинску димензију: смешта је у *кинонију* Цркава, тамо где изграђивање локалне Цркве налази своју пуну меру.

4.4.2. Јурисдикцијска власт римског епископа и његов 'незаблудиви' магистеријум

Да би означио власт римског епископа, *РАе* примењује термин *јурисдикција*. За разлику од Другог концила, који га ретко користи и чини се да га оставља по страни – 6 пута и скоро увек у мало значајним догматским контекстима – Први ватикански концил му даје привилеговано место³²⁷. Зато Тијар сматра да власт јурисдикције, прекомерну на први поглед, треба ипак правилно ситуирати. На концилу се говорило о 'врховној и пуној' власти, без територијалних ограничења, над свим локалним Црквама и над свим верницима. Та универзалност, ипак, има за циљ изграђивање Цркве *формално* под аспектом очувања и прогреса *универзалне киноније*. Односи се на оно што гарантује да се *кинонија*, за коју је у својој локалној Цркви одговоран епископ, отвори за *Catholica*. Универзалност достиже, под овом тачком посматрања, *aedificatio Ecclesiae*. А пошто *кинонија* по дефиницији обухвата све Цркве, све њихове пастире и лаике, јурисдикција примаса не може – ако је више од празне речи или почасне титуле – а да их нема све као свој објекат деловања. Одавде долази његова универзалност. Јурисдикција папе и локалног епископа није дуплирана, првенствено због тога што се тичу *киноније* Цркава међусобно (у *кинонији* вере и љубави), а не унутрашњег живота локалне Цркве. „Обе“ јурисдикције имају заједнички циљ – отварање локала целини. У тој тачки се сусрећу редовна примацијална јурисдикција и редовна власт локалног епископа³²⁸.

Зато наш аутор испитује улогу римског епископа у *кинонији* локалних Цркава (уп. *EP* 187–195). Беларминов(ск)а еклисиологија није допустила Првом концилу да јасно представи тачан моменат у коме се артикулишу власт римског и локалног епископа. Други ватикански концил врши рецепцију одредаба *РАе*, поново их анализирајући у новој оптици – у визији еклисиологије *киноније* (*l'ecclésiologie de communion*). Према њој, у свакој

³²⁷ J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 4.

³²⁸ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 20.

локалној Цркви присутна је универзална Црква, недељива Црква Божја у акту своје манифестације (LG 26; CD 11)³²⁹. Јасно је да *episcopè* једног епископа смешта у пресеку двеју *кинонија*. „Апостолска сукцесија“ му осигурава прву, вертикалну *кинонију* његове локалне заједнице са Црквом апостола и утврђује њен идентитет у времену. Хоризонтална *кинонија* осигурава, пак, идентичност локалне Цркве са свим осталим Црквама васељене, тј. идентитет у простору. Али, хоризонталну *кинонију* обезбеђује му *кинонија* са *centrum unitatis*³³⁰. Строго гледајући, римски епископ није онај који изграђује јединство. То чини локални епископ, као оруђе Духа. 'Примас' треба да 'бди' над тим јединством, да вера која га утемељује остане у хармонији са апостолском вером (уп. EP 191–192). *Centrum unitatis* не присваја (из)градњу јединства Цркве и епископата, јер је сваки епископ принцип и фундамент јединства (уп. LG 23). Ако има елемената које треба сјединити и служити им, а то су многе Цркве, од којих свака оваплоћује Цркву Божју, и њихови епископи, тада мора бити и центра јединства. На основу своје службе, римски епископ ситуира епископску службу у *кинонију* и конкретно је усмерава у правцу служења универзалној *кинонији* коју додељује Дух Господњи. У томе је његов акт врховне јурисдикције, да служи не само као арбитар, већ више као носилац сабирања, да се уврсти у *conspiratio in unum*³³¹. Може се објаснити и оправдати, дакле, само једним разлогом – јединством³³². Римски епископ као примас није на врху пирамиде, са кога све долази и ка коме све води, него је центар у коме се сваки епископ може *препознати*, у строгом онтолошком смислу, баш као што су се у његовој Цркви препознале све остале локалне Цркве, јер се концепт препознавања тиче *идентитета* (личности, локалних

³²⁹ У конципирању теологије локалне Цркве и примата, Тијар се често позива на Амера, Лана, Зизијуласа, донекле Шмемана. Патристички извори су у највећој мери представљени у ЦЦ и ТЦТХ.

³³⁰ Уп. J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цум*, 235–236. У истом тексту (241), Тијар нуди и синтагму *principium unitatis*, много ређе од центра јединства. У смислу који овде представљамо, користи и ознаку римског епископа као *centrum communionis*.

³³¹ Више о примени принципа *in unum conspirans* у теологији првенства, у J.-M. Tillard, „Rome dans la communion des Eglises locales“, *цум*, посебно 119–125, 127.

³³² J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цум*, 14.

Цркава и њихове вере). Као што однос са апостолима не чини од локалних епископа њихове аузилијаре, викаре или делегате, него одговорне носиоце надзирања својих Цркава, тако их ни однос са *centrum unitatis* не редукује на ранг помоћника, викара или делегата онога који носи пророчку службу центра јединства³³³.

Римски епископ очигледно има моћ (*potestas, juridictio, exousia*) без које не би могао вршити своју службу, чија важност постаје све израженија у вртлозима савремене историје Цркве³³⁴. Али, та моћ постоји да би у потпуности обезбедила католичност сваке локалне Цркве, поверене епископу. То није моћ монарха од кога би све зависило, већ једнога *primus* (заиста првог) *inter pares* (уп. *EP* 195)³³⁵, то је примат одговорности, а не *dominium*-а³³⁶. Тијар, ипак, допушта могућност да се у одређеним, истина веома ретким и деликатним моментима, римски епископ, увек у својству центра јединства у вери и тајнама, осети позваним да директно интервенише у унутрашњи живот неке локалне Цркве, што тада може и учинити (што не потпада под сферу његове ординарне, тј. уобичајене, свакодневне власти), само ако је сигуран да дела *ad aedificationem Ecclesiae*³³⁷.

Наш аутор, такође, испитује и трновито питање редовног и ванредног магистеријума, учитељске власти римског епископа. *PAe* говори о учитељској власти (*DS* 3065), а *LG* му следи (18. 25) примењујући термин и на епископе (*LG* 22). Од једне динамичке визије чувара који спречава да се падне у мртвачки сан, прешло се на више статичко виђење учитеља који подучава.

³³³ J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, 236.

³³⁴ Уп. J.-M. Tillard, „La catholicité de l’Eglise locale“, *цит*, 214. Под актуелним трзавицама Тијар подразумева мултипликацију расколничких структура у православљу (даје тада актуелан пример Украјине) и раздоре у англиканизму, који наводе на потребу дубоког промишљања реалне потребе Петрове службе у свим хришћанским заједницама, па и у самој Католичкој Цркви, у којој је, такође, „питање примата комплексно“ (J.-M. R. Tillard, „Le ministère d’unité“, *цит*, 212).

³³⁵ О томе да је тај израз, без допунског апострофирања, далеко од јасног, уз позивање на адекватну литературу, Тијар пише у *ЛЦ* 484–489.

³³⁶ Уп. J.-M. Tillard, „Rome dans la communion des Eglises locales“, *цит*, 124.

³³⁷ Уп. J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, 241.

Све чешће се свим интервенцијама римског епископа приписује јуридикчки ауторитет, који се, иначе, не подразумева.

Првومه, свакако, припада функција да се у одређеним моментима обрати епископима и верницима, да би им осветлио неки темељни аспект вере или хришћанског живота. Коришћење папских енциклика (што су некадашња патријаршијска писма, проширена на универзалну Цркву) није по себи проблематично³³⁸. Али, немају све 'универзалне поруке' римског епископа, као ни све папске енциклике, једнаку важност. Такође, немогуће је свим папским писмима и обраћањима дати један супериорни статус над епископским пастирским писмима или објавама епископских конференција, *a priori*. „Размишљања папе на једној јавној аудијенцији или током недељног *анђелуса*, немају нужно већу тежину од писма које је *ex officio* о истој теми написао неки локални епископ“ (EP 209–210). Једноставно, Тијар је убеђен да у енцикликама *нема* гаранција незаблудивости. На редовни магистеријум (*magistère ordinaire*) римског примата врло често се примењује атрибут незаблудивости (уп. EP 211). Кад папа говори, његова реч се, кажу, мора прихватити *a priori* као истинитија од става епископске конференције или теолога компетентног за ту материју, јер има „више“ ауторитета. Немогуће је, зато, закључиће Пије XII (*Humani generis*), наставити међу теолозима дискусију о контроверзној теми, ако се о њој папа већ изјаснио у енциклици. Тијар овакав став одбацује, јер би значило да је заборављена чињеница да су акта редовног магистеријума често теолошки текстови, који носе печат одређене школе или епохе и да им треба критички приступати у односу на садржину, а не с обзиром на то ко их је потписао (а ко их често није лично ни писао).

Потребно је зато да и реч римског епископа, чак и његове свечане дефиниције вере, прође здраву и искрену рецепцију, која увек подразумева критички приступ изнетим ставовима, а на то су, најпре, позвани епископи. Нереципирана 'дефиниција' није животна, него архивирана истина (уп. ЦЦ

³³⁸ Мултипликовале су се од Бенедикта XIV († 1758) и Григорија XVI († 1846).

354). Зато би неупоредиво мудрије било, тврди Тијар, да се папа енцикликама обраћа епископима, који би, касније, требало да својој пастви саопште и протумаче речи и поуке папског писма или, пак, да енциклику неког епископа или епископске конференције сам папа проследи свету и Цркви, као ону коју је прихватио и предао је даљој рецепцији (уп. ЦЦ 348). Као *centrum communionis* римски епископ треба да допусти одјек гласа Духа, који говори Црквама, а не да га апсорбује у својој речи. Ако дође до међуцрквених конфликта по питању вере, примас је онај чија је мисија да ствара јединство, не по цену лукавих компромиса, већ подсећајући на истину, пренету апостолском Речју. Више од стражара, овде је 'тачка савести' и 'меморија'.

У оквиру анализе учитељства Цркве и њеног примаса, најјачи камен спотицања, ипак, остаје питање незаблудивости самог папе³³⁹ (уп. ЦЦ 352–354). Незаблудив суд, према потребама датих околности, римокатоличко предање повезује са универзалним епископатом у *кинонији* са епископом Рима и са епископом Рима у *кинонији* вере са универзалним епископатом, јер су то еклисијални органи које Дух *може* користити да би преко њих објавио незаблудиви суд. Незаблудивост римског епископа значи да он има власт да без грешке гарантује, у одређеним околностима, да једна истина припада Откривењу и да је тиме истинита, да не носи заблуду. Он тада, уз асистенцију Духа, једним судом објављује 'оно што /већ/ јесте' (уп. ЦЦ 352, ЕР 213). Његова незаблудивост није апсолутна, јер је ограничена у односу на субјекат, објекат и акт³⁴⁰. Зато је, строго узев, то акт суда, који је незаблудив.

³³⁹ Уп. J. M. R. Tillard, „La juridiction de l'évêque de Rome“, *Irénikon* 51 (1978) 358–373, 358: „l'obstacle majeur“, објављено и као: J. M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит.*, 3: „the chief obstacle“.

³⁴⁰ О томе на Првом концилу, у име Депутације вере, монсињор Гасер, пре гласања каже: „Фраза 'римски епископ је незаблудив' не би се могла назвати погрешном ... само је некомплетна, јер папа је незаблудив само када дефинише, свечаним судом, за универзалну Цркву, неко питање вере или морала. Незаблудивост римског Првосвештеника реално је лимитирана у односу на субјекат, тј. када се папа изражава као универзални учитељ и врховни судија на Петровој катедри; ограничена је у односу на објекат, тј. када се ради о питањима вере и морала; и у односу на акт, тј. када се одређује оно што сви верни треба да верују или одбаце“ (ЕР 214).

Неопходно је, свакако, дати потврду да папа изражава *заиста* став своје браће епископâ и да зато *заиста* говори у њихово име, те да објава буде у складу са прецизним предусловима и потврдама (уп. ЦЦ 353).

Додатну компликацију, коју не заобилази, Тијар налази у познатој проблематичној клаузули из *РАе*: „Одредбе римског Првосвештеника (који говори *ex cathedra*) су по себи непроменљиве, а не консензусом Цркве: *ex sese non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles*“ (DS 3074). Депутација вере је желела да одбаци прогаликанску „стриктну и апсолутну потребу саветовања и помоћи епископâ, за било коју незаблудиву догматску одлуку римског Првосвештеника“. Други Ватиканум ће поставити незаблудивост римског епископа у стриктан однос са незаблудивошћу епископског колегијума, а оба у контекст незаблудивости Цркве³⁴¹. Стога, израз *ex sese non ex consensu Ecclesiae* не може да има за циљ да устврди како, 'дефинишући' са катедре, римски епископ не мора да буде сигуран у хомогеност свог става са мишљу осталих епископа, него да пројаве визију да дефиниције *ex cathedra* не добијају своју валидност неком накнадном јуридикчком потврдом њихове исправности од било које више црквене или судске инстанце, различите од римског епископа (уп. EP 215–216, ЦЦ 353–354).

Први ватикански концил потврђује да својом свечаном одлуком римски епископ носи незаблудивост читаве Цркве (DS 3074). Он представља уста којима читаво еклесијално тело, а не само епископски корпус, себи самом говори истину. Заправо, свака дефиниција вере, посебно када жели бити свечана, проглашена са катедре Петра и Павла, мора са гаранцијом посебног ауторитета бити објављена, као верска истина коју епископски колегијум као

³⁴¹ „Иако појединачни епископи немају прерогативе незаблудивости, ипак ... када поучавају стварима вере и морала према дефинитивно утврђеној доктрини, незаблудиво износе Христову науку. (...) Римски Првосвештеник, глава епископског колегијума, има ту незаблудивост снагом своје службе (*vi muneris sui*)... Јер тада римски Првосвештеник објављује одлуку не као приватна личност, него као врховни учитељ читаве Цркве, који посебно носи дар незаблудивости саме Цркве (*charisma infallibilitatis ipsius Ecclesiae*). Незаблудивост, која је Цркви обећана, налази се такође у епископском збору, када врши врховну учитељску службу са Петровим наследником“ (LG 25).

такав – епископи са својим првим и први са својом браћом епископима³⁴² – чува, *episcopè*. Незаблудивост Цркве гарантована је, дакле, активним присуством Светог Духа у њој³⁴³, садржана у *conspiratio* пастира и верника и суштински је повезана са *sensus fidelium*, оном јеванђелском проницљивошћу и интуицијом лаика, који им дарује Дух на крштењу, а који се кинонијски пројављује. Дефиниције *ex cathedra* примас не мора објављивати, осим у случају када су апостолска вера и еклисијална *кинонија* заиста у опасности (*in periculo*), дакле, у екстремно ретким случајевима, а и тада би претходно морао савесно да искористи консултације и богословске дискусије. Незаблудив став *једнога*, римског епископа, артикулише и *осећај верника*, доводи до пуног израза 'инстинктивно правилне' судове Народа Божјег, *многих*. На овом нивоу се сусрећемо са феноменом 'корпоративне личности', који ћемо посебно представити у следећем одељку рада.

Servus servorum Dei, римски епископ, има дужност (задатак, мандат, *munus*) да верно врши све оно што је потребно за очување Цркава у *кинонији*. У противном, због немара или мањка савесности, радио би *ad destructionem et non ad aedificationem Ecclesiae*. Са друге стране, подједнако би дејствовао *на разарању, а не на изградњи Цркве*, ако би у својој бризи прелазио специфична ограничења своје примацијалне моћи и ако би тиме задирао у права епископа других локалних Цркава (*DS 3061*).

Папа је, дакле: епископ који је само епископ, али који, на основу свете тајне епископата, заједничке свима, врши дела у којима је одговорност целокупног епископата обухваћена и 'символизована' (у строгом смислу речи символ у модерној мисли); епископ међу епископима, који на основу заједничке епископске благодати, има овлашћење да сабере своју браћу епископе у колегијум чији је он *centrum unitatis*; епископ у колегијуму, који ипак вољом Господњом, мора да прошири *sollicitudo* на све Цркве, све до

³⁴² Потврду овог свог виђења, Тијар налази у држању Пија IX и Пија XII, приликом дефинисања двеју маријанских догми. Они су, наиме, експлицитно навели да им је жеља била да на свечан начин изразе веру своје браће из епископата (уп. *EP 216–217*, нота 138).

³⁴³ Уп. J.-M. R. Tillard, „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *цит*, 19.

личног 'надзора' свега онога што се у тим Црквама тиче апостолске вере и *киноније* у *catholica*. Функција *centrum unitatis* римског епископа подразумева и службу интервенције. Због све израженије свести о личној одговорности (коју је видљива жеља за влашћу полако кварила, нагрисала као гангрена), али и због објективне потребе *киноније* Цркава (у сукобу са растом регионализама, подвлачењем културолошких разлика, у судару политика), римска столица лагано је почела да преузима функцију интервенције и судије у најтежим случајевима (уп. *EP* 220). Тешко је да се у уобичајеним категоријама нађе такав тип односа једне личности и групе којој припада, који би био у стању да дефинише описану ситуацију. То није однос монарха и његових потчињених (предлог из времена Пија IX), нити релација која пројављује савремени демократски систем (уп. *EP* 196).

4.4.3. Први епископ и многи епископи – корпоративна личност³⁴⁴

Такав специфични однос једног и многих, не може се описати социолошким, политичким или филозофским концептима, него једино прибегавајући једној богословској, конкретно библијској категорији. У овом случају то је категорија 'корпоративне личности' (*corporate personaliy*). Тијар апелује на њено изнијансирано и прецизно коришћење.

Појмом корпоративна личност означава се феномен, који је проучавала француска социолошка школа, а који се тиче односа у социјалној групи. Њиме се описује концентрација групе у једној од њених индивидуа, хомогеној са свим осталим члановима. Самоспознаја групе се кристализује у тој посебној индивидуи. Група се, дакле, у њој може идентитетски препознати. Користећи резултате многих истраживања (уп. *EP* 196–197), Тијар продубљује њихову анализу на пољу систематског богословља. Он говори о дијалектичкој симултаности једног и мноштва, којом се показују

³⁴⁴ Уп. J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, 238–240, углавном поновљено у *EP* 195–203.

односи узрочности (*causalité*) и међусобних утицаја (*influence réciproques*) групе и њеног представника.

Библијска егзегеза, прибегавајући овој категорији као ерминевтичком кључу, сагледава тоталитет људског нараштаја у Адаму, целокупан Израил у *Ebed Yahweh* или у Сину Човечијем. Неки новозаветни стручњаци сматрају да, уз адекватно објашњење, овај концепт повезује Исусов лични чин и његове последице по мноштво спасених. Тако се кроз синтагму 'корпоративна личност' сагледава темељни богословски смисао титула, као што су Нови (други) Адам, Цар, страдајући Слуга, Син Човечји, Првосвештеник.

Надаље, различити подржаваоци еклисиологије *киноније* тврде да поменути концепт, остајући верни библијским категоријама, омогућује да се продре до срца централних богословских тема, као што су: *filii in Filio* (да би се изразила природа благодати), Црква као Тело Христово неодвојиво од индивидуалног Тела Господњег, апостолство читаве Цркве у радикалном јединству са 'апостолском групом', универзална Црква у односу на *кинонију* локалних Цркава, однос Петра и 'апостолског колегијума' и, можда, римског епископа са 'епископским колегијумом'.

Тијар је сигуран да употреба овог концепта, уз неопходну прецизност и нијансирање, увек уз јасну свест о њеној аналогичкој природи, омогућује разумевање 'примаса' и епископског колегијума *унутар* епископске *киноније*. Суштинско поистовећивање 'индивидуе – представника' (*individu représentatif, EP 198*) и групе у својеврсној динамичкој *кинонији*, највише помаже да се боље разуме како је примас – који се никада не може посматрати независно од свог односа са колегијумом, без кога би постао монструозна ствар, глава без тела – неразднојно онај који 'репрезентује' остале (не у смислу речника демократије) и у коме се они *препознају*, онај који у односу на *кинонију* носи одговорност која се не сабира са њиховом појединачном одговорношћу, онај који, када сам говори, остаје ипак тај преко кога се сви изражавају, онај чија је власт (*potestas, jurisdictio*) такође власт колегијума (уп. *LG 22*).

Будући да у Васкрсењу, делом Духа, Христос уистину постаје *кинонија* *многих* у свом јединственом Телу, у Цркви, која је то тело, један (*the One*) и многи (*the many*), тада су универзално и локално, примат и колегијум, обавезно симултани.

Примат и колегијалност актуелизују тако на нивоу служења, у читавој Цркви, однос *киноније* једног и многих и њихову конститутивну симултаност. Примат не замењује сабор, сабор не супституише примат, говори Тијар, позивајући се на Зизијулса³⁴⁵. Овај однос је нормативан, јер би се без њега разорила *кинонија*. *Episcopò* Цркве се остварује у дијалектичком односу примаса и колегијума, први изражавајући многе, док они и нису колегијум, осим кроз првог. Сабор изражава *кинонију* епископа и ауторитет Духа у плуралитету, у мноштву Цркава (*the many*). Римски епископ изражава јединство ка коме тежи ова *кинонија* и власт коју даје Дух, ради његовог очувања (*the One*). „Мноштвеност не претходи јединству, нити јединство мноштву. Оба се захтевају међусобно. Заједно творе кинонију *catholica-e*“ (*EP* 199).

Римски епископ треба да чува јединство у католичности. Али мера јединства јесте вера сабора и њихови симболи (вере), који се не смеју мењати јер на њима почива еклесијална *кинонија*. Ма колико био моћан, један папа нема власт над вером коју је одобрио сабор и коју су примили, реципирани, његови претходници на катедри Петра и Павла. Папа је повезан са претходним епископима и у обавези је према њиховом наслеђу. Његова служба првога никада га не смешта ван заједнице са 'осталим владикама', особито не онда када свечано објављује истину *ex cathedra* (*DS* 3070). Заиста је тада *корпоративна личност*.

Баш као такав, а у служби *киноније* вере и љубави, римски епископ је знамење јединства. Примат епископа римске столице – Цркве са *potentior principalitas* – ужива једну власт (*potestas, jurisdictio*) са *различитим*

³⁴⁵ J. Zizioulas, „Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali: un punto di vista ortodosso“, *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 111–128.

специфичним функцијама, у којима се потанко приказује баш функција *centrum unitatis*. То су или функције знамења или функције интервенције (Elles sont ou des fonctions de signe ou des fonctions d'intervention, EP 203).

Римски епископ као служитељ 'страже' и 'сећања', не мора да интервенише, објављује, намеће, прецизира неку догматску тачку, нити да све уводи у ред. Довољно је да буде онај који знаковито (символички) 'подсећа', бива „модел апостолске вере, који конституише *центар киноније*“. На овај начин Тијар поново препознаје случај 'корпоративне личности', иако свестан да историја сведочи да је било могуће разликовати између недостојног (*indignus*) Петровог викара и славне Петрове катедре (*cathedra Petri*). Али, Тијар овде не допушта морализаторски приступ овако сложеном еклисиолошком (онтолошком) проблему. Било да је морални предивни светац или скандалозни грешник, римски епископ је увек обухваћен сведочанством своје столице, обузет верношћу Јеванђељу, чије је сведочење, још од Петра и Павла, римска Црква чувала. Упркос својим етичким ограничењима и историјским јадима, римски епископ својом службом и местом, наставља да упућује свест Цркве на 'једном за свагда' Петровог и Павловог исповедања. Изнад свега, то је битно, јер у њему Црква увек треба да *препознаје* сопствену веру. Еклисиологија која је центрирана у папи као индивидуи и заборави да уврсти његову службу у *potentior principalitas* локалне римске Цркве, значајно је затамнила ову чињеницу.

Зато је потпуно јасно за Тијара: тешко је промишљати 'јединство Цркве' без анализе, /места и улоге/ 'римског епископа' (*est difficile de penser 'unité de l'Eglise' sans penser aussi 'évêque de Rome', EP 207*).

4.4.4. Еклисиолошке и примацијалне аномалије – (с)кретање из *potest* у *debet*

У римском начину вршења примата, ипак, препознају се извесне константне девијације. Прва од њих тиче се конфузије између супремације и примата, а друга „новотарија у догми“, када папа дефинише доктрину,

заобилазећи саборски ауторитет³⁴⁶. Примат, у свом јеванђелском смислу, јесте служење, а супремација, насупрот свему овоме, јесте вршење аутократске власти над читавом Црквом. Тада право и одговорност епископа, ма колико формално потврђивани, заправо бивају изложена руглу и поништени, јер су то тек консултативна права, док све зависи од „врховне власти“. У „самовољном“, а не саборском дефинисању и проглашењу одређене догме, Исток види узурпацију „непогрешивог суда католичанске Цркве“, коју врши појединац (папа).

У оба случаја Тијар препознаје реалан проблем, али му је посебно битно да раздвоји суштинско од формалног (што ће озаконити енциклика *UUS*), односно да подвуче да се не ради о негирању функције првога³⁴⁷, него начина на који он врши своју службу, а који једноставно није кинонијски³⁴⁸. У суштини, проблем настаје по питању артикулисања примата и епископата у оквирима синодалности.

Претерана римска централизација креира еклисиолошки ненормалну ситуацију и представља тешку препреку на путу ка јединству свих хришћана. На овом пољу бележимо пад римске католичке традиције у једну од својих уобичајених мана (*défauts habituels*). То предање је склизнуло неправилно од уступка једном 'могућем' држању, условљеном конкретном историјском ситуацијом, у тврдњу да се такво држање 'намеће' за стално, од може (*potest*) у мора (*debet*). Тако долази до недопустиве трансформације: *легитимног у неопходно, могућег у захтевано, допуштеног у задато (légitime-nécessaire, possible-requis, concédé-charge propre)*. Овај процес се у потпуности потврђује у случају могућности интервенције римске Столице (уп. *EP 223–224*).

³⁴⁶ Две енциклике цариградске Цркве, настале у XIX веку (1848. и 1895. године) их описују и зато су вредне анализе чак и у наше време. Уп. J.-M. R. Tillard, „Le ministère d'unité“, *цум*, 207–208.

³⁴⁷ „Исток верује да примат трона Старог Рима припада Божјем плану о његовој Цркви“, J.-M. R. Tillard, „Le ministère d'unité“, *цум*, 209.

³⁴⁸ Уп. J.-M. R. Tillard, „Le ministère d'unité“, *цум*, 208.

Пример таквог скретања, Тијар налази у пракси постављања (nomination) епископа, што не треба мешати са канонским установљењем (détermination canonique) неопходним за *communio hierarchica*. Првих десет векова не познају формалну интервенцију римског епископа при номиновању епископа. Све се вршило на локалном нивоу, локална Црква је бирала, а *кинонија* са столицом Петра и Павла се пројављује кроз папину 'рецепцију' регионалног избора. Интервенција је могућа само у случају велике нерегуларности у избору. Борба за Инвеституре доводи до тога да од XIV века римски епископи, уместо надлежних митрополита, намећу своје право потврде избора. Одавде се лагано ствар креће ка постављењу, које долази из Рима. Предање клизи из *potest* у *debet*, легитимно право других постало је допуштење римског епископа!

Други пример недовољне рецепције кинонијског духа Другог концила јесу епископске конференције. Родила се нада да ће тај сабор, признајући епископским конференцијама ауторитет који им припада, ослободити *centrum unitatis* и довести га до његове специфичне функције. Али, прогрес је минималан и понекад се ради само о уздизању паралелне бирократије. Измештајући епископске конференције из сфере божанског права, баш као синоде и патријаршије, католичка мисао њима приступа као ефемерним и секундарним институцијама у односу на неприкосновену и издвојену установу примата³⁴⁹. Не може се говорити о аутентичној реформи, јер се оваквим приступом занемарује кинонијска визија католичности Цркве и сакраментална природа епископата. Тијар потврђује да је данас епископска конференција једна институционална форма (*de jure ecclesiastico*) којом се актуелизује епископска колегијалност. Међутим, будући да ова потоња није пука солидарност сабраних индивидуа, него *кинонија* црквених предстојатеља, то је и епископска конференција историјска пројава

³⁴⁹ Уп. Ј.-М. R. Tillard, „La primauté romaine: Jamais pour éroder les structures des Eglises locales“, *цит*, 306.

епископске саборности³⁵⁰, а она је *jure divino* (ЦЦ 265), јер је *кинонија*. Римокатоличка црквена пракса ову поставку није прихватила. Поново све креће из центра: римски првосвештеник додељује епископима или епископским конференцијама моћи, права и привилегије, који ови већ имају захваљујући светотајинској природи њихових служби. Евентуална аутономија конференција врхуни у њиховим регионалним заседањима на којима се третирају теме строго етичког или социолошког садржаја. Зато уместо концепта папског (или куријалног) додељивања (права) или номинација (епископа), Тијар подсећа на погоднији термин рецепције акција и дејстава локалних заједница³⁵¹.

На трећем месту примера неуспеле рецепције налази се једно од највећих разочарања, институција епископских синода. Тијар сматра да та институција, настала после Концила (папа Павле VI је установљује објављивањем *Motu Proprio Apostolica sollicitudo*, 15. септембра 1965), од које се очекивало да у живот народа Божјег унесе суштинске новине Концила, у томе уопште није успела (уп. *EP* 64–65)³⁵². Епископски синод у заседању дискутује и гласањем доноси предлоге (*Propositiones*), који се у свечаној форми предају папи, да би их он, уз помоћ Генералног Секретаријата Синода, коначно проучио и донео дефинитивни суд о њима. Постоји могућност, наравно, не и обавеза, да се папа, након промишљања о предлозима, обрати Цркви једним адекватним пост-синодалним документом. Синод, дакле, постоји да би папи предложио одређене ставове и да пасивно чека његову одлуку, коју он саопштава, отприлике, годину дана након затварања синода. Зато је очигледно да куријална тела и централа и даље 'допуштају' и 'додељују' одређена права концилијарним институцијама, која оне већ имају. Потребно је да се локалним Црквама или епископским конференцијама

³⁵⁰ Уп. J.-M. R. Tillard, „Conférences épiscopales et catholicité de l’Eglise“, *Cristianesimo nella storia* 9 (1988) 523–539, посебно 532–534.

³⁵¹ Уп. J.-M. R. Tillard, „Rome dans la communion des Eglises locales“, *цум*, 133–134.

³⁵² Папа Јован Павле II означио је епископски синод као „особито плодан израз и инструмент епископске колегијалности“, Giovanni Paolo II, *Discorso al Consiglio della Segreteria Generale del Sinodo dei vescovi* (30.04.1983), 3, оригинал у AAS 75 (1984) 648-651.

заиста врати широк спектар њихових *могућности*, које је у међувремену курија преобразила у *дужности* интервенисања. Тиме би се уклонила једна од највећих препрека на путу Јединства, првенствено са сестринским Црквама Истока, верује Тијар. Сумња у апсорбовање локалне Цркве од једне целине (*dans un tout*), свела би се на минимум (уп. *ЛЦ* 416–418). Овако, католичка Црква још увек чека здраву синхронизацију („осмозу“) односа власти примата и синодалних тела локалних Цркава и њихових епископа.

4.4.5. Предањски предлози екуменске тежине – супсидијарност и синергија

У контексту представљених еклисиолошких аномалија, наш аутор предлаже нека решења, означена јасном екуменском перспективом.

Први корак је увек повратак предањској пракси, чији дух добро преноси модерни концепт супсидијарности (уп. *ЦЦ* 346–347; *ЕР* 225–228)³⁵³. Под њим се подразумева очување одговорности и моћи првога, али у супротном смеру од централизације, јер се одбацује све оно што прелази стриктне границе 'примата'. Према принципу супсидијарности, највиша инстанца, која има реалну власт, покушава, ипак, да сведе на минимум своје интервенције и над најмањом групом, која је поверена посебном ауторитету. Оставља да та група сама пронађе средства за утеловљење своје вере и да са непосредним властима разреши питања која се тичу њеног идентитета и живота. Највиша власт треба да интервенише, што чини по сили сопствене службе, *једино* ако је та група неуспешно исцрпела све изворе пред неком унутрашњом кризом, ако скреће са курса, није у могућности да сама сагледа неке суштинске императиве, не може да сама себи спреми пастире који би је руководили. На тај начин се избегавају конфузије, које смо означили: она о концепцији универзалне Цркве као 'папине дијецезе', који врши у свим деловима Цркве исту власт као у својој локалној Цркви и оно схватање о судару његових функција патријарха Запада и примаса универзалне Цркве. Другим речима, на основу свога примата, римски епископ је дужан (*debet*) да дејствује ради

³⁵³ Уп. J. M. R. Tillard, „L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome“, *цит*, 241–242.

добра читаве Цркве, када уочи да нека од локалних Цркава, у недостатку средстава, бива деградирана до те мере да је угрожен њен идентитет (а тиме и универзална *кинонија*) или ако пренебрегава да у важној ситуацији донесе одлуке које се намећу.

Евидентно је да се у таквој интервенцији не ради о стављању у заграду ауторитета локалног епископа³⁵⁴, него о његовом појачању и заштити (*DS* 3061), подстицању на одговорност, на очување комплекса обреда, обичаја, предања, законодавства, који би био можда стран римском менталитету, али компатибилни са вером и љубављу локалне црквене заједнице. У римском епископу сваки локални епископ може ишчитати одговорност сопственог *episkopè*, од њега му је могуће затражити братску помоћ.

Осим идеје супсидијарности, Предање, посебно у контексту пентархијске визије Цркве, користи и концепт *синергије* (уп. *EP* 229–233, *ЦЦ* 337–338)³⁵⁵. Грчки глагол *συνεργέω* означава *кинонију* енергија, моћи, а не њихову суму или наметање једне од њих. То би значило да римска Црква, а преко ње њен легитимни пастир, мора да 'сарађује' (*adiutorium, cooperatio*) са сабором, лично, преко легата или специјалном циркуларном посланицом. Синергија, дакле, уважава истовремено ауторитет свих патријаршија и посебну тежину сведочанство римске столице³⁵⁶. Термин синергије, мање јуридички, а више теолошки, има богатије рефлексije од појма супсидијарност. Еклесијалне *киноније* нема без римске столице, али ова утврђује само оно што прима од Цркава. Њена права служба се ситуира у прихватању (*dans un assueil*). Ово виђење *синергије* одговара пре свега ономе што *LG* говори о природи власти примата. Примат је смештен унутар

³⁵⁴ Уп. J. M. R. Tillard, „L’Horizon de la primauté de l’évêque de Rome“, *цит*, 242.

³⁵⁵ Уп. J.-M. R. Tillard, „Rome dans la communion des Eglises locales“, *цит*, 125–135.

³⁵⁶ У својој познатој *Великој апологији*, патријарх Никифор цариградски, говорећи о Другом никејском сабору, тврди да: „... према божанским одредбама, на овом сабору је службу управљања и председавања имао онај не безначајни део западног крила, Стари Рим. Без њих (Римљана) црквена догма не би добила потврду, нити би могла имала пут ширења, јер њима је пало у удео да врше функцију руковођења у свештенству и њима је дато поверење оних који су Корифеји међу Апостолима“ (*PG* 100, 597AB).

киноније у вери и љубави. Цркву граде Евхаристија и крштење, а не папство (L'Eglise est faite par l'Eucharistie et le baptême, non par la papauté, EP 233). Оно, пак, има циљ да Евхаристији да њену пуну димензију.

Католичка Црква не би затамнила своје виђење службе примата, сматра Тијар, ако би прихватила да своју мисију дефинише у терминима *синергије* и ако би јуридички развила *супсидијарност* у односима римске столице и осталих катедри. Ако се претпостави – баш као што то чини сваки католик веран својој Цркви – да сам Бог жели службу римског епископа, како можемо помислити да је Бог жели овакву, у какву се лагано трансформисала, а која превазилази капацитете једног човека?³⁵⁷ Да ли је нормално да се толико бреме наметне римском епископу? Рим мора (опет из екуменских разлога) да ослободи примат бескорисних терета, пристајући на синергију различитих одговорности *episcopò*. Часте универзалне Цркве служи се боље синергијом, него деловањем једног човека. Тиме би римска Црква вршила у целој Цркви Божјој, поцепаној и деформисаној расколом, за који није невина, „службу“ коју Дух Педесетнице очекује од ње.

На крају свог најобимнијег истраживања теолошког питања примата у Цркви (уп. EP 237–238), Тијар отворено износи свој став: римски 'примат' припада тајни Цркве у њеном земаљском путовању. Било која интервенција са циљем умањења потребе или важности примата, нашкодила би Божјем плану. То, ипак, не значи да не смемо поставити питање да ли служба примата у данашњем виду може нанети штету епископату, а тиме и локалној Цркви. Римски епископ је чувар који стражари над Народом Божјим – што је његова персонална служба – али који често, уместо да да аларм епископима, аутентичним пастирима Цркве Божје, преферира да дејствује као да је једини одговоран. Други ватикански концил је реафирмисао незамењиво место

³⁵⁷ Уп. J. M. R. Tillard, „Comment accorder synodalité et primauté?“, *цит*, 405. Такође: „Како би у својој мудрости и интелигенцији, [Бог] могао да жели да на плећа 'првога' натовари тако тежак и сложен задатак, који ниједан нормалан човек не би могао да изврши, а да не наруши своје здравље и радну способност, или да се не окружи тешком бирократијом која га кочи у његовим жељама и осећајима одговорности за кинонију?“ (EP 233) Последње године живота папе Јована Павла II, а посебно чин повлачења Бенедикта XVI, актуелизују ове Тијарове речи.

епископа у Цркви. Институције, које су тада предвиђене нису успеле да оживе концилске тежње и тврдње. Уместо њих, активности курије прекорачују границе сопствене одговорности³⁵⁸. Римски епископ још увек делује у својеврсној 'усамљености', коју је *Dictatus papae* Григорија VII подржавао, још увек је ближи аутократској, него братској – кинонијског визији примата.

Колико су ови закључци прихватљиви и применљиви у животу Католичке Цркве? Да ли је о. Жан-Мари Тијар усамљен у изношењу ових ставова и оштрих речи упућених пракси и званичној теологији своје Цркве? Може ли његова визија примата истрпети критику других римокатоличких теолога, званичних органа највеће хришћанске Цркве и њеног канонског права? Овим изузетно битним питањима посвећујемо наставак нашег истраживања.

³⁵⁸ Уп. J. M. R. Tillard, „Comment accorder synodalité et primauté?“, *цит*, 405, 415.

5. Рецепција Тијаровог богословља у Римокатоличкој Цркви

Овај део нашег рада примарно посвећујемо промишљању рецепције Тијарове теологије примата, саставног дела његове еклесиологије *киноније*, у богословљу и животу Католичке Цркве. Тијарове богословске анализе, закључци и предлози нису остављали равнодушним црквене посленике ни на једној страни хришћанске екумене. Посебно нам је важно да размотримо поједине критичке осврте који су пратили његову мисао и продукцију, допуњујући их својим ставовима и закључцима. У првом делу овог одељка представићемо критике Тијарове еклесиологије, а у другом директне процене прихватљивости и примене његове теологије примата у римокатоличкој мисли. На тај начин ћемо имати јаснију богословску визију Тијара екуменисте, званичног представника своје Цркве у многобројним дијалозима, а посебно њега као активног учесника разговора православних и католичких теолога, чији допринос желимо касније да проценимо.

5.1. Рецепција Тијарове еклесиологије у Католичкој Цркви

5.1.1. Рецепција кинонијске визије спасења: индивидуалност или *кинонија*?

Жан-Мари Тијар није ни први ни једини римокатолички теолог који је развио еклесиологију базирану на концепту *киноније*. Његов више пута помињани учитељ, Ж. Амер, то је на систематски начин учинио и пре Другог концила, Ив Конгар је означен као својеврсни претеча тако конципиране речи о Цркви, кардинал Рацингер је на истом богословском путу, почев од првих својих важнијих студија³⁵⁹, веома је подржава и пропагира кардинал В.

³⁵⁹ Уп. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Brescia, 1971, 1992⁴ [Оригинал на немачком: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1969], или J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano, 1978, 2005² [Оригинал на немачком: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1971].

Каспер³⁶⁰. Мора се, ипак, признати да је канадски доминиканац своје кинонијско богословље Цркве развио на најдиректнији начин, систематски, дубоко, предањски потврђено и екуменски отворено, тако да се свако помињање еклисиологије *киноније* неизоставно повезује са његовим именом. Питања која се отварају оваквом еклисиолошком концепцијом веома су разнородна, али сва она у потпуности зависе од једне помало чудне, али и најважније прелиминарне дилеме: да ли је слово о Цркви Ж.-М. Тијара заиста у сагласности са западном (римокатоличком) предањском еклисијалном визијом?

Видели смо већ да Тијар пише своје дело *ТЦТХ*, са циљем да одговори на примедбе да његово богословље Цркве није компатибилно са темељним претпоставкама западног Предања. Иако су његове монографије којим је дефинисао своје аскетско богословље и особито еклисиологију *киноније* имале значајне позитивне рецензије³⁶¹, приличан број римокатоличких теолога поставио је директно питање Тијару: да ли је идеја *киноније* као тела Цркве ранохришћанско наслеђе, као што је он доказивао у *ЦЦ*?

Наш аутор тврди да у заједничком предању првих векова, хришћански живот, у свим својим аспектима и компонентама, јесте интегрални живот *Цркве*. Не постоји апсолутно ништа – од чина вере до визије, од молитве у тајности до вечне литургије у Откривењу – што би било искључено из загрљаја *киноније* у коју нас уводи крштење и коју Евхаристија утврђује и изражава (уп. *ТЦТХ* 7). Његови критичари, пак, на то реагују оштрим супротстављањем и конкретним питањима: да ли је та кинонијска визија црквеног живота у хармонији са снажним подвлачењем индивидуалног

³⁶⁰ Уп. W. Kasper, *Crkva Isusa Krista*, Zagreb, 2013. [Оригинал на немачком: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg im Breisgau, 2008].

³⁶¹ На пример, рецензије дела *ЦЦ*: F. A. Sullivan, у *Modern Theology* 9/4 (1993) 420–421, тај Тијаров допринос разматра као „deeply Catholic exposition of the ecclesiology of communion“. Да је ово дело „догађај“ (un événement) на „концилској линији“, тврди Y. Congar у *La Croix*, 9. IV 1987, 8, са чиме се у потпуности слаже R. P. McBrien у *Worship* 67 (1993) 381–383: „Tillard's book is essentially an elaboration and extension of the council's ecclesiology of communion“, 382. Екуменско настројење књиге подвлаче, пак, E. Lanne, у *Irénikon*, 60 (1987) 317–318, 318 и H. Hatt, у *Journal of Ecumenical Studies* 25 (1988) 122–123.

приступа благодатном животу на релацији Бог – човек? Зар није познатији, јачи и већи читав један регистар, који не обраћа посебну пажњу на еклисијални амбијент и усредсређује се на „кинонију“ са Богом, типа индивидуалног „један на један“ (*le seul à seul individuel*, *ТЦТХ*, 8)? Зар тај типичан *западни* индивидуалистички приступ није, заправо, циљ свих других, више кинонијских, активности? У том случају, било ком типу еклисиологије *киноније*, а посебно Тијаровом изразу богословља Цркве, на Западу не би било места.

Пред овим изазовом, а у своју одбрану, канадски доминиканац прибегава доказивању постојања евхаристијске речи о Цркви у делима највећих ауторитета хришћанског Запада, Августина и Томе Аквинског. Иако Тијар, заједно са Конгаром, признаје да је западна еклисиологија временом постала јуридичка реч о Цркви и да се отклон назире већ крајем IV века, он ипак тај пад повезује са противреформацијским периодом, а не са Августином, како се то наговештава у савременом православном богословљу, на пример у опусу митрополита пергамског Јована. Зато неки аналитичари препознају у неименованом опоненту, кога помиње Тијар у *ТЦТХ*, управо Зизијуласа³⁶². Доминиканац, чак, идентификује базичне поставке еклисиологије *киноније par excellence* код Августина, типичног западног представника такве речи о Цркви (уп. *ТЦТХ* 53–68). Августин посматра Евхаристију као пројаву Цркве и црквеног јединства многих: тајна олтара (*sacramentum altaris*) је тајна сабрања, *sacramentum est unitatis*³⁶³. Тијар у

³⁶² Dennis M. Doyle, пишући рецензију *ТЦТХ*, у *Modern Theology* 19 (2003) 431–433, помиње Зизијуласа као Тијаровог „an unnamed disputant“. Други аутор са којим Тијар полемише у *ТЦТХ*, не помињући ни његово име, према Дојловом мишљењу, јесте теолог Слободне Цркве, Мирослав Волф (Miroslav Volf).

³⁶³ Најпознатији документ је *Проповед* 227 (*ТЦТХ* 54–55), омилија изговорена на јутрењу Пасхе, новокрштенима те ноћи: „Ви сами сте оно што сте примили (...) Апостол нам каже: 'Један је хлеб, једно смо тело, иако многи' (1Кор 10, 17). Е, кроз тај хлеб вам је показано како морате љубити јединство... Долази Дух Свети, огањ после воде, и ви постајете хлеб који је тело Христово. На овај начин је симболизовано јединство... и на крају, размењујући целив мира знајте да, исто као што се ваше усне приближавају, тако се ни твоје срце не сме удаљити од срца твога брата“. У *Проповед* 229: „Оно сте што примате, благодаћу којом сте искупљени (*quod accipitis vos estis, gratia qua redempti estis*) ... то потписујете, говорећи *Амин*; оно што видите јесте сакрамент јединства (*sacramentum est unitatis*)“ (уп. *ТЦТХ* 57).

потпуности усваја став, који налази у *Држави Божјој* (X, 6), где Августин закључује: „Ово је жртва хришћана: *Многи једно тело у Христу* (Nos est sacrificium Christianorum: *Multi unum corpus in Christo*)“ (ТЦТХ 60). Поменути ставови, дакле, сасвим искључују каснију западну визију индивидуалистичког спасења.

Везу Евхаристије и јединства Цркве западна традиција, тврди Тијар, чува чак и у делу Томе Аквинског³⁶⁴. Надовезујући се на истраживања и закључке Ива Конгара³⁶⁵, Тијар препознаје одређене битне, али занемарене елементе Томине еклисиологије, које сматра кључним за признавање кинонијског карактера црквеног живота и на Западу. Полазна претпоставка поново је повезана са партиципирањем Цркве у тајни Бога, са њеним учествовањем у божанству Сина, јер је она управо *effectus gratiae* Божје у Духу. Зато је од многих слика и модела Цркве у томистичком богословљу, Тијару пресудна она која описује Цркву као *congregatio fidelium*³⁶⁶. Доказ да такав приступ нема социо-политичку позадину, јесте мистириолошка природа Цркве. Заједница светих (*societas sanctorum*), наиме, свој центар и врх налази у Евхаристији³⁶⁷, јер једино она у потпуности садржи Христа, па тиме и поменуто опште добро Цркве. Христос и Црква чине *quasi una persona mystica*³⁶⁸. У служби таквог јединства Цркве и Евхаристије, налази се јерархија у којој привилеговано место има, свакако, папа. Тако је Тома Аквински, упркос ограничењима епохе, реални носилац кинонијског аспекта Цркве, доказује Тијар.

Августинова визија, дакле, није изолована на Западу, него је саставни део великог Предања, које закључује да је биће Цркве Божје мистиријско и кинонијско. Потврђује је, видели смо, Анђеоски Доктор, који се у свом опусу

³⁶⁴ Ширу анализу претпоставки томистичке еклисиологије и теологије примата, наслоњене на Конгарове ставове, којима се Тијар учио још у Солшуару, налазимо у ЛЦ 489–498.

³⁶⁵ Уп. Y. Congar, *L'Église: De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, 232–241.

³⁶⁶ Уп. *Symb.*, 9: „Ecclesia est idem quod congregatio“; *In II Thess.*, c. I, 1: „Ecclesiam congregationem dicit“. Постоје и варијанте: *coetus, collectio, universitas, societas, collegium fidelium*.

³⁶⁷ Управо Евхаристија је „*finis omnium officiorum*“, *ST*, III a, 65, 3, ad. 2.

³⁶⁸ Уп. *ST*, III, 48, 2, ad 1.

неретко позива на Максима Исповедника и Јована Дамаскина, а у *Суми* тврди да је *res* ове свете тајне, коју иначе још увек назива речју *communio* или *synaxis*, заправо, „јединство мистичког тела, без кога не би било могуће спасење...“ (уп. *ТЦТХ* 67–68). Зато, када у *LG* (3. 7. 11. 26) Католичка Црква тврди да постоји осмоза између Евхаристије и Цркве, она захвата у ризнице сопственог, а не туђег Предања (уп. *ТЦТХ* 160), јер се директно позива на стубове западне мисли, Августина, Лава Великог и Тому Аквинског.

Након што је представио сведочанства толико привилегованих сведока западне хришћанске визије, Тијар закључује да ни „његова“ еклисиологија није нова(торска). Напротив, она је једина у стању да данас помогне у разрешавању две тешка типична проблема у католичкој Цркви. Први описује речима пијетизма и елитизма (уп. *ТЦТХ* 8), или морализма (уп. *ТЦТХ* 152, нота 92), који порађа будуће пастире и монахе, оштре противнике „инфлације кинонијског приступа, коју је проузроковао Други ватикански концил“. Овим припадницима елите, локалне заједнице – у којима су једни поред других грешници и побожни (Августинов *corpus permixtum*) – не изгледају као нормално место у коме би требало да се укорене. Сам Тијар инсистира на ставу да Црква *јесте* управо кинонија светих и грешника, сабраних у телу Христовом, иако је због тога оптужен да од куће Божје прави циркус.

Други проблематичан приступ црквености, који Тијар идентификује, јесте факултативни приступ Евхаристији. Он наводи став младих католика (који себе називају практикантима), према коме евхаристијско сабрање заједнице јесте „корисно, али не и фундаментално“, „обогаћује, али није неопходно“³⁶⁹. Али, где је кинонија, пита се Тијар? (*Où est la communion?* *ТЦТХ*, 9) Где је, надаље, она патристичка концепција киноније и Евхаристије, према

³⁶⁹ Тијар оштро одбацује једно типично савремено католичко исповедање вере, које гласи: „Ако у свом амбијенту испуњавам заповести јеванђеља према сопственом уверењу, ако се молим према својим потребама, ако се кроз озбиљна штива информишем о својој вери, ако, када осетим јаку потребу, одем на литургију тамо где знам да ће бити служена по мом укусу, тада осећам да сам у добрим односима са Богом свога крштења и то је довољно за моје припадништво Цркви“ (*ТЦТХ* 9, са 'доказима' у ноти 3).

којој, Евхаристија није само „фонтана благодати са које се пије онда када се осети жеђ“, него светотајински догађај у коме Црква „одређеног места“ изражава своју природу сабирања људских различитости у Христу, који је сједињује у себи и са Оцем? Али и због овакве визије, коју сматра отачком, трпео је критике, јер је „превише сакраментална, превише источна“³⁷⁰. Зато су ставови поменутих отаца – стубова Запада, Тијарова животна и богословска апологија, али и одбрана укорености Другог ватиканског концила у чистом католичком отачком и литургијском комунијском Предању.

Ова дискусија још једном потврђује нашу тврдњу о свеобухватној и директној условљености рецепције концилских ставова и Тијаровог богословља у савременој римокатоличкој теолошкој мисли и црквеној пракси. Ни он, ни Концил „нису капитулирали“ пред Истоком, нити су се више надањивали мишљу Афанасјева, Хомјакова и осталих представника теологије „соборности“ (уп. *ТЦТХ* 77)³⁷¹, него су се сви нашли у благодатној атмосфери великог Предања првог миленијума. Други ватикански концил, повратком јединственим апостолским изворима, вратио је у жижу богословља кључну релацију Евхаристије и Цркве, коју је за неколико векова Запад изгубио из свог видокруга, иако је није никада званично одбацио или негирао. Евхаристија поново постаје не само интерпретативни³⁷², него и онтолошки оквир односа божанске и еклисијалне *киноније*. На томе је Тијар непрекидно инсистирао, сматрајући да тиме најверније прихвата и продужава мисао великог Концила. Највећи део свог истраживања наш аутор

³⁷⁰ Позитивну процену ових ставова, пишући рецензију на *ТЦТХ*, даје G. Routhier, у *Science et Esprit* 46 (1994) 130–132. Он сматра примарном вредношћу студије њено хватање у коштац са хришћанским индивидуализмом, на основу извора великог Предања Цркве (*la grande Tradition de l'Occident et de l'Orient*), 132.

³⁷¹ О томе да концепт 'соборности' потиче из специфичног контекста *киноније* (*comunione*), да је 'соборност' видљиви аспект *киноније* у делима православних теолога те богословске струје, убедљиво пише D. Cogoni, *Il mistero della Chiesa e il primato del vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della sobornost'*, Vicenza, 2005, посебно 429–442.

³⁷² Уп. P. M. Collins, „The Eucharist as an interpretative framework for the inter-relation between divine and ecclesial *koinonia*“, *Studia universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, LIII, 1, 2008, 3–24.

је посветио доказивању међусобне повезаности персоналног спасења и *киноније*³⁷³. Кретање у том простору омогућује међусобно приближавање актера дијалога Истока и Запада, који су *in via*, ка јединству Цркве трећег хиљадугодишта.

5.1.2. Проблематика „тријадолошке еклисиологије“

Друго поље живих богословских дискусија, не само у оквирима разматрања рецепције Тијарове еклисиолошке мисли, него шире, у контексту целокупне савремене римокатоличке еклисиологије, јесте питање тријадолошког извора речи о Цркви. У одељку 3.2.1 нашег истраживања, представили смо Тијарову еклисиологију у континуитету са концилском визијом Цркве³⁷⁴ као знамења и сакраманта тројичне *киноније*. Ово виђење, ипак, не деле сви истраживачи Тијарове и концилске еклисиолошке мисли и интуиције, па је потребно извршити анализу неких критика, посебно у контексту последица закључака по теологију примата и њене екуменске исходе.

Целокупна Тијарова теологија *киноније* пројављује специфичан афирмативни приступ односу еклисијалне и тројичне *киноније*. Ово је стабилан став аналитичара богословља канадског доминиканца. Када је, пак, у питању опис, именовање и дефинисање поменутог специфичног приступа односу тријадологије и еклисиологије, мишљења су потпуно подељена. Болати и Фонтбона и Мисе говоре, као што смо навели, да је за Тијара тројична *кинонија* корен и темељ црквеног бића и њеног кинонијског живота. Каталонски професор, ипак, представљајући Тијарову еклисиологију у тринитарној визији, не чини то, сматрамо, на прецизан начин. Стиче се

³⁷³ Зато Тијар преузима речи француског писца и филозофа М. Клавела (M. Clavel): „Све у шта верујем стаје у Символ вере. Управо сам покушао да изрецитујем текст Символа и нисам успео. Увидео сам да га не знам. Једино га могу изговарати са другим људима. Тако је. И тако је најбоље. Нека је благословен Бог“. Уп. J.-M. Tillard, *Siamo gli ultimi cristiani?, cum*, 57.

³⁷⁴ Визију Цркве у светлу њене блиске везе са Богом Тројицом, поједини аутори сматрају важним „проналаском“ Другог ватиканског концила. Уп. V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, Napoli, 1978.

утисак да он сукцесивно ређа личности Свете Тројице и делимично извештачено, назвали бисмо то аритметички, тумачи њихову улогу у настанку и животу Цркве. Овај аутор, наиме, ређа улоге Оца (који је дародавац *киноније*), Сина (који сједињује све у своје жртвено Тело) и Светога Духа (чијим дејством се све то, на послетку, извршава) у еклесиологији, чиме Тијарову визију, сматрамо, покурава претходно постављеној сопственој схеми индивидуалних икономија личности Свете Тројице³⁷⁵. На тај начин Тијар доживљава анализу своје мисли, супротно својој изворној намери. Наиме, управо је доминиканац критиковао тријадологију Другог ватиканског концила због недостатка још дубље унутрашње повезаности учења о тројичном Богу и свих осталих сегмената концилског богословља, због мањкања интегралне и мистириолошке (иконичне) визије Тајне Цркве и Свете Тројице. Неуморно је понављао како није довољно додати неки теолошки термин или концепт, убацити неки библијски цитат, да би одређени документ добио нову, модерну, у овом случају тријадолошку димензију. Инсистирајући на потреби постојања живог теолошког менталитета, Тијар избегава естетску употребу тријадологије или пневматологије у еклесиологији. Наш аутор покушава да очува сотириолошке и онтолошке, дакле, есхатолошке, а не само историјске везе тројичног Бога и Цркве.

Озбиљне примедбе на Тијаров приступ речи о Цркви као тријадолошки конципираној еклесиологији *киноније*, изнео је Б. Фланаган³⁷⁶. Он сматра да доминиканском теологу, у процесу испитивања корена еклесијалне *киноније*, није примарна њена аналогија са општењем божанских личности, него искуство *киноније* твари са Богом. Тиме се Тијар, према Фланагановом тумачењу, битно разликује од „свог пријатеља, Зизијуласа“, који примењује директну аналогију тројичног и црквеног начина постојања, али и од Јозефа Рацингера. Амерички професор приближава ставове Тијара и теолога

³⁷⁵ Уп. J. Fontbona y Missé, *Comunión y sinodalidad*, *цум*, 248–259.

³⁷⁶ Уп. B. P. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation*, *цум*, 80, 131–179, посебно одељак „Communion, the Trinity, and the Church“, 149–160.

реформаторске Слободне Цркве, Мирослава Волфа³⁷⁷ и његовог ментора Ј. Молтмана (J. Moltmann). Сматра да је доминиканац ближи Волфовој „перихоретској“ тенденцији тринитарне еклисиологије, него Зизијуласовој „монархистичкој“ или Рацингеровој „универзалној“ визији тог односа. Зато Фланаган усваја Волфов приступ, према коме се ради о *кинонији* икономијског, а не теолошког (тријадолошког) порекла и карактера, што у знатној мери, приписује и самом Тијару. Овај аналитичар Тијарове мисли сагласан је са Волфом и сматра да еклисиологија не може да нађе свој извор у тринитарном богословљу³⁷⁸, чак ни на аналошки начин. Аналогије црквене и унутартројичне *киноније* морају бити веома ублажене у контексту недостатности теолошког језика, неадекватног одређења односа личности и *киноније*, као и тешко упоредивог односа есхатолошке (идеалне) и историјске (огреховљене) *киноније*. Зато Фланаган сматра да су Тијарова указивања на однос Цркве и Свете Тројице тек повремена („occasional“) и да су секундарна спрам његове теологије *киноније*, базиране на људском искуству благодати. То потврђује тако што проналази и наводи само шест „еклисиолошко - тријадолошких“ цитата из обимног доминиканчевог опуса³⁷⁹, што је, према његовом мишљењу, премало да би се поставила теза о тријадолошкој основи Тијарове речи о Цркви. Чак ни директан цитат из *ЛЦ* 310, који смо раније навели³⁸⁰, а у коме о. Жан-Мари дословно говори о тројичном корену Цркве („la racine trinitaire de l’Eglise“), не спречава Фланагана да закључи да „тројична *кинонија* као таква није почетна тачка значајног разматрања црквене *киноније*“ у Тијаровом опусу³⁸¹. Зато

³⁷⁷ M. Volf, *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Michigan, Cambridge, 1998, посебно пети одељак „Trinity and Church“, 191–220.

³⁷⁸ Уп. В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation, цум*, 154. Зато се овом аутору чини исправнијом Волфов опис двеју *кинонија* термином „представљања (correspondences)“.

³⁷⁹ Уп. В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation, цум*, 156–157, ноте 63–68. Неупоредиво озбиљнији Тијаров приступ односу еклисиологије и тријадологије, са кључним еклисиолошким закључцима односа примата и синодалности, евидентан је управо у *ЛЦ* (уп. *ЛЦ* 429, 483, 548).

³⁸⁰ Види напред, страна 77.

³⁸¹ „Trinitarian communion as such is not a starting point for significant discussion of ecclesial communion“, у В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation, цум*, 157.

доминиканчеву науку о Цркви овај теолог разуме као тип еклисиологије одоздо (an ecclesiology 'from below'), а посебну потврду своје тврдње налази у Тијаровој почетној аналитичкој позицији – формативном историјском догађају настанка апостолске Цркве. Тако Фланаган Тијарову реч о Цркви, која наводно полази одоздо, из искуства Цркве у историји, из апостоличности и католичности Цркве, препознаје у првенству који наш аутор даје великом дану Педесетнице. Управо овде се, према нашем мишљењу, налазе превасходни извори непрецизних Фланаганових тумачења Тијарове еклисиологије. Шта је за нашег аутора догађај силаска Светог Духа на апостоле?

Чак и када даје примарну важност догађају Педесетнице у разумевању бића Цркве, новог *Qahal*-а, Тијар то чини у есхатолошкој призми. Ради се о ерупцији Духа последњих дана у историји, који од локалног сабрања светих на истом месту чини католичанску Цркву испуњења обећања (уп. ЛЦ 36–44). Због Божјег уплива у време и простор, ток времена постаје историја спасења, историја Обећања (уп. ЛЦ 553). Апостолска Црква Педесетнице много је више од полазишне тачке или подражавалачког модела другим Црквама. Она је *epharaх*, тако да новонастале црквене заједнице улазе у њену благодат, у њен *kairos* (уп. ЛЦ 483–484), тачније у *Kairos* Божји, као одлучујући моменат који трансцендира све распарчане *chronoi*. *Kairos* Божји рекапитулира сотириолошка дејства из прошлости и већ укључује оно што ће доћи у будућности – парусију Христову³⁸². Сматрамо да се доминиканац овиме приближава предањском виђењу Духова као свеобухватној икони Царства будућег века³⁸³, пре него као „рођендану Цркве“. Тиме Свети Дух није тек (хронолошки или збирно) трећа личност која је повезана са Црквом, па ни пневматологија није још једна придодата „логија“ у циљу натегнутог тумачења односа тријадологије и еклисиологије. У таквом приступу Дух

³⁸² Ова Тијарова размишљања наводимо, осим на основу ЛЦ, такође и према документима из његове заоставштине, које је објавила P. W. Christory, *Dialogue et communion, цит*, 302–303.

³⁸³ Уп. И. Мидић, *Сећање на будућност*, Пожаревац, 2009, 168: „Зато је једина и најпотпунија икона те /будуће/ реалности човека и света – света Литургија Педесетнице, догађаја силаска Светог Духа у свет...“.

Свети и реч о њему имају своје конститутивно³⁸⁴, квалитативно, органско и интегрално место у пројави односа Цркве, као *киноније* кинонија и истог таквог, *кинонијског* Бога. Литургијско искуство Педесетнице као последњег дана Пасхе, наводи Тијара да подвуче есхатолошки карактер Цркве, коју Дух последњих дана открива као тајну тројичног *начина постојања*. Тако Црква већ сада Духом у Сину партиципира у Божјем тројичном животу. Б. Фланаган, сматрамо, ово није приметио, а на то га је могао упутити и сам наслов фамозног *МинхенДок* („Тајна Цркве (...) у светлости Тајне Свете Тројице“) и чињеница да је његовој редакцији Тијар кључно допринео.

За разлику од Фланагана, професор теологије у Минесоти, Кристофер Руди у свом истраживању теологије локалне Цркве³⁸⁵ много више простора даје тријадолошким основама Тијарове еклисиологије *киноније*. Он у Тијаровом опусу препознаје јасно изражен ауторов став да је Црква одраз, али и учествовање у самом Божјем животу, да је „Тројична *кинонија* порекло и образац еклисијалне *киноније*“, што Руди и поставља као лајт-мотив своје студије („leitmotiv of our study“)³⁸⁶. Амерички научник сву Тијарову еклисиологију сагледава управо у светлости тројичне *киноније*, полазећи од вере у троједног Бога³⁸⁷. Црква је плод Божје иницијативе, сваки сегмент црквеног живота је најпре божански, па онда људски, најпре је од Бога Оца, тако да је у последњој инстанци тринитаран, тврди Руди. Позивајући се на ЦЦ 73, заједно са Тијаром закључује да је црквено јединство превасходно одраз и директна рефлексива (reflection) Божјег јединства, које је, опет, јединство у различитости. Сматрамо да у овим анализама он верније интерпретира Тијара од претходно наведених критичара. Из учења о Богу који је истовремено један и тројичан, овај аналитичар доминиканчеве

³⁸⁴ Није неважан факт да је Православна Црква очувала праксу служења Литургије Духова (Педесетнице) на дан конституисања конкретне локалне Цркве у догађају хиротоније њеног епископа.

³⁸⁵ Уп. С. Ruddy, *The local church, цит*, 57–74.

³⁸⁶ Уп. С. Ruddy, *The local church, цит*, 102.

³⁸⁷ Уп. С. Ruddy, *The local church, цит*, 58: „God is triune communion, and all ecclesial reality and communion can be grasped only in light of this trinitarian communion“.

еклисиологије извлачи своје закључке и поткрепљује своју тезу о симултаности једне и многих Цркава, универзалне и локалних Цркава, у чему сагледава и потребу будућег развоја римокатоличке еклисиологије. Он сматра да је Тијарова визија Педесетнице правилно предањско сагледавање догађаја који показује колико је опасно уводити дихотомију или контраст јединства и различитости, или католицитета и локала³⁸⁸.

Еволуцију еклисиологије која је условљена тријадологијом, потврду да Тијар није усамљен у таквом приступу, сагледавамо и у опусима многобројних савремених римокатоличких теолога. Посебно издвајамо дела из области систематског богословља Б. Фортеа и Г. Грешакеа, којима ћемо се детаљније посветити, никако не заборављајући колико су вредна истраживања Л. Орсија³⁸⁹, В. Каспера³⁹⁰, Н. Филипија³⁹¹ и других теолога и прелата³⁹², којима однос тријадологије и еклисиологије није био примарни

³⁸⁸ Уп. С. Ruddy, *The local church, cum*, 69.

³⁸⁹ L. Orsy, „The Church of the Third Millenium. *Common Calling: The Laity and Governance of the Catholic Church*“, Washington, 2004, посебно 229–251. Овај аутор објашњава да је најдубље теолошко значење *киноније* засновано у самом Божјем животу, у Божјем јединству у различитости и различитости у јединству три личности. Тај божански 'модел' је кључ и траг (clue) заједнице, а посебно *киноније* у „Божјем Царству у повоју“ (in God's fledgling Kingdom that is the church), у Цркви (234).

³⁹⁰ Уп. W. Kasper, *Crkva Isusa Krista. Ekleziološki spisi*, Zagreb, 2013. Кардинал Каспер такође тврди да је Црква „odraz i tako reći ikona Trojstva“ (20, 196), „sakramentalno znakovit prikaz trinitarnog otajstva“ (290), али има и појашњење и ублажавање такве тврдње. Устајући против погрешног еклисиоцентризма, наглашава да „Crkva nije središte; ona je samo ikona Trojstva u svijetu i za svijet“ (114). Зато закључује да се „trinitarni model sigurno ne može neposredno i na čisto deduktivan način prenijeti na Crkvu. Kao ikona Trojstva, Crkva mora ipak barem na analogan način, tj. na način veće nesličnosti biti *vestigium trinitatis*“ (292).

³⁹¹ Уп. N. Filippi, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il Magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologicala*, Roma, 2004, посебно 137–142.

³⁹² Не мислимо, наравно, да је списак коначан. Довољно је подсетити се дела N. Ciola, *Teologia trinitaria. Storia–Metodo–Prospettive*, Bologna, 2000, или G. Calabrese, *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, Bologna, 2000. Истраживање професора Клаусницера о развоју, догматској основи и будућности примата римског епископа, указује на потребу еволуције примата ка пасторалном изразу и ка „продубљеној рефлексiji тројичне природе Цркве“, у W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom: Entwicklung, Dogma, Ökumenische Zukunft*, Freiburg im Breisgau, 2004, 56. Вредан је и прилог G. Gutiérrez, „La koinonia ecclesiale“, *Il Regno documenti* 17/2008, 568–578. Одроз тријадолошког приступа налази се у неколико енциклика папе Јована Павла II (*Redemptoris hominis, Dives in misericordia, Dominum et vivificantem*), што подвлачи L. Siwecki, „John Paul II's idea of trinitarian ecclesiology“, *Teologia w Polsce* 4,1 (2010), 33–48, називајући набројане енциклике „папином тринитарном трилогијом“ (34, нота 5). О томе да и сам кардинал

циљ истраживања, али чије су претпоставке и закључци битни за даљи ток нашег истраживања.

Своју визију Цркве, баш као и концилску, Бруно Форте именује управо као тријадолошку еклисиологију (*l'eclesiologia trinitaria*). Он је директан у свом ставу да везу Цркве и Свете Тројице назове иконолошком: „Црква је икона Свете Тројице, она је кинонијски структурирана према икони и обличју тројичне киноније“³⁹³. Будући да јој је порекло у Богу, Црква тројичну кинонију рефлектује не толико оним што чини (*ad extra*), него собом, оним што јесте (*ad intra*), једна у различитости, кинонија артикулисана у реципрочном пребивању служби, дарова и Цркава³⁹⁴. Тако тријадолошка еклисиологија, која је код Тијара, као што смо видели, несливено повезана са сотириологијом, у опусу архиепископа Фортеа бива инспирисана есхатологијом. Кинонија је, једноставно, јача од смрти („*più forte della morte*“³⁹⁵), па тиме и од подела и раскола. „Што су /раздељене Цркве/ верније иконе Свете Тројице, то су више у јединству прославе тројичног Бога“³⁹⁶, закључује овај знаменити италијански богослов и дугогодишњи члан Комисије за дијалог Православне и Католичке Цркве.

Немачки догматичар Гизберт Грешаке своје богословске напоре у потпуности је подредио обликовању својеврсне „тринитарне теологије“³⁹⁷. Према његовом ставу, који се поклапа са представљеним виђењем италијанског богослова, Црква је икона Свете Тројице, јер је тај израз источног предања („икона“) најбољи да означи не само одраз стварности коју

Рацингер концилску еклисиологију назива „тројичном“, види у овом раду, ноту 404. на 160. страници.

³⁹³ „La Chiesa è icona della Santa Trinità“, у В. Forte, *La chiesa icona della Trinità*, *џум*, 7, 20, 69.

³⁹⁴ Уп. В. Forte, *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo, 1995, 203.

³⁹⁵ В. Forte, *La chiesa icona della Trinità*, *џум*, 67.

³⁹⁶ В. Forte, *La chiesa icona della Trinità*, *џум*, 72–73.

³⁹⁷ Та настојања кулминирају у делу G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia, 2008³ [оригинал на немачком: *Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1997]. Краћа верзија овог класика је G. Greshake, *Kratki uvod u vjeru u trojedinog Boga*, Zagreb, 2007 (немачки оригинал је из 2005. године).

представља, него и „посадашњење и конкретизацију“ иконизоване реалности. Да би западна мисао дошла до овог става, морала је пратити источно предање и коначно се ослободити „пневматолошког дефицита“. Тек тада Црква постаје више од одраза Божјег троједног бића, бива простор и плод, „Тело“ тројичног кинонијског деловања и јединства, али у различитости и мноштвености харизми³⁹⁸. Управо оваква поставка има дубоку тријадолошку основу: без Духа Светога Црква би била савршена Христова копија, клонирани Христос, институција униформне најверније имитације Христа. Дух Свети, пак, спречава овакве „страховите последице“ и јединство народа Божјег пројављује као мноштво најразличитијих дарова. У томе је највернија икона тројичног јединства – *кинонија* као перихоретско јединство, заједништво као партиципирање у непоновљивости друге личности³⁹⁹.

Увидели смо, дакле, да значајни савремени католички еклисиолози, деле став да јединство Цркве *иконично* происходи из Божјег јединства⁴⁰⁰. Ма колико било „лако“ сагледати реално постојање тријадолошке позадине Тијарове еклисиологије *киноније*, као и показати да су и други водећи римокатолички богослови имали блиске ставове по истом питању, када је

³⁹⁸ Уп. G. Greshake, *Kratki uvod u vjeru u trojedinog Boga, цит*, 82–95.

³⁹⁹ Уп. G. Greshake, *Kratki uvod u vjeru u trojedinog Boga, цит*, 86–87.

⁴⁰⁰ Додајемо и неколико „класика“: „Коначно, баш због тога што је Бог један по себи и јединствен, Црква је јединствена и једна (...) Први принцип јединства Цркве и темељни разлог њене јединчатости налази се у јединству и јединчатости Бога (dans l'unité et l'unicité de Dieu)“, Y. Congar, *L'Église: Une, Sainte, Catholique et Apostolique*, Paris, 1970, 14. Из области библијског богословља, у К. Кертелге, „Койнонија и јединство Цркве согласно Новому Завету“, у У. Луц (ред.), *Единство Цркве в Новом Завете, цит*, 56–70. О Цркви и тајни Свете Тројице, међу православним богословима, говори Флоровски: „Праобраз тог јединства /Цркве/ јесте Тројица једносушна (the prototype of this unity is the consubstantial Trinity)“, G. Florovsky, „The Limits of the Church“, *цит*, 117, или отац Јустин Поповић: „До те међусобне једносушности верни долазе само живећи у Цркви, живећи у Светој Тројици и Светом Тројицом. (...) О таквом јединству нико никада није говорио. Јер такво јединство постоји у Тројичном Божанству. Њега нам је открио Један од Свете Тројице...“, у Ј. Поповић, *Тумачење Светог Еванђеља по Јовану*, Манастир Ђелије, 1989, 208. Изразито, Ј. Зизијулас, „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице“, у З. Матић (ур.), *Црква као икона Свете Тројице*, Пожаревац, 2014, 117–131: „Света Тројица је присутна у Цркви, чинећи темељ Цркве“, 129. Вредна су размишљања Ј. Behr, „The Trinitarian Being of the Church“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2003) 67–88, који упозорава на непрецизан пут описивања односа Цркве и Свете Тројице, концептом рефлектовања или паралеле два раздвојена ентитета, 68.

реч о процени везе, паралеле или аналогije Цркве и Свете Тројице, многе ствари су код Тијара остале недоречене, на нивоу наслућивања и потенцијалних закључака. Какве су директне последице учења да је Црква *кинонија* по узору на тројичну *кинонију*, по питање примата у Цркви, нисмо у довољној мери могли да одгонетнемо из Тијаровог опуса. У том сегменту свакако сагледавамо мањкавост његовог дела.

Прва два параграфа овог дела нашег истраживања (5.1.1. и 5.1.2) посветили смо процени рецепције Тијарове теологије *киноније* у опусима појединих носилаца савременог римокатоличког богословља. Остајући у истој атмосфери критика Тијарове мисли, остаје нам да размотримо прихватање кључних еклисиолошких ставова нашег аутора у званичном магистеријуму Католичке Цркве.

5.1.3. Еклисиологија *киноније* и магистеријум Католичке Цркве

Сам концепт *киноније* и еклисиологија базирана на њему, највеће домете у римокатоличком богословљу и на нивоу црквених учитељских тела, доживели су на Ванредном епископском синоду 1985. године, сазваном поводом прославе јубиларних 20 година од завршетка Другог ватиканског концила. Појам *киноније* признат је тада за концилски *animus*, иако није доминирао у саборском епистоларном *corpus*-у. Убрзо су, међутим, почеле да долазе критике на рачун такве богословске поставке. Професор Католичког института у Паризу, доминиканац Ерве Легран (Hervé Legrand), тврди да су од 1992. до 2003, а посебно од 1997. до 2001. године, евидентне честе интервенције римске курије са циљем да се дисциплинарно осигура супремација универзалне Цркве над локалним Црквама, а тиме и папског примата над епископском колегијалношћу⁴⁰¹. Заиста, непуних седам година

⁴⁰¹ H. Legrand, „La collegialità dal Vaticano II in poi. Analisi ecumenica d’una elaborazione dottrinale occidentale“, у R. La Delfa (ed.), *Primato e collegialità*, Roma, 2008, 91–121, посебно 106–111. Овај аутор наводи читаву хронологију магистеријалних ирупција у младу и крхку еклисиологију *киноније*, чиме су претпоставке и практичне препоруке Другог концила изгубиле на значају. Тако папски *Motu proprio Apostolos suos* из 1998, увелико умртвљује рад

након затварања Ванредног синода, синтагма и реалност еклисиологије *киноније* доживљава први и мислимо најтежи ударац, и то из пера кардинала Рацингера, који у својству префекта Конгрегације за доктрину вере објављује 28. маја 1992. године фамозно писмо римокатоличким епископима *Communio notio* (CN)⁴⁰², које има за циљ, баш као што у његовом поднаслову стоји, да разјасни поједине аспекте учења о Цркви као *кинонији*.

Рацингер је увек позитивно описивао концепт црквене *киноније* као корисне и библијски утемељене богословске категорије⁴⁰³, утврђене у есхатолошкој динамици на основама *киноније* са једним тројичним Богом⁴⁰⁴. Секретар КДВ, из периода када је Рацингер већ постао папа Бенедикт XVI, Анђело Амато (Angelo Amato), коментаришући CN, такође подвлачи тројичну *кинонију* као темељ црквене, а ову потоњу као израз и манифестацију прве⁴⁰⁵. Поменуто тријадолошко утемељење представља полазну тачку писма CN: „Концепт киноније налази се у 'у срцу црквене самоспознаје' као Тајне личносног јединства сваког човека са Тројичним Богом и са другим људима“ (CN, 3). Тамо се, такође, тврди да је поменути приступ веома адекватан да изрази најдубље језгро Тајне Цркве и понавља синодски став из 1985, да *кинонија* може бити кључ разумевања обновљене католичке еклисиологије. Први део овог документа чак носи јасан назив „Црква, Тајна киноније“. Ипак, средишњи аспекти и поруке овог документа, који се тичу нашег

епископских конференција, а остали набројани документи усмеравају рецепцију Другог концила у правцу јуридичке слике о Цркви.

⁴⁰² Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, 28. 5. 1992. Оригинал у EV 13/1774–1807 или у AAS 85 (1993) 838–850.

⁴⁰³ Поједини аутори сматрају концепт *киноније* кључним за еклисиологију теолога, кардинала и папе Рацингера. Уп. М. Volf, *After our Likeness, цит*, 32.

⁴⁰⁴ Директно потврђено предавањем на тему „Еклисиологија конституције *Lumen gentium*“ из фебруара 2000, објављеном у J. Ratzinger, „Ekleziologija konstitucije *Lumen Gentium*“, у J. Ratzinger, *Zajedništvo u Crkvi*, Split, 2006, 129–162, 137. [Упоредили смо са: J. Ratzinger, „L'ecclesiologia della costituzione *Lumen gentium*“, у R. Fisichella (a cura), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, 2000.] У истом тексту налазимо став да еклисиологија припада христологији, да чак зависи од ње, али да се баш због тога христолошка анализа „*proširuje u trojstvenu ekleziologiju*“, 147.

⁴⁰⁵ Уп. А. Amato, „L'ecclesiologia di comunione e la Lettera 'Communio Notio'“, *L'Osservatore romano*, 16. XI 2006, на: IntRes: <http://www.zenit.org/it/articles/l-ecclesiologia-di-comunione-e-la-lettera-communionis-notio> [25.7.2014]: „Црква је тео-лошка, тринитарна реалност“.

истраживања као и критика управо оних поставки које је и Тијар делио, чак промовисао, садрже се у идеји да је еклисиологија *киноније* након 1985. постала парола, крилатица и слоган само „хоризонталистичког“ карактера и усмерења⁴⁰⁶, те да је исправно коришћење тог вишезначног концепта⁴⁰⁷ условљено стабилним учитељским појашњењима која даје римска курија кроз документ CN. За наше истраживање посебно је битно то што неки угледни куријални теолози (Букс и Гарути) настанак документа који анализирамо представљају као *индиректан* одговор КДВ на *МинхенДок* православно-католичке Комисије, настао 1982. Писмо CN, десет година касније, одбацује тобоже контрадикторне делове првог званичног документа дијалога представника Православне и Католичке Цркве и прави здраву равнотежу односа Цркве, Евхаристије и Свете Тројице, сматрају ови аутори⁴⁰⁸.

Кључне ставове овог магистеријумског објашњења и прецизирања, представићемо у најкраћим цртама. У библијском и отачком предању *кинонија* има двоструку димензију, вертикалну (*кинонија* са Богом, као дар Божји и плод његове иницијативе, реализована у пасхалној тајни) и хоризонталну (*кинонија* међу људима, екстензија прве димензије). Следствено, црквена *кинонија* је видљива и невидљива и у потпуности се, „на најесенцијалнији начин“ („nella sua forma più essenziale“), пројављује на Евхаристији (CN 5). У другом параграфу документа, који говори о односу универзалне и партикуларних Цркава (II: Chiesa universale e Chiese particolari), који се отвара позивањем на *LG 23* и *CD 11*, омиљене концилске цитате носилаца еклисиологије *киноније* (свакако и Тијара), налазимо истовремено најпроблематичније изјаве. Тврдње појединих теолога да је

⁴⁰⁶ Уп. А. Amato, „L'ecclesiologia di comunione e la Lettera 'Communione Notio'“, *цит.*

⁴⁰⁷ Ове ставове кардинал Рацингер ће поновити, тврдећи да су већ године након Синода из 1985. показале да ниједна реч, макар била најбоља и најдубља, не може бити заштићена од погрешних схватања и фалсификовања. Уп. J. Ratzinger, „Ekleziologija konstitucije *Lumen Gentium*“, *цит.*, 139.

⁴⁰⁸ Уп. N. Bux – A. Garuti, *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del papa per la Chiesa universale*, Bologna, 2006, 65.

универзална Црква *кинонија* партикуларних Цркава, прихватљива је за Рацингера само на аналошки начин („in modo analogico“, CN 8), јер је такав став по себи опасан, може „ослабити концепцију јединства Цркве на видљивом и институционалном плану“. Подједнако је непожељан и концепт међуцрквеног препознавања („*riconoscimento reciproco delle Chiese particolari*“), јер је еклисиолошки једностран и лако уводи партикуларну Цркву у субјективизам и самодовољност, „ослабљујући њену реалну кинонију са универзалном Црквом и њеним видљивим животним центром“ (CN 8), упркос Евхаристији која би требало да то предупреди. Да би се правилно разумела аналошка примена термина *кинонија* на свеобухватност партикуларних Цркава, треба увек имати на уму да су оне делови (*partes*) јединствене Христове Цркве (CD 6, 3), а да је универзална Црква *све, целина*, целост („il tutto“, CN 9). Зато универзална Црква није збир или федерација партикуларних Цркава, али није ни резултат њихове *киноније*. Долазимо до закључка који је суштинска ознака овог документа и еклисиолошког магистеријума Римокатоличке Цркве: универзална Црква је „реалност која *онтолошки* и *хронолошки* претходи свакој *појединачној* партикуларној Цркви“ (CN 9). Она претходи стварању света, она порађа партикуларне Цркве као своје ћерке, није њихов производ, него је њихова мајка. Од ње, почев од Педесетнице, потичу све локалне Цркве⁴⁰⁹. Зато велику концилску изјаву о Цркви која постоји у и из партикуларних Цркава (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*, LG 23), потписник овог документа допуњује ставом о Црквама у и из Цркве, *Ecclesiae in et ex Ecclesia* (CN 9). Пратећи исту логику, будући папа изводи закључак да се крштењем улази *директно* у универзалну Цркву, а не посредством припадништва партикуларној Цркви (уп. CN 10), која у систему овог документа изгледа као нужно, али пролазно предворје уласка у ону „праву“ – универзалну Цркву. На овај начин се избегавају замке тзв. евхаристијске еклисиологије, као и теологије ослобођења, али и свих

⁴⁰⁹ Није споредан податак, нити еклисиолошки небитан, према коме CN користи израз „локална Црква“ укупно три пута, а „партикуларна“ на скоро 50 места.

еклисиологија „одоздо“ („dal basso“, CN 11), закључује први део овог документа његов аутор.

У оквиру нашег истраживања нећемо се задржавати на појединачним тачкама у којима су Тијарова мисао и ставови CN блиски (двострука димензија *киноније*, Евхаристија као кинонијски извор и печат Цркве, итд), него ћемо приступити идентификовању тачака у којима сагласности нема. Одређени богослови су врло лако уочили да су еклисиологије КДВ и Тијарова, узете у целини, у најмању руку неподударне⁴¹⁰. Зато су нам неупоредиво важнија два стуба доминиканчеве еклисиологије, која су директно осуђена овим писмом. То је тема Цркве као Цркве Цркава (*киноније кинонија*) и концепт реципрочног *препознавања* локалних Цркава⁴¹¹, које је у време настанка CN својим делом активно сведочио управо о. Жан–Мари Тијар⁴¹². Зашто се Рацингер свим силама труди да локалну Цркву, коју практично увек назива партикуларном, подреди универзалној? Која је богословска подлога његовог еклисиолошког система?

Онтолошко првенство универзалне Цркве у сагласности је, тврди Рацингер, са новозаветном и патристичком еклисиологијом, које су, пак, у континуитету са рабинском теологијом. Као што је јеврејска мисао Тору и Израил схватала као преегзистентне реалности, хришћанска теологија је исти концепт применила на Цркву. Од апостола Павла (посебно Гал 4, 26) и књиге Откривења, преко сведочанстава Климента Римског и списа *Пастир*

⁴¹⁰ Уп. R. P. McBrien, рецензија ЦЦ, *Worship* 67 (1993) 381–383, где аутор еуфемистички говори да „Tillard's ecclesiology of communion is not completely identical with that of the Congregation for the Doctrine of the Faith“, 382.

⁴¹¹ Сматрамо овај моменат евидентним, а не хипотетичким, као што чини C. Ruddy, *The local Church*, цит, 102.

⁴¹² Овиме не тврдимо да је Тијар једини „узрок“ настанка CN, али библиографска анализа његове продукције тих година, упућује нас на закључак да је наш доминиканац „прозван“ овим документом. Претпоставке појединих научника о мотиву за појаву CN, повезане су са резултатима рада екуменских комисија римокатолика и англиканаца (F. Nigro, *Il vescovo di Roma*, цит, 342–344) или римокатолика и православаца (S. Pié-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia, 2008, 371–383). У оба случаја Тијар је врло активно укључен, што потврђује нашу тезу да се CN мора односити и на њега.

Јермин, до савременог учитељства Католичке Цркве⁴¹³, поменути став приоритета универзалне Цркве је једнозначан и потпуно очигледан, тврди Рацингер⁴¹⁴. У оквирима макар једног миленијума западног предања, ова тврдња свакако стоји.

Рацингеров почетни богословски концепт је целина, целост, једно, *све* (поменуто *il tutto*), јер је партикуларно увек подређено целини, општем⁴¹⁵. Тако је и партикуларна Црква подређена „целој“ универзалној Цркви. Директан извор таквог Рацингеровог приступа може се лако идентификовати у својеврсној метафизици општег добра, које превазилази појединачна, а коју у богословљу теоретски заснива Тома Аквински. Црква у томистичкој визији, која је у приличној мери аристотеловског печата, јесте унитарни ентитет усмерен ка заједничком добру (*bonum commune*) чланова. Пошто је она Град Бога живог, њено опште добро метафизички и логички надилази партикуларна добра појединачних елемената. Тако Црква (*Ecclesia universalis*) није сума појединачних елемената, него актуелизација јединственог заједничког добра, „божанственијег од сваког појединачног (*divinius quam bonum speciale*)“ у различитим заједницама, где партикуларна добра треба да буду спремна на жртву ради општег. Тијар, иначе, отворено закључује да су те идеје примата општег над партикуларним дубоко означиле Запад, „закључно са писмом CN“ (ЛЦ 497–498, нота 4).

Није тешко сагледати у овом неименованом богословском сукобу Тијара и Рацингера (и његовог CN) остатке древног проблема универзалија (*quaestio de universalibus*), својеврсне варијације на тему односа једног и мноштва. Тако би кардинал префект КДВ био настављач платонистичког

⁴¹³ Те наводе користи кардинал Рацингер у CN 9. Климент у *Другој посланици Коринћанима*, 14, 2 тврди да „Црква није од сада, него од почетака“, а у *Виђењу* 2, 4 *Јерминог Пастира* читамо да је Старица Црква „пре свих створена“. Најновији магистеријум то потврђује у многобројним говорима папе Јована Павла II (наводи у CN).

⁴¹⁴ Уп. J. Ratzinger, „Ekleziologija konstitucije *Lumen Gentium*“, *цум*, 141–143.

⁴¹⁵ М. Волф читаво поглавље посвећено анализи Рацингерове еклисиологије (29–72) назива „Ratzinger – Communion and the Whole“ и наводи својеврсни мото немачког кардинала: „only the Whole sustains“, у M. Volf, *After our Likeness*, *цум*, 30.

реализма, а доминиканац следбеник аристотеловског номинализма⁴¹⁶. Овакво поједностављено, иако у начелу тачно разлучивање, мора бити допуњено. Проблем настаје онда, када озбиљније приступимо Тијаровој визији *католичанске* Цркве, јер он уопште не смешта своју еклисиологију у оквире искључујуће дијалектике универзално – партикуларно, него у контекст перихоретског односа католичанског и локалног. Први пар је увек у затегнутости, јер му је корен историјски (а мисаона пројава филозофска), док је други комплементарне природе, јер му је порекло тријадолошко и зато сотириолошко (а рефлексивни израз богословски, евхаристијско-опитни). Подсећамо на Тијарове речи, да концепт католичности има изразиту есхатолошку димензију, „коју универзалност нема, а која је суштински важна“⁴¹⁷. Зато је симптоматична визија догађаја Педесетнице и прве апостолске Цркве у овим двема концепцијама. Док за Рацингера Дванаесторица не могу бити чланови ниједне локалне Цркве, Тијар, потпуно супротно, инсистира на ставу да нико, па ни апостоли, не може бити члан универзалне Цркве, а да најпре не припада конкретној локалној Цркви: апостолска Црква је апостолска *јерусалимска* Црква (уп. ЛЦ 41). Црква Педесетнице је за Тијара догађај једном-за-свагда у коме коинцидирају локално и универзално, док је у СН, као што смо то назначили, представљена као универзална Црква мајка, која порађа партикуларне Цркве. Димензија локалног је конститутивна у Тијаровој еклисиологији, јер се католичанска Црква конкретно пројављује у одређеном месту, у овом случају, у Јерусалиму. Тло на коме се објављује суштински је битно за њено „тело“, њену „плот“⁴¹⁸. Стога Тијар однос локалне и католичанске Цркве именује као симултани и комплементарни, међусобно условљавајући. На исти начин се разуме и релација папе и осталих епископа. У овоме сагледавамо директне последице

⁴¹⁶ Тако закључује, између осталих, F. Nigro, *Il vescovo di Roma, цит*, 340–341, сврставајући и Каспера у номиналисте. На тај начин се врло често анализира и позната „Каспер-Рацингер дебата“.

⁴¹⁷ J.-M. Tillard, „La catholicité de l’Eglise locale“, *цит*, 206.

⁴¹⁸ Не само прво поглавље, већ читаво дело ЛЦ, конципирано је у оквирима троугла *кинонија*, локална Црква, католичност.

и теолошке продукте *тријадолошки* условљене еклисиологије *киноније*, која је зачета на Другом ватиканском концилу, а коју је Тијар развио у свом делу. Писмо CN остаје у оквирима западне традиционалне еклисиолошке онтологије, која се на плану еклисиологије пројављује управо језгровитом формулом: универзална Црква „*онтолошки и хронолошки претходи свакој појединачној партикуларној Цркви*“.

Истим овим мотивима кардинал се руководи и када одбацује као погрешан концепт „препознавања“. Видели смо колико је термин *reconnaissance* битан за Тијарову еклисиологију и његово богословље примата (уп. ЦЦ 284 и даље, ЛЦ 92 и даље). Тај термин је директно повезан са концептима апостоличности и католичности Цркава. Први појам указује на то да Цркве *препознају* своје јединство или заједницу са апостолском Црквом, а кроз други (католичност) *препознају* различитост, другост. Тако концепт *препознавања* чува уравнотежену тензију између верности живом апостолском наслеђу и католичанске отворености⁴¹⁹ другости, новоме, финалном, есхатолошком. Локална Црква препознаје другост друге Цркве, са којом је у кинонијском јединству, не само као дар различитости, већ и као предуслов свога постојања у другости, а не бивствовања по себи. Управо тај концепт, вера у постојање кроз друге (локалне Цркве, у овом случају) пројављује онтологију које се, изгледа, потписник CN плаши. Став да универзална Црква *est* у међусобном *препознавању* локалних Цркава (и из међусобног препознавања локалних еклисијалних заједница, *кинонијâ*), прети некој жељеној стабилности и „сигурности“ Цркве, за коју се Рацингер бори. Препустити Цркву *везама, кинонији, односу*, значило би да је (универзална) Црква конституисана у догађању, да „настаје“, да се мења, да сама јесте догађај. Тада је она далеко од заокружене претпостојеће или

⁴¹⁹ Уп. широку и верну анализу концепта препознавања у Тијаровом богословљу код В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation, cum*, 162–175. Не заборавимо да је Тијаров опис утемељења римске Цркве на Петру и Павлу, такође имао вид комплементарности и *препознавања* верности *киноније* са старозаветним предањем (личност и служба апостола Петра) и у екуменској отворености *другости* (кроз избор и служење апостола Павла). Види табелу 2 у Прилозима (одељак 9. овог рада).

(свагда)постојеће реалности и датости, препуштена је унутарцрквеним везама, „схесисима“ локалних Цркава, зависи од њихове *киноније* и *препознавања*, баш као што је то описивао Тијар, поредећи локалне Цркве са људским личностима у *кинонији*. Концепт *препознавања* опасно ремети поставке есенцијалистичке онтологије Запада, која постојано даје предност општем (Рацингерово „il tutto“) над партикуларним, тако да CN, изгледа, пројављује типичан пример преношења супстанцијалистичке тријадологије на еклисиологију⁴²⁰. Говорити о Цркви у покрету конституисања, процесу неизвесности ишчекивања потврде од других, могуће је само под условом да се допусти промена и у самом Богу. Тешко је замислити западњака који би то 'дозволио' Богу, чија су својства уџбенички одређена, а међу којима доминира атрибут непроменљивости. Тијаров покушај да католичкој мисли понуди другачију еклисиологију, која би била, сматрамо, верни наследник интуиције концилске речи о Цркви, овим документом је стављен под знак питања и то у њеним двома водећим категоријама: *киноније* и *препознавања*⁴²¹.

Осим анализираниог документа CN, следећа мина на пољу рецепције и еволуције еклисиологије *киноније*, неизоставно се идентификује у *Примедби на израз сестринске Цркве*, писму исте КДВ, истог потписника, обнародованом у јубиларној 2000. години⁴²². Рацингер у *Примедби* дословно помиње коришћење тог израза у екуменским круговима, а посебно у дијалогу „католика и православних“ (§1), као и нејасноће које израз изазива. Да би разрешио недоумице, које нису термилошке, него еклисиолошке природе, кардинал закључује: сестринским Црквама се могу називати партикуларне Цркве међусобно (то може бити и Црква Рима), али универзална Црква није

⁴²⁰ Уп. J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness*, London–New York, 2006, 145.

⁴²¹ Постоји и примедба о томе да је Тијар мало тога рекао о стандардима *препознавања*. Уп. W. G. Rusch, рецензија *ЦЦ*, *Mid-Stream* 30 (1991) 87–89, 88. Не слажемо се са тиме, јер сматрамо да поменути концепт није индивидуалистички постављен у Тијаровом опусу и да је јасан у контексту *киноније*, у коме треба и тражити његове „стандарде“.

⁴²² Congregazione per la Dottrina della Fede, Nota sull'espressione 'chiese sorelle', 30. 6. 2000. IntRes:http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_it.html [25.5.2012]

сестра, већ *мајка* свим партикуларним Црквама (§10). Црква је једна и једина, плурал се користи искључиво за партикуларне Цркве. Католичка Црква у целини није сестринска Црква ниједној партикуларној, нити мноштву партикуларних Црква (патријаршијама). Зато чест израз у православно-католичком дијалогу, синтагму „наше две Цркве“, треба избегавати, као збуњујућу и конфузну, закључује Рацингер (§11).

Уколико се и може сумњати у то да је CN усмерен против „заблуда“ *МинхенДок*, чињеница да је ова *Примедба* директно намењена корекцији *Баламанског документа*, који је православно – католичка Комисија донела 1993. године, тешко може бити оспорена. У четвртом документу Комисије дословно налазимо став да се „Православна и Католичка Црква међусобно препознају (*se reconnaissent mutuellement*) као „сестринске Цркве“ (*comme Églises sœurs*), заједнички одговорне за очување Цркве Божје“ (*Баламански документ* 14). Узимајући у обзир да је Тијар, редовни члан припремних комисија, директно учествовао у редиговању свих донетих докумената Комисије до 2000. (а индиректно, како ћемо показати, и у настајању *РавенаДок*, из 2007. године), као и то да је на кључном месту искоришћен њему омиљени еклесиолошки концепт велике екуменске тежине – *међусобно препознавање* – о коме смо довољно расправљали, поново долазимо до закључка да и овај документ Конгрегације води неравноправан дијалог са битним елементима Тијаровог богословља.

Рацингер нуди правилно и обавезујуће тумачење поменуте синтагме, која се у препискама католичких и православних прелата до тада користила скоро 40 година. На тежини је добила коришћењем на Концилу (*UR* 14) и применом у писму *Anno ineunte* папе Павла VI⁴²³. Подсећамо да је у уводним размишљањима у књизи *EP*, Тијар са радошћу и надом подвлачио сведочанства преписке Рима и Цариграда (*Tomos Agapis*), које се експлицитно препознају као „сестринске Цркве“. Та разноврсна писма имају

⁴²³ Paolo VI, Breve *Anno ineunte* (25. VII 1967), у AAS 59 (1967) 852–854. У *Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958–1970)*, Rome, Istanbul, 1970, под бројем 176.

препознатљиву нит водиљу, еклисиологију *киноније*, о чему су врло релевантно говорили и други теолози, као што су Мајендорф и Лан. Њих двојица су ту тему анализирали на првом еклисиолошком колоквијуму православних и католичких теолога, одржаном у Бечу, априла 1974. године⁴²⁴. Јован Мајендорф тврди да теологија „сестринских Цркава“ представља добру методолошку основу за дијалог православних и католика⁴²⁵. Шире богословске претпоставке примене овог концепта, користећи га на више од 10 места у виду кованице „две сестринске Цркве“, Лан повезује са изворном еклисиологијом наше афилијације и нашег постојања као синова у Сину (Тијарово омиљено *fili in Filio*, на основама 1Јн 3, 1–2). Он сматра да папа Павле VI утемељује сестринске односе Цркава на хришћанском братству деце истога Оца небеског, али и на истој апостолској вери, крштењу, и пре свега на свештенству и Евхаристији⁴²⁶. Ништа се, у овом приступу теологији „сестринских Цркава“, није променило ни у папској енциклици *UUS*, која у 60. параграфу врло позитивно оцењује ту доктрину, смештајући је поново у шири контекст еклисиологије *киноније*. Међутим, као што смо видели, пет година након поменуте велике енциклике, на којој је озбиљно радио Тијар, Рацингер пише ову *Примедбу* и забрањује примену идеје сестринских Цркава на свеукупност Католичке и целокупност Православне Цркве. Чињеницу да је оба документа (*UUS* и *Примедбу*) званично донео или одобрио папа Јован Павле II, тумачимо у континуитету са нашом (и Тијаровом) тезом о разнородности рецепције Другог ватиканског концила у свим сферама богословља, а изразито и болно у оквирима еклисиологије.

Наслеђе вишевековне доминантне универзалистичке еклисиологије Римокатоличке Цркве провејава, дакле, из *Примедбе*, у ставу о томе да

⁴²⁴ Уп. J. Meyendorff, „Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis“, *Istina* 20 (1975) 35–46. и E. Lanne, „Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis“, *Istina* 20 (1975) 47–74. У раду колоквијума активно је учествовао и Рацингер.

⁴²⁵ J. Meyendorff, „Eglises-sœurs“, *цит*, 44.

⁴²⁶ Уп. E. Lanne, „Eglises-sœurs“, *цит*, 71.

универзална Црква не може бити сестра ниједној посебној Цркви. Тијар је, са друге стране, инсистирао на потреби да Црква старог Рима „потпуно воспостави свој истински идентитет старије сестринске Цркве“, да јој се признају сва права старине, али не и мајке Цркве (уп. ЛЦ 546–547). Читајући куријални документ, сагледавамо *ecclesia universalis*, која нам се намеће, као што је то био случај у расправама о *кинонији* партикуларних Цркава и о њиховом међусобном препознавању, као центар око кога круже помесне Цркве, као својеврсна „супер-Црква“. Стиче се утисак да је универзална Црква нови, трећи ентитет у односу на партикуларне Цркве и на „оно“ што настаје као њихова *кинонија*. Када овоме додамо Тијару омиљену еквиваленцију братства епископâ у апостоличности и сестринства њихових Цркава⁴²⁷, лако закључујемо: прећи од „супер-Цркве“ до „супер-епископа“, није тешко, посебно када је тај прелаз осигуран магистеријумским обавезујућим препорукама, појашњењима, писмима и одлукама.

Амбивалентној рецепцији Тијарове еклисиолошке поставке у делима римокатоличких теолога, супротстављено је, као што смо показали, готово једнодушно одбијање његових кључних богословских концепата у магистеријуму његове Цркве, пре свега у документима КДВ. Будући да је питање папског примата конститутивни део еклисиологије, потребно је сада испитати рецепцију Тијарове речи о примату римског епископа у католичкој еклисијалној заједници.

5.2. Рецепција Тијарове теологије примата у Католичкој Цркви

У овом одељку ћемо покушати да испитамо рецепцију Тијарове примацијалне богословске мисли, с обзиром на једну луцидну примедбу, према којој је „иронично“, његова „сагласност са Конгрегацијом много већа на плану папства“, него у еклисиологији⁴²⁸. Постављени задатак ћемо

⁴²⁷ J.-M.R. Tillard, „The Mission of the Bishop of Rome: What Is Essential? What Is Expected?“, *цум*, 203: „Bishops are brothers in apostolicity, as their local Churches are sister-Churches“.

⁴²⁸ R. P. McBrien, рецензија ЦЦ, *Worship* 67, *цум*, 382.

решити, анализирајући прихватање: Тијарове ерминевтике, његовог приступа историји папског примата, као и кључних предлога теолошке процене примата римског епископа у мисли канадског доминиканца. Консултоваћемо зреле изразе римокатоличких богослова, црквеног учитељства и канонског права Католичке Цркве.

5.2.1. Рецепција Тијарових ерминевтичких принципа проучавања историје и теологије примата

У односу на чврсте поставке Тијарове ерминевтике примацијалне теологије, размотрићемо најпре неколико примедба методолошког карактера.

Прва се односи на његово (пре)обимно коришћење предањских извора, широког директног навођења библијских или светоотачких цитата, све до детаљисања, на уштрб експозиције систематског типа⁴²⁹. По том питању, нешто је оштрији у духовитој критици Тијаровог дела *ТЦТХ* Денис Дојл (D. Doyle), који каже да би студентски рад са таквом диспропорцијом цитата и аргумената, свакако вратио на поправку⁴³⁰. Наш аутор сматра да га постојећа непрецизна критика просто приморава на такав приступ. Најочитији пример је настанак студије *ТЦТХ*, као одговор на неутемељене примедбе на *ЦЦ*, када је Тијар морао да поднесе јасне „доказе“ о прихватању киновнијског карактера Цркве у свим хришћанским традицијама. Због тих потреба, претпоставке и закључци су му заиста понекад више у сфери сугестија, него развијене рефлексије: остало је још необраних плодова⁴³¹.

Ову примедбу методолошког типа, поједини аналитичари наводе и у односу на његово дело *ЕР*. Највећи критичар те Тијарове студије, језуита

⁴²⁹ Уп. S. K. Wood, рецензија *ЦЦ*, *Pro Ecclesia* 2 (1993) 253–255, 254. G. Routhier, рецензија *ТЦТХ*, *Science et Esprit* 46 (1994) 130–132, тврди да је Тијар тако формирао посебну теолошко – књижевну врсту, досије, 131.

⁴³⁰ Узимајући у обзир готово апологијску сврху настанка *ТЦТХ*, Дојл ипак изражава разумевање за избор таквог стила. Уп. D. M. Doyle, рецензија *ТЦТХ*, *Modern Theology* 19 (2003) 431–433.

⁴³¹ Уп. P. Philibert, рецензија *ТЦТХ*, *Theological Studies* 63 (2002) 187–188.

Марио Фоис (Mario Fois), замера му због тенденциозног, парцијалног и непрецизног избора патристичких извора и „инструменталистичког коришћења историјских података из предања“⁴³². Веома угледни историчар М. Макароне (M. Maccarrone), кога Тијар иначе често цитира, подједнако је оштар према доминиканцу, сматрајући да његова богословска претпоставка диктира историјске факторе, да наступа *ad probandum*, а не *ad narrandum*, чиме чињенице своди на карикатуру⁴³³. Поводом исте проблематике, неки Тијарови критичари му замерају што су поједине његове представе Цркве у прошлости прилично идеализоване⁴³⁴. Истовремено, књигу *EP* Л. Сартори (L. Sartori) описује супротно поменути професорима као вредну, јер управо историјским чињеницама посвећује „ригорозну пажњу“⁴³⁵. Откуда оволике разлике у критикама?

Не оспоравамо став да је наш аутор нешто већу пажњу посвећивао чињеницама које потврђују његове тезе, пре свега, оне да је папа постао „више од папе“ и да је ултрамонтанизам умногоме диктирао реакцију Пија IX и Првог ватиканског концила. Без обзира на то, нама се чини да оно што историчарима измиче, јесте Тијарова богословска интерпретација саме историје. Тијарова *теолошка* анализа историјских факата и разлучивање између профане и свете историје (кроз идентификацију особито значајних, „изабраних“ момената) у примацијалном проблему, није поништен, нити

⁴³² Уп. М. Fois, „Il vescovo di Roma“, рецензија *EP*, *La Civiltà Cattolica* 139/III (1988) 502–507, 502.

⁴³³ Уп. М. Maccarrone, „Il vescovo di Roma. Considerazioni storiche su un recente libro“, *L'Osservatore Romano*, 14. XI 1984, 5. Ова критика, објављена у изузетно важном, скоро званичном куријалном листу, има посебну тежину. Најлошије, једнострано, Тијар је представио Први концил, сматра Макароне. Са тиме се, ипак, не слаже А. R. Dulles, рецензија *EP*, у *Religious Studies and Theology* 5 (1985) 47–49, 47: „This book is not an attack on Vatican I“, тврди амерички кардинал.

⁴³⁴ Уп. G. H. Tavard, рецензија *ЦЦ*, *Theological Studies* 49 (1988) 349–351, 351. Слично, Тијарову визију епископата, Фланаган представља као идеалну и нереалну („сви бисмо волели да имамо такве епископе“), у В. Р. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation*, *џум*, 197. О актуелности и реалној применљивости Тијарове теологије епископата у животу Цркве, која чак допуњује недостатке концилског богословља црквених служби, ефектно пише R. R. Gaillardetz, „The Office of the Bishop Within the *Communio Ecclesiarum*: Insights from the Ecclesiology of Jean-Marie Tillard“, *Science et Esprit* 61/2–3 (2009) 175–194.

⁴³⁵ L. Sartori, „Un protagonista di teologia ecumenica“, *џум*, 121.

превазиђен методолошки приступ у савременој науци. У најмању руку, поменути два велика питања (максималистичка егзегеза папства и ултрамонтанизам) и даље су отворена и незаокружена⁴³⁶. Али, Тијар, понављамо, није овим тематикама приступио очима историчара⁴³⁷, него теолога. Није чекао сагласност стручњака историје Цркве, није улазио у полемику⁴³⁸, него је нудио, слободно и отворено, своју визију питања и свој научни методолошки приступ. Једноставно, његов истраживачки циљ био је ишчитавање и анализа питања примата у Цркви првенствено у призми екуменског богословља⁴³⁹, па тек онда у оптици историје Цркве и повесних закономерности. Зато, упркос признању, у контексту критика његовог пријатеља Макарона, да су неке његове тврдње биле „помало незграпне“ (уп. ЦЦ 177, нота 145), канадски доминиканац у својим закључцима доспева до „суштинских и избалансираних позиција“⁴⁴⁰.

У коликој мери је такав методолошки приступ постао својина савременог богословља, како у католичким унутарконфесионалним, тако и у екуменским дискусијама, показује елементарни увид у списак учесника и расподеле тема на великим конгресима и симпозионима посвећеним папском примату, који се периодично одржавају широм света⁴⁴¹. Скоро као

⁴³⁶ Уп. приступе R. Cammilleri, *L'ultima difesa del papa re. Elogio del Sillabo di Pio IX*, Casale Monferrato, 2001. и A. Tornielli, *Pio IX. L'ultimo papa re*, Milano, 2011. Опширну анализу проблематике извели смо у З. Матић, „Фундаменталистичке тенденције у енциклици *Quanta cura*“, *цум*.

⁴³⁷ То подвлачи R. M. Spielmann, рецензија *EP*, у *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) 776–777, 776: „The book does not seek to present a chronological history of the papacy; Tillard constantly shifts from one era to another“. Слично, D. J. Grimes, рецензија *EP*, у *Theological Studies* 45 (1984) 369–370. Ипак, евидентно је Тијарово одлично познавање историјских чињеница у визури најбољих његових савременика, историчара папског примата, као што је K. Schatz, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1996. [оригинал: *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von der Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg, 1990]

⁴³⁸ На томе инсистира J. Gros, рец на *ТЦТХ*, у *St Vladimir's Theological Quarterly* 39 (1995) 315–317, 315.

⁴³⁹ Екуменска перспектива је несумњиво Тијаров „епистемолошки избор *princeps*“. R. Bollati, *L'alba dell'unità*, *цум*, 235.

⁴⁴⁰ Уп. D. M. Doyle, рец на *ТЦТХ*, *цум*, 433. слаже се T. Madrigal, рец на *ТЦТХ*, у *Estudios Eclesiásticos* 70 (1995) 128–130.

⁴⁴¹ Наводимо акта два најпознатија до сада одржана научна скупа: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico (Roma, 9–

ауторитативни увод у даља истраживања овог горућег унутархришћанског проблема, намећу се поједине мисли кардинала Каспера, изречене на конгресу у Ватикану, одржаном 21–24. маја 2003. године⁴⁴². Овај велики богослов Католичке Цркве предлаже да се усвоје четири кључна ерминевтичка принципа, којима треба да се руководе богослови при проучавању петровске службе и, посебно, при интерпретацији догми о примату и незаблудивости папе:

1. тема примата мора да буде интегрисана у свеобухватни еклисиолошки контекст, што ватикански концили нису учинили;
2. догмати Првог ватиканског концила морају бити поново ишчитани у светлости комплетног Предања Цркве, што значи да еклисиологија *киноније* првог миленијума мора бити ерминевтички оквир Првог концила, баш као што је то започео да чини Други концил;
3. неопходна је озбиљна историјска интерпретација догмата и њиховог развоја, треба разликовати залог вере од начина њене објаве, као што говори изјава *МуЕсс* из 1973. године;
4. петровска служба мора бити протумачена у јеванђелској оптици, у форми новозаветног *episkopè*, баш као служење другима.

Сличност ових и Тијарових ерминевтичких принципа достиже изузетну подударност! Жан-Мари Тијар сигурно није био једини теолог који је проблем папског примата третирао руководећи се овим принципима, које ће кардинал Каспер формулисати и предложити три године након његове

13. X 1989), Città del Vaticano 1991, 1997², који је сабрао излагања 18 предавача, као и *Il primato del successore di Pietro*, Atti del Simposio Teologico (Roma, 2–4. XII 1996), Città del Vaticano 1998, са сведочанствима 11 учесника. Предавачи су излагали у методолошком распореду: библисти, историчари, патролози, догматичари. Други наведени зборник радова у додатку доноси разматрања КДВ, документ кардинала Рацингера на десетак страница, под називом *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*. Посебно истоимено издање, пак, исте Конгрегације, објављено је 2002, а опскрбљено је коментарима наведеног документа из пера седморице римокатоличких богослова.

⁴⁴² Акта овог академског симпозијума, објављена су наредне године: W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma, 2004. Поменуте принципе кардинала Каспера, налазимо у том зборнику, у виду студије: W. Kasper, „Introduzione al tema ed ermeneutica cattolica dei dogmi del Concilio Vaticano I“, 11–28, посебно 18–27.

смрти. Ипак, био је *први* који их је систематски и кохерентно применио на једно озбиљно и утицајно истраживање које је објавио и бранио (*EP*), због кога је трпео тихи бојкот, али од кога никада није одустао. Тијар је, тако, (1) инсистирао на примату као еклисиолошком питању, он је тај који је (2) тражио и понудио оригиналну ре-лектуру Првог концила у светлу „великог“ Предања древне Цркве, којој је могао да приступи захваљујући (3) васпостављању концепта еволуције догмата у богословљу (што је препознао баш у изјави *МуЕсс*), а (4) библијска егзегеза му је била неизоставна, али ипак помоћна наука у решавању овог питања. Сама подела књиге *EP* и наслови поглавља говоре о таквом приступу, што смо верно представили у 4. одељку нашег истраживања. Због свега наведеног, Касперове ерминевтичке принципе догматског приступа примацијалном проблему упоредне еклисиологије, сматрамо „тихом“ рецепцијом Тијарове ерминевтичке, понајвише изложене у *EP*.

Принцип трипартитне поделе анализе критика Тијарових еклисиолошких ставова, применићемо и на процену његове примацијалне теологије. Зато нам преостаје да испитамо рецепцију Тијарове речи о примату у Цркви у теолошкој, магистеријалној и канонско–правној продукцији Римокатоличке Цркве.

5.2.2. Рецепција основних елемената Тијарове теологије примата у богословском миљеу његове Цркве

Тијаров богословски приступ најтежем догматском питању у односима хришћана, не само да није остао непримећен, него је изазвао контрадикторне реакције теолога Римокатоличке Цркве⁴⁴³, непосредно након објављивања *EP*.

⁴⁴³ Нећемо узимати у обзир већ помињане оштре, али претеране критике, као ни оне неутемељене, према којима је наш аутор „иконокласта“, јер се усудио да подвргне осуди *Dictatus papae* Григорија VII, иако је морао знати да „између једног папе, макар и мртвог, и једног теолога, постоји дистанца поштовања (*una barriera di rispetto*)“, у J.-M. R. Tillard, *Credo, nonostante...*, *cum*, 64.

Приликом коментарисања Тијаровог примацијалног богословља, као што је то био случај током анализе његове методологије, поново се својим критикама издвајају поменути професори папских универзитета, Фоис (са Грегоријанског) и Макалоне (са Латеранског). Њиховим ставовима ћемо сада придружити и визије других аналитичара, првенствено Адријана Гарутија (Adriano Garuti), дугогодишњег високо позицираног члана КДВ.

Фоис критикује Тијарову идеју о томе да примат римског епископа потиче од привилегија римске Цркве, сматрајући да доминиканац заборавља одлучујући моменат – апостолску сукцесију (*successio*) као преношење епископства (*episcopatus*) конкретној личности, а не катедри⁴⁴⁴. Историјски докази, које Тијар наводно не узима у обзир, или их тенденциозно тумачи (гностичка криза и листа сукцесије од првог апостола града до савременог епископа, писмо папе Виктора Поликрату поводом пасхалне контроверзе, Кипријаново држање, сабори у Арлу и Сардики), недвосмислено указују на петровску индивидуалну сукцесију. А та строга индивидуална веза Петра и његовог сукцесора онемогућује прављење извештачене тијаровске дистинкције између катедре и епископа, него потврђује стабилан став западног Предања о идентификацији Цркве и њеног епископа⁴⁴⁵. Осим овог, Тијар, опет према мишљењу поменутог језуите, замагљује још један аспект западне традиције, а то је јасно разликовање божанског порекла примата (*istituzione divina*) римског епископа од историјских претпоставки првенства римске Цркве⁴⁴⁶. О свему томе сведочи римски синод из 382. године, под папом Дамасом, који установљује чврст апостолски принцип *три петровске столице*, насупрот натуралистичко–политичким претпоставкама Цариграда. Оваква поставка примата, која врхуни у мноштву средњевековних декреталија, према којој свесвета римска Црква прима власт примата директно од Господа, омогућује да се она схвати као *caput et mater* свих

⁴⁴⁴ Уп. М. Fois, „Il vescovo di Roma“, *um*, 503.

⁴⁴⁵ Уп. М. Fois, „Il vescovo di Roma“, *um*, 504.

⁴⁴⁶ Сличан став, према коме Тијар не разликује довољно теолошки од историјског плана у ЦЦ, заузима Г. Мусци, рецензија ЦЦ, *Civiltà Cattolica* 139 (1988/III) 95–96.

Цркава. Први концил је природни завршетак тог процеса, тако да у *РАе* нема чудног размака између римске Цркве и њеног епископа, што Тијар „инсинуира у *EP* 91–94“. Фоис закључује да озбиљна, а не натегнута анализа *РАе* 3 демантује Тијара: *potestas* папе и *potestas* римске Цркве су идентичне власти⁴⁴⁷.

У односу на ове критике, изнећемо само једну примедбу. Тијару је немогуће замерити да је тобоже из својих анализа изоставио традиционалну Кипријанову формулу „*Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo*“ (*Epist.* 66, 8), што чини Фоис. То се не може урадити, не само зато што се управо на те речи наш аутор директно позива и анализира их у своја два битна рада на тему примата⁴⁴⁸, већ и због редовног коришћења њему омиљеног параграфа, *LG* 23, у коме се концилски оци наслањају баш на тај патристички извор. Уз то, Тијар посебно тумачи те речи картагинског оца, али их смешта у строг кинонијски оквир, запечаћен Августиновом визијом симултаног односа једног и многих⁴⁴⁹. Посебно су јасне и директне његове речи, које имају тежину закључног става: „Епископ и његова *sedes*, пастир и његова локална Црква, неодвојиви су (*sont inséparables*)“ (*ЛЦ* 250). Читаву поменућу анализу Тијар третира у оквирима дијалектике универзалности и партикуларних диверзитета и јасно признаје да је *ethos* римокатоличке Цркве увек био такав да у случају тензије релативизује партикуларност (мноштво). Компромитовање универзалног (једног) никада није долазило у обзир⁴⁵⁰. Велико Предање, као што је Тијар доказао у својим монографијама, није постављало такво питање, или га бар никада није наметало на дисјунктиван начин. Зато је за нашег аутора дилема примата епископа над катедром или обрнуто, поново лажна, као у случају примата универзалне или локалне Цркве.

⁴⁴⁷ Уп. М. Fois, „Il vescovo di Roma“, *цум*, 506–507.

⁴⁴⁸ Уп. Ј.-М. Tillard, „Rome dans la communion des Eglises locales“, *цум*, 128. и Ј. М. R. Tillard, „Comment accorder synodalité et primauté?“, *цум*, 406.

⁴⁴⁹ Уп. Ј.-М. Tillard, „Rome dans la communion des Eglises locales“, *цум*, 122–124, са обимним цитатом из *Augustinus Hippoensis, Sermo* 295, 2–8 (*PL* 28, 1349–1352).

⁴⁵⁰ Уп. Ј.-М. Tillard, „Rome dans la communion des Eglises locales“, *цум*, 118.

Макароне није имао само примедбе у односу на Тијарову методологију. Замера му, такође, визију папске незаблудивости, тврдећи да је у супротности са Првим ватиканским концилом, али и са намерама папа који су доносили маријанске догме 1854. и 1950. године. Тијар поново, сматра велики историчар, ставља под сенку колегијалности индивидуалну харизму римског папе. Насупрот њему, Сартори поново подвлачи да управо колегијалност, схваћена и представљена као синодалност Цркве у Тијаровом опусу, пружа могућност да се још више нагласи улога првог, епископа Рима⁴⁵¹. Кардинал Далс, пак, замера Тијару због његових анахронистичких ставова и пита се може ли он доказати виталност својих аргумената, који потичу из патристичких поставки примата, а пре свих централне Тијарове идеје да је папа римски епископ⁴⁵². Без жеље да неки наши ставови звуче као апологија Тијаровог богословља, ипак морамо потврдити да се, почев од папе Павла VI, преко Јована Павла II и Бенедикта XVI, закључно са садашњим папом Франциском, титула римски епископ у великој мери одомаћила, макар у њиховим говорима и обраћањима⁴⁵³.

Критике које се у највећој мери тичу нашег истраживања, Тијарове теологије примата директно, али и у односу на православно-католички дијалог, изнео је Гарути у својим студијама, првенствено у *Примат римског епископа и екуменски дијалог*, из 2000. године⁴⁵⁴. Његове резерве према Тијаровим закључцима и ставовима Комисије веома су уопштене. Гарути, верно пратећи Рацингерове ставове, одбија да прихвати евхаристијску

⁴⁵¹ Уп. L. Sartori, „Un protagonista di teologia ecumenica: J.-M. R. Tillard“, *цум*, 127.

⁴⁵² Уп. A. R. Dulles, рецензија *EP*, *цум*, 49.

⁴⁵³ То потврђује Тијар за Павла VI у J.-M. Tillard, „Guardare la Chiesa con fiducia“, *Il Regno attualità* 10/2000, 289–293, као и N. Filippi, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino*, *цум*, 19–55, за друге римске епископе XX века. Што се тиче папе Франциска, он упорно, од првог благослова непосредно након избора, подвлачи истину да је његова примарна служба – епископска у Риму. Службено, пак, тај став налазимо у Francesco, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24. 11. 2013), Cinisello Balsamo, 2013.

⁴⁵⁴ Уп. A. Garuti, *Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Roma, 2000, посебно 41–116. На истој линији куријалне „правоверности“ налази се и његово дело *Patriarca d'Occidente. Storia e attualità*, Bologna, 2007, као и коауторско дело са професором из Барија, саветником КДВ, дон Николом Букс: N. Bux – A. Garuti, *Pietro ama e unisce*, *цум*.

еклисиологију као богословски екуменски модел, јер сматра да она није једнодушно прихваћена ни од православних⁴⁵⁵. Он мисли да су документа Комисије редигована претежно, чак искључиво, у православном кључу, тачније у складу са тезама појединих савремених православних богослова, „којима се придружују и католички“⁴⁵⁶, „заступници локалне или евхаристијске еклисиологије, а не католичке“⁴⁵⁷. Конкретније, постоје најмање три тачке источне еклисиологије, коју промовишу „неки“ римокатолички учесници дијалога са православнима, а које су инкомпатибилне са званичном католичком теологијом. То су: тринитарна визија Цркве (која завршава у реципрочной *кинонији* локалних Цркава), концилијарно устројство Цркве (које одводи дискусију до погрешних закључака, као што су пентархија и промашена папска титула „патријарх Запада“) и 34. апостолски канон (који меша универзални примат божанског порекла и регионална првенства еклисијалног происхођења)⁴⁵⁸. Све ово забрињава куријалног теолога, јер се директно одражава на теологију примата, има „антиримско усмерење“.

Што се тиче Гарутијеве визије екуменског богословља, уопште, и посебно Тијарове теологије, морамо најпре изразити став да се овде ради о наглашеној куријалној поставци, која неодољиво подсећа на класичне схоластичке моделе. Аутор наступа са утврђених позиција чврстих и прописаних концепата. Овде, као и у случају префекта КДВ, нема места теологији догађаја, екуменској ерминевтици и дијалошкој структури једне здраве историјско-критичке методе, коју заступају и Тијар и мешовита међународна Комисија. Нама је битно да приметимо да и овај експонент званичне католичке теологије посебно лако и хитро одбацује тријадолошке корене евхаристијске еклисиологије (из *МинхенДок*) или еклисиологије

⁴⁵⁵ Уп. N. Bux – A. Garuti, *Pietro ama e unisce, cum*, 63–64, где наводи J. Ratzinger – V. Messori, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo, 1985, 45.

⁴⁵⁶ Уп. A. Garuti, *Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico, cum*, 114.

⁴⁵⁷ Уп. N. Bux – A. Garuti, *Pietro ama e unisce, cum*, 104.

⁴⁵⁸ Уп. A. Garuti, *Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico, cum*, 96–109. Сматрамо да смо доказали да су поменути концепти темељни за Тијарову еклисиологију.

киноније (у Тијаровом опусу). Своју процену оваквог богословског приступа представимо у 7. и 8. поглављу овог истраживања.

У својим критикама римокатолички аналитичари тврђе струје били су једногласни када је у питању макар још један Тијаров оригинални предлог. То је концепт „корпоративне личности“ о коме Тијар пише у *EP*. Хофман (J. Hoffmann), Маркетто (A. Marchetto) и Макалоне су сагласни да је поменути синтагма непримењива на римског епископа. Први од њих је одбацује као „крхку и двосмислену“⁴⁵⁹, Макалоне као „вештачку и незграпну“⁴⁶⁰, а Маркетто изражава резерве у односу на њено коришћење⁴⁶¹. Ни Конгар је не преферира, него уместо ње предлаже концепт представљања (*représentation*)⁴⁶². Да је библијска идеја „корпоративне личности (персоналности)“ преживела дугу егзегетску контроверзу и оштре критике и да је, чак, њен прелаз и примена у догматском богословљу и еклисиологији легитимна, сведоче најновије расправе на ту тему⁴⁶³. Архимандрит Амфилохије Милтос тврди да су тај концепт у догматици користила само тројица римокатоличких теолога: Рацингер у христологији и мариологији, донекле Ранер у антропологији и Тијар, „под несумњивим Зизијулосовим утицајем“, у еклисиологији⁴⁶⁴. Из овога је јасно да овај сегмент Тијаровог богословља заслужује додатну анализу, посебно због његовог предлога да се однос римског епископа са 'епископским колегијумом' опише поменутом синтагмом, уз позивање на концилску интуицију по питању односа

⁴⁵⁹ J. Hoffmann, рецензија *EP*, *Revue des sciences religieuses* 59 (1985) 284–285.

⁴⁶⁰ Уп. М. Maccarrone, „Il vescovo di Roma“, *цум*, 5.

⁴⁶¹ A. Marchetto, рецензија *EP*, у *Apollinarius* 56 (1983) 732–733. Занимљиво је да критичари дела митрополита Зизијулоса, поводом његове визије корпоративне персоналности, користе сличне изразе. Калистос Вер примену тог концепта код пергамског митрополита назива „unclear and confusing“, у K. Ware, „Sobornost and eucharistic ecclesiology: A. Khomiakov and his successors“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 2–3, 216–235, 231.

⁴⁶² Уп. Y. Congar, рецензија *EP*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 118–119. Конгар се позива на правника Шмита (C. Schmitt), 119.

⁴⁶³ Уп. И. Мидић, *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, Пожаревац, 2012, 197–200, као и A. Miltos, „La notion biblique de „personalité corporative“. De l'exégèse biblique à la théologie dogmatique“, *θεολογία* 85 (2014) 2, 147–175.

⁴⁶⁴ Уп. A. Miltos, „La notion biblique de „personalité corporative“, *цум*, 165–166.

христологије и пневматологије у еклисиологији евхаристијског карактера. Тиме Тијар своју анализу узводи до питања односа једног и многих и њихове конститутивне симултаности (уп. *EP* 199)⁴⁶⁵. Овде, истина, нема експлицитно израженог евхаристијског оквира у коме је једино могуће разматрати ово питање, али Тијаров опус, почев од *ЕПЦ*, недвосмислено утврђује његову веру и богословски став о литургијском амбијенту као благодатном простору богословља уопште, особито примацијалне теологије. Тијар не сматра довољним да однос једног и многих, повезан до идентификације са концептом корпоративне персоналности, опише термином 'представљања' некога ко је одсутан, као што то жели Конгар. Нашем аутору је ближа идеја представљања партиципацијом, или иконолошким присуством, као што предлаже митрополит Зизијулас. Ту идеју доминиканац може користити и у односу локалних Цркава са председавајућом Црквом и локалних епископа са њиховим протосом, захваљујући његовом омиљеном концепту препознавања, који је, као што смо видели, магистеријумским одредбама маргинализован. Али, све понуђене синтагме указују на онтолошку упућеност првог и осталих, на њихову међузависност и на перихорезу личносног карактера, јер сабор не може заменити или потиснути примаса, али ни први епископ не може потиснути сабор. Ово је, за римокатоличку свест коју смо назвали про-куријалном, проблематичан исход Тијаровог предлога да се концепт корпоративне личности искористи у циљу екуменског појашњења односа папе и концила. У овоме сагледавамо и кључни разлог одбијања такве визије у делима римокатоличких теолога и у одлукама куријалног учитељства.

Ова летимична анализа рецепције основа Тијарове теологије примата⁴⁶⁶ и историје примацијалне теологије⁴⁶⁷, у богословљу великих

⁴⁶⁵ Опширно смо представили Тијаров предлог „корпоративне личности“ у овом истраживању, 134–137.

⁴⁶⁶ Свакако, Тијарови предлози озбиљног теолошког приступа концепту супсидијарности, заслужују додатну пажњу. Једна дисертација, недавно одбрањена (2011. године) на чикашком Лојола универзитету, о принципу супсидијарности и католичкој еклисиологији, указује на утемељену визију овог предлога Тијара еклисиолога, али ауторка не узима у

римокатоличких мислилаца прокуријалног усмерења, као и неких црквених великодостојника, указује на то да је готово свака појединачна кључна тачка његове мисли разматрана као *punctum dolens* у односу на званично примацијално црквено богословље. Истовремено, констатујемо и то да су ставови критичара активних у екуменском дијалогу (Сартори, Лан, Форте, Фортино) много повољнији, те да они говоре о великом и значајном доприносу о. Тијара. Зато слободно можемо закључити да је дело нашег доминиканца изазвало разнородне, чак дијаметралне критичке ставове теолога његове Цркве, што директно зависи од куријалног или екуменског сензибилитета аналитичара.

5.2.3. Рецепција Тијарове теологије примата у магистеријуму Римокатоличке Цркве

Као и у питању процене рецепције Тијарове еклисиологије, и овог пута ћемо узети у разматрање два изузетно битна документа званичног католичког учитељства: најважнију енциклику екуменског карактера до сада, *UUS* и закључак КДВ о папском примату у еклисиологији⁴⁶⁸. У анализама њиховог садржаја поново ћемо представити само оне тачке које сматрамо

довољној мери примарну бригу нашег аутора – да социологија не надвлада еклисиологију, нити пуки лаицизам свагда опасни клерикализам. Уп. К. R. Hamrlik, „The Principle of Subsidiarity and Catholic Ecclesiology: Implications for the Laity“ (2011). *Dissertations*, Paper 276. IntRes: http://ecommons.luc.edu/luc_diss/276. [25.7.2013]

⁴⁶⁷ Тијарову поставку ре-рецепције Првог ватиканског концила, са изузетком његовог виђења нестабилне дијалектике концилских „већина“ и „мањина“ на оба сабора, сматрамо готово апсолутно усвојеним ставом у савременој римокатоличкој мисли. Осим озакоњења таквог приступа кроз већ наведене „Касперове“ методолошке принципе, подсећамо и на два доприноса која се у великој мери приближавају Тијаровим интуицијама из *EP*: Н. J. Pottmeyer, *Il ruolo del Papato nel terzo millennio*, Brescia, 2002. [оригинал: *Towards a Papacy in Communion. Perspectives from Vatican Councils I&II*, New York, 1998.] и J. R. Quinn, *Per una riforma del Papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani*, Brescia, 2000. [оригинал: J. R. Quinn, *The Reform of the Papacy. The costly call to Christian unity*, New York, 1999]. Потмејер чак говори о трострукој трауми Рима уочи концила из 1870, а то су: концилијаризам и галиканизам, систем државне Цркве (*Staatskirchentum*) и рационализам и либерализам (40–59). На потпуно исти начин као Тијар, Квин сматра Први Ватиканум некомплетним и недовољно јасним (115), а Клаусницер тај сабор смешта у његов историјски контекст, означен ултрамонтанизмом и галиканизмом, са подједнако оштрим представљањем лика папе Пија IX, у W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom, cum*, 385.

⁴⁶⁸ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano, 2002. Текст је дат на страницама 9–21.

афирмативно или одрично обележеним Тијаровом богословском интуицијом. Веома је битно да нагласимо да је наш аутор био потпуно свестан чињенице да је процес *рецепције* (одређене теолошке мисли, али и закључака екуменских комисија) битно условљен ставом римске Столице, али и КДВ⁴⁶⁹.

Папска енциклика *UUS* јединствен је документ у историји Католичке Цркве, будући да се њиме отворено позива на процес преиспитивања неких сегмената вршења примата папе. Овај документ, надаље, у називу римски епископ, а не у изразима 'римски понтифекс' или 'универзални пастир' налази привилеговану папску титулу. Ово није само терминолошка разлика – у њој сагледавамо нови богословски приступ примату, који се удаљава од латинског и приближава екуменском⁴⁷⁰, јер сагледава примат као епископску мисију. Такав избор јесте у складу са многобројним говорима и предавањима особито папе Јована Павла II, који подвлачи истину да је он првенствено римски епископ⁴⁷¹, али је и у потпуној хармонији са вером и богословљем оца Тијара. Енциклика приступа папском примату као хришћанској догми, која се, као и свака друга догма, може проучавати, узимајући додатно у обзир њен историјски развој, еволуцију и контекстуалност (уп. *UUS* 19, који говори о многообразности изражавања истине).

Средишњи богословски моменти енциклике, у складу са оквиром кинонијске еклисиологије⁴⁷², тичу се параграфа 88–99, односно поглавља о служби јединства римског епископа и *кинонији* (*comunione*) са њим као нужним условом (*condizione necessaria*) јединства Цркве.

Аутор подвлачи став да је служба Петровог наследника установа божанског права, али управо као служба: власт (*potestà*) и примат (*primato*)

⁴⁶⁹ Управо ове две институције директно помиње наш аутор у J.-M. R. Tillard, „Eglise catholique et dialogues bilatéraux“, *Irénikon* 56 (1983) 5–18, 13.

⁴⁷⁰ Уп. Н. Ј. Pottmeyer, *Il ruolo del Papato nel terzo millennio*, цум, 9.

⁴⁷¹ То потврђује одлично истраживање N. Filippi, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino*, цум, 19–55.

⁴⁷² О томе да је еклисиологија *киноније* ерминевтички критеријум *UUS*, види N. Filippi, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino*, цум, 62.

се не смеју одвојити од службе (*ministero*). Римски епископ је епископ оне Цркве која чува траг мучеништва Петра и Павла, епископ Цркве Петра и Павла. Нови Завет представља Петра као еминентну личност ране Цркве, који Божјим избором и благодаћу Духа превазилази индивидуалне слабости. То потврђују четири централна одељка: три класична места (Мт 16, 16–19, Лк 22, 31–32, Јн 21, 15–19) и сведочанство о Петру као првом сведоку васкрсења Христовог (1Кор 15, 5). Павле је, такође, носилац благодати Божје, која се у немоћи пројављује. Епископ Цркве заливене крвљу корифеја апостола је наследник Петрове мисије и службе, као знамење милосрђа Божјег (*UUS 93*). „Послање (мисија) римског епископа у групи свих пастира, састоји се управо у 'надгледању/надзирању' (*episkopein*) [*vegliare*], као стражар [*sentinella*], на тај начин да се, захваљујући пастирима, у свим партикуларним Црквама чује истински глас Христа – Пастира“ (*UUS 94*). Без власти и ауторитета, пак, ова функција би била илузорна. Пошто је дужан да обезбеди *кинонију* свих Цркава, као опште добро (*bene comune*), епископ Рима је први међу служитељима јединства. Зато он треба да упозорава, опомиње и разлучује у случајевима опречних учења и ставова, али и да, према потреби, говори у име свих пастира који су у *кинонији* са њим. „Он такође може, под јасно утврђеним условима, које је разјаснио Први ватикански концил, прогласити *ex cathedra* да нека доктрина припада залогу вере“ (*UUS 94*).

Све наведено се, ипак, мора увек вршити у *кинонији* (*Tutto questo si deve però compiere sempre nella comunione, UUS 95*), са браћом у служби, у епископском збору или колегијуму, коме и сам римски епископ припада. У примацијалној служби јединства, папа, свакако, има посебну одговорност. То је велики задатак, који папа не одбија, али како каже „који сам не може привести крају“ (*UUS 96*). Потребна му је помоћ⁴⁷³, коју ће добити братским дијалогом, а не стерилним полемикама. Тако ће се доћи до пуне и видљиве *киноније* свих партикуларних сестринских Цркава (уп. *UUS 55–58*) са римском

⁴⁷³ У овим речима ослушкујемо јак ехо Тијаровог става из *EP 233* (уп. ноту 357, на 143. страници нашег рада), у коме устаје против наметања папи нереалног задатка, „који ниједан нормалан човек не би могао да изврши, а да не наруши своје здравље и радну способност“.

Црквом и њихових епископа са римским епископом. Тиме ће се испунити суштински захтев јединства, светотајински ће се пројавити у Евхаристији, а свој пуни видљиви израз наћи ће у служби у којој би се сви епископи препознали (*si riconoscano*) сједињени у Христу.

Рекли смо већ да је у свом последњем интервјуу Тијар поверио Страцарију истину да је у приличној мери учествовао у редиговању *UUS*⁴⁷⁴. Он је то тада урадио „скоро шапатам“. Богословска анализа потврђује новозаветну истину да се „не може град сакрити кад на гори стоји“ (уп. Мт 5, 11). Издвојена места која смо навели (*UUS* 88–99), али и многа друга, пројављују неколико кључних поставки управо Тијарове примацијалне теологије. Идентификујемо, без већих напора, следећих десет најупечатљивијих тачака:

1. отварање теме примата у односу на нову екуменску ситуацију и на очекивања других хришћанских Цркава и заједница (уп. Тијаров опис новог „екуменског контекста“ у *EP* 15–31 са *UUS* 1–40, 78);
2. давање привилегованог места заједничком Предању првог миленијума (Тијаров свудаприсутни концепт Великог Предања неподељене Цркве и *UUS* 55–56);
3. приступ примату са тачке гледишта еволуције догме (уп. Тијарово заснивање анализе историје и теологије папства на *MystEcc* у *EP* 86–91 и *UUS* 19);
4. означавање римске Цркве као Цркве Петра и Павла и подвлачење њиховог мучеништва у вечном Граду, повезано са личношћу папе као епископа Цркве града Петра и Павла (уп. *EP* 100–114 и *UUS* 90);

⁴⁷⁴ Види ноту 22. Осим тога, Тијар управо у часопису *L'Osservatore Romano* износи један од званичних коментара енциклике *UUS* и анализира њену екуменску важност. Уп. J. M. R. Tillard, „Dal decreto conciliare sull'ecumenismo all'enciclica Ut unum sint“, *L'Osservatore Romano*, 21–22. 8. 1995, 7.

5. папа као знамење Божје благодати и милосрђа, у светлу Петрове немоћи, чиме се римски епископ сагледава пре као сакрамент мартиријума и служења, него као носилац јуридичке моћи (уп. трећи део књиге *EP* где је папа служитељ *киноније* и знамење јединства са *UUS* 88–96);
6. папа је римски епископ (уп. Тијаров опус и изразито коришћење те титуле у *UUS*);
7. папа као римски епископ јесте *servus servorum Dei* (уп. *EP* 121 и *UUS* 88 и 103, као закључак енциклике и папски 'потпис');
8. епископ Рима је стражар и надзиратељ јединства Цркве у њеним различитостима и чувар њене *киноније* (један од најоригиналнијих Тијарових доприноса у *EP* и *UUS* 94);
9. римски епископ обавља своју јединствену службу *унутар* епископског колегијума (уп. Тијаров став о епископу међу епископима у *EP* 177–186 и на другим местима⁴⁷⁵ и *UUS* 95);
10. римски епископ и његова (Петрова) служба су део Божјег плана, али у обављању те службе треба разликовати њену постојану суштину од променљивих форми (евидентно из целокупног Тијаровог богословља и основне намере енциклике).

Ови елементи теологије примата, заједнички Тијару и *UUS*, сами по себи представљају врло солидну основу за здрав наставак дијалога око кључне тачке хришћанског раздора. Кроз представљање само једног одговора на позиве и закључке анализираних енциклике из крила саме Католичке Цркве показаћемо која су начела *UUS* осуђена на врло спору и неизвесну рецепцију.

⁴⁷⁵ Тијар подсећа да реч *collegium* из римског права прелази у западну еклесиологију, преко Кипријанове теологије. Јуридички концепт колегијума није довољан да изрази изворну јеванђелску идеју братства (*adelphotes*), тако да се мора инсистирати на чињеници да је римски епископ брат међу браћом (епископима). А сва браћа су светотајински једнака. Уп. J.-M. R. Tillard, „Il *kairos* ecumenico e il primato“, *цум*, 224.

Други документ који укратко анализирамо, изјава КДВ о примату Петровог сукцесора, тежи да буде један од одговара на историјски важан призив из *UUS* 95. Зато се њен аутор магистеријално поставља, набрајајући незаобилазне суштинске тачке католичке догме о примату. Заузимањем такве позиције, евентуални дијалог у самом старту бива условљен. Служба Петровог наследника дефинисана је као велики Христов дар Цркви, неопходна служба јединства и бранич слободе епископâ и партикуларних Цркава пред захтевима политичких власти (уп. *ППН* 2). Рацингер, потписник овог текста, порекло примата повезује са личношћу апостола Петра, који планом Божјим добија личну и специфичну функцију да буде пастир који ће водити целокупну заједницу Господњих ученика. Зато петровска служба нема само важност историјског сећања, него је суштински важна за еклисијалну структуру, која је незамислива без Петровог наследника на катедри његовог мучеништва (уп. *ППН* 3). Римски епископ је Петров сукцесор у његовој служби универзалног примата и „та сукцесија објашњава првенство римске Цркве“ (*ППН* 4), што бива додатно обогаћено личношћу и делом апостола Павла. Циљ петровске харизме је „јединство у вери и кинологији“ свих верника, што прописује Први, а потврђује Други ватикански концил. Римски епископ припада епископском колегијуму (*UUS* 95), тако да су обе институције божанског права (примат и епископат) у суштинској хармонији (уп. *ППН* 5–6). Зато примат има епископски карактер и чува јединство епископата и јединство Цркве. Папа, Христов Викар, има пуну и највишу, универзалну, редовну и непосредну власт у Цркви, па је у одређеним случајевима незаблудив (уп. *ППН* 7–9). Над њим нема никога ко му може судити (*prima sedes a nemine iudicatur*), он у последњој инстанци одлучује и о начину на који ће вршити свој примат (уп. *ППН* 10.13).

На први поглед овај документ се у неким битним ставкама слаже са *UUS*, а тиме и са Тијаровом теологијом примата. Оно што примацијалну теологију тог документа ипак битно раздваја од Тијарове богословске мисли о примату у Цркви, јесте сама употреба израза 'римски епископ'. Овај званични куријални документ помиње израз 'римски епископ' осам пута, што није

занемарив број с обзиром да се ради о једној прилично сажетој изјави. Евидентно је, ипак, да Рацингер директно користи поменути синтагму, првенствено када се ради о неком конкретном цитату (из: *РАе, Изјаве немачких епископа* из 1875. године и три пута из *UUS*). Када је, још три пута, налазимо у основном тексту *ППН*, титула римски епископ аутоматски бива допуњена, рекли бисмо прецизирана и појачана, синтаagmaма са јасним јуридикким усмерењем и утемељењем: Петров сукцесор на једном и Христов Викар на другом месту. Још једно позивање на римског епископа послужило је немачком кардиналу да потврди онтолошки примат универзалне над партикуларном Црквом из *СН 9*. Сматрамо да префект *КДВ* видљиво, чак упадљиво, избегава употребу титуле римски епископ за папу, баш зато што она њему није компатибилна са неопходношћу да се нагласи јуридикка функција Петровог наследника, универзалног Пастира (универзалне) Цркве. Свођење Павлове функције у римској Цркви на нужни додатак и естетску улогу, као и конфесионалистичка егзегеза новозаветних факата, само су нуспроизводи оваквог еклисиолошког приступа. Надаље, став изнет у *ППН 4*, према коме индивидуална папска сукцесија објашњава примат римске Цркве, поново је усмерен против идеје о симултаности локалне Цркве и локалног епископа.

Закључак документа и тврдња да ће о модусима вршења примата папа сам одлучивати у последњој инстанци, у приличној мери релативизују екуменске напоре и сам дијалог, као и призив из *UUS 95*. Овим ставом се екуменска већа и комисије свде на папске саветодавне органе, као што су то епископске конференције и синоди Католичке Цркве, о чему је Тијар са жаљењем писао. Поново нам се чини да дух Другог концила наилази на куријални отпор. Кључни ставови концилског Декрета о екуменизму (*UR*) експлицитно се обезличују оваквим приступом. Сличну судбину, као што смо то покушали да докажемо и у претходним примерима, доживљава и Тијарово примацијално богословље.

Најевидентнији пример потпуне условљености рецепције концилске и Тијарове теологије примата у Цркви представљају званични кодекси

канонског права Католичке Цркве, донети 1983. и 1990. године. Прегледом њихових кључних канона о месту и улози папе у Цркви, доћи ћемо до прецизне слике односа католичке еклисијалне заједнице у свом најпрецизнијем изразу (праву) према богословским прозорима које је отворио Други ватикански концил.

5.2.4. Тијарово богословље примата и Корпус канонског права Католичке Цркве

Највећи проблем у односу на рецепцију Тијарове теологије примата сагледавамо у крајњој опозицији у којој се налазе његова богословска мисао и канонско право Католичке Цркве, изражено у Кодексу канонског права (*Codex Iuris Canonici*, CIC)⁴⁷⁶. Зашто католичко канонско право сматрамо највећом препреком Тијаровој теологији примата, а тиме и рецепцији усвојених закључака мешовите католичко – православне богословске Комисије за дијалог?

Теологија Запада суштински је одређена правним мишљењем⁴⁷⁷. Управо тако западни хришћански духовни и еклисијални миље описује, између осталих, Ернст Бенц (Ernst Benz), који тврди да је Запад „од почетка однос између Бога и човека примарно схватао као правни однос“. Према анализи марбуршког професора, Свети апостол Павле, управо у посланици *Римљанима*, искуство спасења описује у терминима оправдања, људског одговора на Божју правду, што је повезано са римским легалистичким религијским наслеђем. Каснији развој римокатоличког хришћанства одиграо се на тлу овог правног мишљења⁴⁷⁸. Сличне закључке налазимо и код других

⁴⁷⁶ Католичка Црква има двоструко законодавство, јер осим CIC (донет 1983. године), који је намењен „латинском“ делу Цркве, постоји посебан кодекс канона за оријенталне Цркве (источне католичке, грко-католичке, тзв. унијатске Цркве), *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), донет тек 1990. године.

⁴⁷⁷ Правни појмовни апарат задобија своје место у западној теологији, почев од Тертулијана (150–225), али је јуридика подлога западног богословља много старија од њене вербализације.

⁴⁷⁸ Уп. Е. Бенц, *Опис хришћанства*, Београд, 2004, 84.

западних научника, па и код самих римокатолика⁴⁷⁹. Узимајући у обзир ове напомене, закључујемо да канонски ставови римокатоличке теологије имају посебну тежину. Изразито, пак, отежавају рецепцију свих закључака екуменског дијалога који се тичу наше теме – папског примата.

Тијар је зато већ на самом почетку свога бављења примацијалним богословљем поставио конкретно питање: хоће ли се прецизно црквено – канонско законодавство темељити на чињеници да римски понтифекс врши своју *sollicitudo omnium ecclesiarum* изнутра, из *киноније* епископа и у суштинском односу са *кинонијом*, или ће га званични правни израз Цркве оставити у његовој јуридичкој усамљености (*dans sa "solitude"*, EP 69)? Хоће ли канонско право испунити концилске намере и очекивања, или ће његови редактори „несвесно“ поново подвлачити понтификалну моћ, чиме ће и они од папе, римског понтифекса (ако не промене ову титулу у праву, римског епископа), направити 'више од папе'? О овом изузетном изазову Католичке Цркве, Тијар је расправљао песимистичким тоном⁴⁸⁰. Испоставило се да је, нажалост, његов страх био оправдан.

У СС не постоји одељак који би говорио о правима појединачних локалних епископа или епископских конференција и синода у односу на римског понтифекса. Том кодексу канона примарни задатак је да опише права папе и обавезе осталих субјеката према њему (канони 399–403), док о њиховом односу у другом смеру (права епископа у односу на њиховог првог) нема никаквих упутстава. Све одлуке енциклике *PAe*, на основу рецепције у *LG* 18.22, СС претаче у каноне 330–333, према којима се римском епископу, Петровом наследнику, додељује редовна, највиша, потпуна, универзална и непосредна власт над универзалном Црквом и над свим партикуларним Црквама и њиховим пастирима и верницима, коју може увек и слободно

⁴⁷⁹ J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, Bologna 1993. [оригинал: *Les origines du christianisme latin: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée – vol III*, Paris, 1978.]

⁴⁸⁰ Уп. J. M. R. Tillard, „Retour sur Vatican II, *цит.*

вршити⁴⁸¹. Ова збирка канона, ипак, упркос изразу у *РАе* 3, за који се Тијар грчевито држи у својој теологији примата, не помиње да је та власт истовремено „заиста епископска“. На тај начин се прикрива светотајинска природа примата и читава прича се враћа на чисто јуридикчке категорије власти папе, који дејствује изван или изнад епископског колегијума. Канонска дејства на свим нивоима црквене управе чекају одобрење и потврду од врховне црквене власти, *approbatio a suprema auctoritate Ecclesiae*. Тако се и јединство (епископског збора, али и саме Цркве) сагледава као јуридикчка, а не сакраментална реалност⁴⁸². Зато се оба канонска права Католичке Цркве особито брину и залажу за обезбеђивање јерархијске комуније (*communio hierarchica*), тј. финалне потврде нечије епископске хиротоније, која се мора добити од папе. Светотајинско рукоположење није дејствено, док новоизабрани и већ хиротонисани епископ (митрополит или патријарх источних католичких Цркава) не добије канонску потврду пуне (јерархијске) *киноније* од папе и док на тај начин његово рукоположење не добије легитимност⁴⁸³. ССЕО је још рестриктивнији: док не добије символ папске власти, *pallium*, од самог римског првосвештеника, предстојатељ „грчко-католичке“ Цркве не може ни сазивати Сабор своје Цркве, нити хиротонисати нове епископе (канон 156). Без потврде пуног јуридикчког комунијума са папом, примас источне католичке Цркве не може пројавити свој светотајински устројен примат, који се и огледа у сазивању Сабора и власти рукополагања епископа. Симптоматично је и значајно да СИС потпуно игнорише концилску еклисиолошку поставку о епископима као Христовим, а не папиним, викарима и легатима (уп. *LG* 27, који Тијару представља, показали смо то, битну референтну богословску тачку).

⁴⁸¹ *Summus Pontifex* и његови акти не подлежу ничијем суду („Prima Sedes a nemine iudicatur“, канон 1404). Нема апелације након његових одлука (канон 333, §3), а сваки верник има права да се обрати папи у било ком тренутку, због било ког црквеног проблема (канон 1417).

⁴⁸² Уп. „La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité“, *цум*, 282. Добра анализа овог проблема може се наћи у G. Routhier, „Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit“, у H. Legrand, C. Theobald, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, 2001, 50–74.

⁴⁸³ Уп. G. Ghirlanda, „'Munus' e potestà primaziale del Romano Pontefice“, *La Civiltà Cattolica*, n. 3906, 23. 3. 2013, 549–563, 554.

Овиме је јасно назначен приоритет припадништва појединачног епископа епископском колегијуму, којим управља папа, над његовим председавањем локалном Црквом. Тијар зна да у позадини оваквих ставова стоји првенство које има *collegium* у односу на *comunionem*. СИС расправља о *romanus pontifex*, о кардиналском колегијуму, курији, легатима (канони 331–367), па тек онда о локалној Цркви⁴⁸⁴. Зато је римокатоличка еклесиологија потпуно пријемчива за постојање титуларних и викарних епископа. Управо на основу канонског права те Цркве они *јесу* епископи тиме што улазе у јерархијску комунију са папом (*missio canonica*), иако нису нужно пастири, нити морају да имају локалну заједницу. Богословска туга коју је упорно исказивао Тијар због рукополагања титуларних епископа у Католичкој Цркви, на основу латинског предањски неутемељеног разликовања светотајинске благодати од јурисдикције (из времена грегоријанске реформе), не сме да остане само његова лична мука, јер је проблем присутан и у православном свету⁴⁸⁵.

Сапостојање двеју еклесиологија, о чему смо често говорили током овог истраживања, и чији смо делимични утицај и на самог Тијара представили, у канонском праву Католичке Цркве се уопште не примећује. У СИС, баш као и у ССЕО, доминира као фаворизована и „канонизирана“ само једна, и то универзалистичка еклесиологија и њој својствен јуридички примат. Друга могућност, еклесиологија *киноније*, коју је Други ватикански концил понудио, а она рецепцијом постала веома могућа у животу те Цркве, није нашла своје место у њеним канонским зборницима. Реалност одредби о примату папе, у канонском корпусу Католичке Цркве изгледа нам, зато, макар тренутно, као највећа препрека рецепцији Тијарове мисли, али и васпостављању јединства Православне и Римокатоличке Цркве.

⁴⁸⁴ Уп. Ј.-М. Tillard, „Guardare la Chiesa con fiducia“, *цит*, 291.

⁴⁸⁵ О овој теолошкој трагедији у Православној Цркви, са истом дозом академске неверице, али још више, пастирске жалости, непрекидно говори и пише митрополит пергамски. Наводимо два примера: текст настао 1980. године, Ј. Зизијулас, „Институција сабора“, *Саборност* 1-2 (2000) 27–55, 48–50, и предавање одржано у Риму 2003, објављено у I. Zizioulas, „Recent discussions on Primacy in orthodox theology“, *цит*, 253–254.

Представили смо и проценили још увек отворен процес рецепције еклисиологије и теологије примата о. Жан-Марија у опусима других богослова његове Цркве. Сагледали смо (ин)директна неприхватања његових кључних ставова у званичном магистеријумском изразу његове еклисијалне заједнице и анализирали скоро потпуно одсуство било какве назнаке концилске еклисиологије *киноније* у канонско-правном корпусу Католичке Цркве. У следећем одељку рада ћемо презентовати, а затим и критички испитати, место и улогу нашег доминиканца и његове мисли у званичном дијалогу Православне и Римокатоличке Цркве.

6. Еклисиологија *киноније* и теологија папског примата у билатералном дијалогу Православне и Католичке Цркве: Тијаров допринос и рецепција

Током посете папе Јована Павла II васељенском патријарху Димитрију, 30. новембра 1979. у Цариграду, свечано је објављен почетак „дијалога у истини“ и конституисање званичне Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Православне и Римокатоличке Цркве. Од првог пленарног заседања 1980. године на Патмосу и Родосу, па све до своје смрти, о. Жан-Мари Тијар био је активан и пожртвован члан те Комисије, чији је задатак припрема пута за васпостављање пуне *киноније* ових двеју црквених заједница. Наш аутор је делио став огромне већине теолога, који је артикулисао кардинал Каспер, рекавши: „Убеђен сам да је екуменски дијалог са Источним Црквама суштински за превазилажење поделе међу свим Црквама“⁴⁸⁶. Допринос нашег аутора раду Комисије и припреми усвојених докумената, описаћемо анализирајући текстове неких од усвојених изјава, директно поредећи њихов садржај са конкретним Тијаровим текстовима, објављеним *пре* доношења поменутих одлука Комисије.

6.1. Православно-католички дијалог до Равене (2007): еклисиолошке претпоставке усвојених докумената

У складу са предвиђеним планом рада, усвојеним у припремном периоду (1975–1979), на својој другој пленарној седници јула 1982. у Минхену, чланови Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Католичке и Православне Цркве донели су први заједнички документ који

⁴⁸⁶ W. Kasper, „L'unica Chiesa di Cristo. Situazione e futuro dell'ecumenismo”, *Il Regno – attualità*, 4/2001, 127–135, 132.

носи назив „Тајна Цркве и Евхаристије у светлости Тајне Свете Тројице“⁴⁸⁷. Реч је о тексту изузетне екуменске важности, који нуди заједничко богословско виђење кључних еклисиолошких претпоставки даљих разговора. За овај својеврсни азбучник екуменске еклисиологије⁴⁸⁸, у коме теолошки концепт *киноније* заузима привилеговано место, тврди се да на себи носи Зизијуласов редакциони печат. Управо тако се изражава Ђанкарло Бруни, говорећи да се у овом тексту Комисије „ослушкује ехо православне евхаристијске еклисиологије у тумачењу Јована Зизијуласа“⁴⁸⁹. Други аналитичари настанак и финални изглед овог документа повезују са радом „двојице водећих чланова Комисије, Тијаром и Зизијуласом“, које виде као стварне ауторе⁴⁹⁰. М. Татарин правилно назире утицаје Тијара и митрополита пергамског у документу, анализирајући изабране теме и коришћену терминологију, али не проналази директан, чак буквални извор *МинхенДок* у Тијаровим радовима. Ми, пак, доказујемо непосредан утицај доминиканца на настанак *МинхенДок* и представљамо дословну

⁴⁸⁷ Оригинални документ на француском језику (*Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*) објављен је у *DC* 79 (1982) 941–945, као и у *Irénikon* 55 (1982) 350–362.

⁴⁸⁸ Израз „*abecedario ecclesiologico*“ користи G. Bruni, *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Roma, 1999, 127. Асимакис га назива „базичним текстом за сва остала документа“, у G. Assimakis, „*L'ecclesiologia nei documenti della Commissione mista di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nei primi dieci anni della sua attività (1980–1990)*“, *Oriente Cristiano* 33 (1993) 1, 5–38; 2, 3–34, 32.

⁴⁸⁹ Ђ. Бруни овим ставом прецизира тада изнету и често понављану тврдњу учесника дијалога, Јозефа Рацингера, који је у редакцији документа првенствено препознао ставове евхаристијске еклисиологије Н. Афанасјева. Уп. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari, 1994, 59–60. Овоме прикључујемо оштре нападе на рад Комисије, које је изнео Гарути (уп. нашу анализу у параграфу 5.2.2). Е. Фортино признаје да Комисија у највећој мери прихвата „евхаристијску еклисиологију“, чему доприносе и „католички чланови, као што су Е. Лан и Ж.-М. Тијар“, у Е. Fortino, „*Il dialogo fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa*“, *Religioni e sette nel mondo* 1/4 (1995) 127–152, 134.

⁴⁹⁰ М. Tataryn, „*The Munich Document and the Language of Unity*“, *Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989) 648–663, 648–649. Овај теолог сматра да постоји базична сагласност Тијара и Зизијуласа (649), да је њихов рад основа *МинхенДок* (654), али да то, ипак, не може документовати, „*undocumented decision*“ (654, нота 11).

инкорпорацију читавих делова његових студија у први православно – католички теолошки екуменски документ⁴⁹¹.

Између заседања Комисије на Патмосу и Родосу 1980. године и минхенске пленарне седнице 1982. године, Тијар је објавио врло значајан текст, у коме третира тему предвиђену планом рада католичко-православног дијалога. Ради се о истраживању, које смо већ означили као доминиканчев програмски рад, насловљен „Црква Божја је *кинонија*“⁴⁹². Студија је, свакако, повезана са Тијаровим учешћем у раду друге поткомисије, која се крајем 1980. састала у Риму, да би, на основу мандата са Родоса, припремила предлог документа за будуће разматрање у Минхену, а који би се бавио трима богословским концептима: тријадологијом, евхаристијским богословљем и еклисиологијом. Будући да смо поменути Тијарову студију анализирали да бисмо верно представили његову еклисиологију *киноније*, сада ћемо указати на то у коликој мери је она искоришћена за настанак једног документа изузетне екуменске тежине. Тако ћемо покушати да повежемо базичне поставке Тијарове теологије и темељне богословске претпоставке кључног унутархришћанског екуменског дијалога.

МинхенДок открива Тајну Христову као пневматолошки условљену и евхаристијски пројављену (уп. *МинхенДок* I, 2–3). Евхаристија је Света Тајна Цркве, а управо евхаристијско служење пројављује тројичну Тајну Цркве (уп. *МинхенДок* I, 6). Зато,

свој модел, своје порекло и своје испуњење Црква налази у тајни једнога Бога у три Личности. Штавише, Евхаристија схваћена такође у светлости тројичне тајне конституише критеријум свеобухватног функционисања црквеног живота. Институционални елементи [Цркве] морају бити видљив одраз тајинствене реалности (*МинхенДок* II, 1).

⁴⁹¹ Потврду наших ставова накнадно смо нашли у раду P. W. Christory, *Dialogue et communion*, *цит*, 611–615.

⁴⁹² J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, *цит*.

Лако је уочити начела Тијарове евхаристијске теологије из *ЕПЦ*, али и темељну тријадолошку поставку његове еклисиологије *киноније* и у другим наводима: „Оне који деле исти хлеб и исту чашу Дух присаједињује Телу Христовом. У томе Црква открива себе саму као свету тајну тројичне *киноније*“ (*МинхенДок* I, 5), са наглашавањем Бога Оца као „јединог извора у Тројици“ (*МинхенДок* I, 6). Слично, визија догађаја Педесетнице у изразитом есхатолошком кључу (уп. *МинхенДок* I, 4), инсистирање на *кинонији* која потражује диверзитет и плуралитет, теорија симултаности универзалног и локалног (уп. *МинхенДок* III, 3, а), особито концепт „међусобног препознавања“, и то „међусобног препознавања католичности као *киноније* у целокупности тајне“ (уп. *МинхенДок* III, 3, b), носе изразит тијаровски печат, отисак његове теологије *киноније*⁴⁹³.

Ипак, параграфи овог документа, које ћемо посебно издвојити, нису тек на аналошки или алегоријски начин повезани са ставовима нашег аутора. Будући да цитати које ћемо представити немају потребу за озбиљним додатним доказивањима, ми ћемо упоредну анализу Тијаровог и усвојеног текста, презентовати на синоптичко-табеларни начин. Тиме ће се кристално јасно сагледати зависност *МинхенДок* у његовим кључним параграфима од ставова о. Жан-Марија⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Транскрибован грчка реч *κοινωνία* користи се десетак пута, а *communion* на скоро 40 места у *МинхенДок*. О важности коју Тијар придаје таквом филолошком нијансирању, уп. ноту 155, на 57. страни овог рада.

⁴⁹⁴ Веома је чудно што француска верзија *МинхенДок*, објављена у *Irénikon* 55 (1982) 350–362 и у истоветном облику на званичном ватиканском сајту IntRes: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html [15.10.2010], готово у потпуности одговара Тијаровом чланку, док верзије, које користи П. Кростори у својој упоредној анализи, позивајући се на *DC*, имају нешто више разлика, иако не суштинских. За разлику од ове ауторке, ми ћемо поредити Тијаров текст из 1980. године и верзије са сајта Ватикана и шеватоњског часописа. Надаље, Тијаров чланак, који она узима у разматрање, поново не кореспондира са наводима у њеној књизи. Ми се строго држимо објављеног чланка и поменутих верзија *МинхенДок*.

<p>Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, 460–461:</p> <p>Епископ се налази у срцу локалне Цркве, као служитељ Духа, да надгледа да се харизме хармонично врше, на добробит свих, у верности апостолском предању.</p> <p>Он служи, <u>дакле</u>, свим иницијативама Духа, старајући се да им се ништа не нађе на путу учвршћивања <i>киноније</i> (koinōnia). Епископ је служитељ јединства, служитељ Христа Господа, чија је мисија да „децу Божју сабере у јединство”. Међутим, будући да из Евхаристије <u>настаје</u> Црква, он председава у њој.</p> <p>То председавање треба, ипак, <u>добро</u> разумети. Епископ председава служењу заједнице. Она служи.</p> <p>Он не служи ни за њу, ни са њом, већ у њој.</p> <p>Он се на тај начин пројављује као <u>sacramentum</u> Христа, који <u>ствара</u> јединство Свог Тела, творећи <i>кинонију</i>, даром свог евхаристијског Тела.</p> <p>Јединство <u>читаве</u> заједнице са епископом је мистириолошке, а не</p>	<p>МинхенДок II, 3–4:</p> <p>Епископ се налази у срцу локалне Цркве, као служитељ Духа, да распознаје харизме и да надгледа њихово хармонично вршење, на добробит свих, у верности апостолском предању.</p> <p>Он служи свим иницијативама Духа, старајући се да им се ништа не нађе на путу учвршћивања <i>киноније</i> (koinōnia). Епископ је служитељ јединства, служитељ Христа Господа, чија је мисија да „децу Божју сабере у јединство”. Међутим, будући да Евхаристија <u>гради</u> Цркву, он, обучен благодаћу свештенства, председава у њој.</p> <p>То председавање треба, ипак, разумети. Епископ председава приносу, који читава његова заједница узноси. Освештавајући дарове заједнице који се претварају у Тело и Крв, он не служи само за ту заједницу, нити само са њом и у њој, <u>већ њом самом</u>.</p> <p>Он се на тај начин пројављује као <u>служитељ</u> Христа, који <u>учвршћује</u> јединство и <i>кинонију</i> Његовог Тела.</p> <p>Јединство заједнице са епископом је мистириолошке, а не</p>
---	--

<p>јуридичке природе.</p> <p>То јединство, изражено у Евхаристији, шири се и актуелизује у мноштву „пасторалних“ односа учитељства, руковођења и светотајинског живота.</p> <p>Б) Постоји дубока <i>кинонија</i> између епископа и његове Цркве.</p> <p>Старо предање алудира погодно на ту <u>кинонију</u> сликом брака.</p> <p>Ипак, поменута <i>кинонија</i> смешта се унутар <u>саме киноније</u> са апостолском заједницом. У старој традицији, што сведочи Иполитово <i>Апостолско предање</i>, епископ кога је народ изабрао – који је и гарант његове апостолске вере, а у сагласности са исповедањем вере локалне Цркве – рукоположен је Духом, али у молитви заједнице и полагањем руку суседних епископа, сведокâ вере својих Цркава. Његова харизма, која долази директно од Духа Божјег, предата му је кроз апостолство његове Цркве (која је повезана са вером апостолске заједнице) и других Цркава, које представљају њихови епископи.</p>	<p><u>примарно</u> јуридичке природе.</p> <p>То јединство, изражено у Евхаристији, шири се и актуелизује у мноштву „пасторалних“ односа учитељства, руковођења и светотајинског живота.</p> <p><u>Црквена заједница је на овај начин призвана да буде начело обновљене људске заједнице.</u></p> <p>4. Постоји дубока <i>кинонија</i> између епископа и <u>заједнице коју му је Дух поверио и за коју је одговоран пред Црквом Божјом.</u></p> <p>Старо предање алудира погодно на то сликом брака.</p> <p>Ипак, поменута <i>кинонија</i> смешта се унутар <i>киноније</i> са апостолском заједницом. У старој традицији (што <u>особито</u> сведочи Иполитово <i>Апостолско предање</i>) епископ кога је народ изабрао – који је и гарант његове апостолске вере, а у сагласности са исповедањем вере локалне Цркве – добија светотајинску благодат од Христа Духом у молитви заједнице и полагањем руку (<i>cheirotonia</i>) суседних епископа, сведокâ вере својих Цркава. Његова харизма, која долази директно од Духа, предата му је кроз апостолство његове Цркве (која је повезана са вером апостолске заједнице) и других Цркава, које представљају њихови епископи.</p>
--	--

<p>На тај начин се <u>он</u> <u>уврштава</u> у католичност Цркве Божје. Апостолска сукцесија <u>јесте</u>, дакле, нешто <u>друго</u> од обичног преноса моћи. Она је прејемство у једној Цркви која је сведок апостолске вере у <i>кинонији</i> са другим Црквама, сведоцима исте апостолске вере.</p> <p><i>Sedes</i> (катедра) <u>игра</u> кључну улогу у процесу <u>уписивања</u> епископа (<i>sedens</i>) у срце црквеног апостолства.</p> <p><u>Али</u>, са друге стране, након хиротоније, епископ у својој Цркви постаје гарант апостолства <u>и</u> онај који њу представља у оквиру <i>киноније</i> Цркава.</p> <p><u>Он</u> је њена веза са другим Црквама.</p> <p>Због тога се у његовој Цркви може служити у истини само она евхаристија којом председава он или свештеник који је са њим у <i>кинонији</i>. Помињање имена епископа у анафори од суштинског је значаја, <u>више од помињања римског епископа</u>.</p>	<p>На тај начин се <u>његова служба</u> <u>утеловљује</u> у католичност Цркве Божје. Апостолска сукцесија <u>изражава</u>, дакле, нешто <u>више</u> од обичног преноса моћи. Она је прејемство у једној Цркви која је сведок апостолске вере у <i>кинонији</i> са другим Црквама, сведоцима исте апостолске вере.</p> <p><i>Sedes</i> (катедра) <u>има</u> кључну улогу у процесу <u>укључивања</u> епископа у срце црквеног апостолства.</p> <p>Са друге стране, након хиротоније, епископ у својој Цркви постаје гарант апостолства, онај који њу представља у оквиру <i>киноније</i> Цркава, њена веза са другим Црквама.</p> <p>Због тога се у његовој Цркви може служити у <u>истини</u> само она евхаристија којом председава он или свештеник који је са њим у <i>кинонији</i>. Помињање имена епископа у анафори од суштинског је значаја.</p>
--	--

Такође, параграфи посвећени *кинонији*, као црквеном начину постојања, који долазе након описивања тројичне *киноније* као извора и пројаве бића Цркве, директно су преузети из поменуте Тијарове студије. У огромној мери, пак, исто важи и за одељак о теологији црквених служби, посебно епископске. Документ поново дословно преноси одређене Тијарове мисли о

месту епископа у Цркви (центар јединства), у светотајинској, а не јуридикчкој призми. Наводимо средишње тачке *МинхенДок* и доминиканчеве студије, које су, поново, готово идентичне:

<p>Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, 462:</p> <p>Међу локалним Црквама, дакле, уочавамо оне везе <i>киноније</i> које <u>смо већ изразили и које вреди поновити:</u></p> <p><i>кинонију</i> у вери, <i>кинонију</i> у љубави, <i>кинонију</i> у објективним добрима благодати, <i>кинонију</i> у различитости харизми, <i>кинонију</i> у мисији, <i>кинонију</i> у опроштају, <i>кинонију</i> у нади, <i>кинонију</i> у служењу.</p> <p>Покретач те <i>киноније</i> је Дух васкрслог Господа. Кроз њега универзална Црква <u>јесте</u> католичанска; под тим подразумевамо да она интегрише различитост или мноштеност, чинећи од ње један од својих суштинских елемената.</p> <p>Та католичност представља испуњење, и на географском и на историјском плану, молитве из <u>седамнаестог</u> поглавља светог Јеванђеља по Јовану, која је преузета у евхаристијским епиклезама.</p>	<p>МинхенДок III, 4:</p> <p>Међу локалним Црквама, дакле, уочавамо оне везе <i>киноније</i> које <u>представља Нови Завет:</u></p> <p><i>кинонију</i> у вери, нади и љубави, <i>кинонију</i> у светим тајнама, <i>кинонију</i> у различитости харизми, <i>кинонију</i> у опроштају, <i>кинонију</i> у служењу.</p> <p>Покретач те <i>киноније</i> је Дух васкрслог Господа. Кроз њега универзална, католичанска Црква интегрише различитост или мноштеност, чинећи од ње један од својих суштинских елемената.</p> <p>Та католичност представља испуњење молитве из <u>17.</u> поглавља светог Јеванђеља по Јовану, која је преузета у евхаристијским епиклезама.</p>
--	--

Повезаност са апостолском заједницом сједињује епископски колегијум, осигуравајући *episkopè* локалних Цркава, са Апостолским Колегијумом. И сами епископи образују колегијум, силом Духа укоренен у апостолски лик, у тај јединствени, „једном за свагда“ (*ephraax*)

устројени збор сведока вере. То не значи само да они треба да буду међусобно сједињени вером, љубављу, мисијом, опраштањем, већ и да треба да партиципирају у истој одговорност и у истој служби у Цркви. Будући да се у његовој локалној Цркви пројављује универзална Црква (у смислу католичности),

ниједан епископ не може одвојити бригу за своју Цркву од старања за универзалну Цркву. Када у светој тајни хиротоније епископ добије харизму Духа ради *episkopè* једне, тј. своје локалне Цркве, он истим чином задобија благодат Духа за *episkopè* целе Цркве,

да га врши

у *кинонији* са свим епископима који су *hic et nunc* одговорни за [своје] Цркве, али и у *кинонији* са живим Предањем, са којим су повезани претходни епископи.

Присуство епископâ суседних катедара на његовој епископској хиротонији

Повезаност са апостолском заједницом сједињује епископски колегијум, осигуравајући *episkopè* локалних Цркава, са апостолским колегијумом. И сами епископи образују колегијум, силом Духа укоренен у апостолски лик, у тај јединствени, „једном за свагда”

устројени збор сведока вере. То не значи само да они треба да буду међусобно сједињени вером, љубављу, мисијом, опраштањем већ и да треба да партиципирају у истој одговорност и у истој служби у Цркви. Будући да се у његовој локалној Цркви пројављује једна и јединствена Црква,

ниједан епископ не може одвојити бригу за своју Цркву од старања за универзалну Цркву. Када у светој тајни хиротоније епископ добије харизму Духа ради *episkopè* једне, тј. своје локалне Цркве, он истим чином задобија благодат Духа за *episkopè* целе Цркве.

У народу Божјем епископ врши своју службу

у *кинонији* са свим епископима који су *hic et nunc* одговорни за [своје] Цркве, али и у *кинонији* са живим предањем, које су му предали претходни епископи.

Присуство епископâ суседних катедара на његовој епископској хиротонији

<p>„сакраментализује“ и актуелизује ову <u>кинонију (колегијалност)</u> и пре свега ту радикалну <i>осмозу</i> бриге за локални и универзални план.</p> <p><u>Будући да долази од свете тајне, она додељује дакле један објективни <i>jus</i>, превасходан у односу на све форме институционалног уређења или јуридичке конкретизације.</u></p> <p><i>Episkopē</i> универзалне Цркве поверено је Духом Светим не збиру локалних епископа, него њиховој <i>кинонији</i>.</p> <p><u>Ова нијанса има капиталну важност.</u></p> <p>Саборска пракса (<i>pratique conciliaire</i>) представља традиционалну форму те <i>киноније</i>.</p>	<p>„сакраментализује“ и актуелизује ову <i>кинонију</i>.</p> <p>На тај начин се јавља својеврсна осмоза његове бриге за локалну заједницу и старања за Цркву раширену по читавој земљи.</p> <p><i>Episkopē</i> универзалне Цркве поверено је Духом Светим целокупном збору локалних епископа који су у међусобној <i>кинонији</i>.</p> <p>Та <i>кинонија</i> се традиционално изражава у саборској пракси (<i>pratique conciliaire</i>) Цркве.</p>
--	--

Из овог приказа, постаје евидентно да су само два елемента Тијарове мисли из његовог програмског текста остала неприхваћена у *МинхенДок*. Први од њих јесте идеја о томе да је светотајински, конкретно ваптизмални *jus* превасходан у односу на облике институционалног поретка и његове јуридичке пројаве. Сматрамо извесним да Тијарова крштењска теологија и промишљање њених екуменских последица јесу слабије тачке његовог богословља, које су настале као последица жарке жеље о. Жан-Марија да нађе заједнички језик са англиканцима. Иако нам је близак његов став да је крштење потка на којој је увек могуће воспоставити јединство, он ипак у неким својим размишљањима претерује у инсистирању на теологији крштењског карактера (*character*), која би требало да сведочи неизбрисивост кинонијске везе по себи. Одатле следи потреба међусобног признавања крштења различитих хришћанских конфесија. У томе, наиме, он види

најочитији доказ одржавања фундаменталне везе *киноније* и „светотајинске и видљиве повезаности дислоцираних делова Цркве“⁴⁹⁵. Раздвајање крштењског права сваке личности од институције, чланови обеју стране у Комисији су одбацили. Сматрамо да су исправно поступили.

Друга тачка која из Тијарове скице није прешла у усвојени документ, била је проблематична само за његову, католичку страну. Ради се, наиме, о његовом ставу да је помињање имена надлежног епископа у анафори суштински значајније чак и од помињања римског епископа. Ради се о доследном теолошком закључку нашег аутора. Видели смо да га он систематски заступа у *EP*, где је тврдио да црквеној *кинонији* припадамо у мери јединства са локалним епископом, који је у општењу са римским епископом. Навели смо и његово мишљење да говорити искључиво о *кинонији* са римским епископом, а општење са локалним епископом сматрати споредним и секундарним, значи, кретати се *ad destructionem Ecclesiae*⁴⁹⁶. На овај начин Тијар до крајњих консеквенци доводи своје виђење онтолошког статуса локалне Цркве и егзистенцијалне упућености презвитерâ, ђаконâ и народа на локалног епископа, као на центар јединства. Јединство са католичанском Црквом парох налази у свом епископу и кроз њега. Светотајински „скок“ парохције у католичанску *кинонију*, за Тијара је недопустив, јер би слово о Цркви вратио у оквире универзалистичке, преконцилске еклисиологије. Већина осталих чланова католичког дела мешовите Комисије, очигледно, није могла да подели тај његов став. Зато *МинхенДок* директан навод из Тијаровог дела завршава пре речи „више од помињања римског епископа“.

Сва наведена упоредна места, углавном паралелна до буквалности, наводе нас, ипак, на закључак да су чланови Комисије врло лако⁴⁹⁷ усвојили

⁴⁹⁵ Уп. J.-M. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, *цит*, 466–467.

⁴⁹⁶ Уп. у овом раду, параграф 4.4.1.

⁴⁹⁷ Уп. Извештај, објављен у оквиру рубрике „Relations interconfessionnelles“, у *Irénikon* 55 (1982) 367–372, посебно 368, где се говори да су учесници једнодушно усвојили *МинхенДок*, без уздржаних или гласова против („sans voix contraire ni abstention“).

скоро све кључне Тијарове ставове на тему тријадолошки укорееене еклисиологије *киноније*, светотајинске визије Цркве и епископа, као и места епископа и локалне Цркве у *кинонији* Црква. Ипак, један члан Комисије, потписник усвојеног извештаја, који је између заседања на Патмосу и наредног у Минхену, од минхенског надбискупа доспео до службе префекта КДВ, кардинал Ј. Рацингер, врло брзо је почео да изражава резервисаност у односу на *МинхенДок*. Слабост документа овај прелат види у конфузији реално постојећих проблема и претпостављене, али не и остварене, сагласности страна у дијалогу. Он одбија да прихвати евхаристијску еклисиологију Н. Афанасјева као теолошки оквир у коме Комисија треба да се креће. Од тога му је, ипак, још важније да директно одбаци „тринитарни модел“ Цркве и Евхаристије, јер таква концепција, „дуг временски период одсутна из свести западног света“, наводи на погрешан закључак о „потпуној једнакости многих Црква“, чиме се Црква упрошћено своди на њихову „реципрочну кинонију“⁴⁹⁸. Проблеми које је Рацингер евидентирао тада, оштро су критиковани, показали смо, на званичном нивоу у наредним деценијама његовог куријалног ангажовања. Свим тим „грешкама и непрецизностима“ Рацингер налази заједнички именитељ – тријадологију, тријадолошки подмет богословља, особито еклисиологије. Доследна консеквенца тринитарне еклисиологије добија свој израз у тврдњи да „институционални елементи /Цркве/ морају на видљив начин рефлектовати мистириолошку реалност“, која врхуни у Евхаристији – опет „схваћеној у светлости тројичне тајне“ (уп. *МинхенДок* II, 1е). Овај закључак, повезан са вером да Црква „првенствено представља једну 'локалну' реалност“ (уп. *МинхенДок* II, 1а), локалне Цркве и епископе светотајински изједначава и препознаје искључиво у њиховом кинонијском збору, никако изоловано или индивидуализовано. Ниједан епископ се не може наћи изван или изнад њихове *киноније*. Богослов као што је Рацингер „предосетио“ је куда је

⁴⁹⁸ Уп. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa, cit*, 59–60, који даје италијански превод Рацингерове критике, објављене већ 21. јула 1982. у екуменским информацијама Католичке немачке агенције, *KNA*.

усмерен овакав еклисиолошки приступ. Са дистанце од три деценије, слободно можемо рећи да је примацијално богословље *РавенаДок* природно богословско испуњење еклисиолошких начела минхенске изјаве.

Веома слично резонување, које се тиче теолошког карактера, извора, терминологије и перспектива у раду и закључивању носилаца дијалога, може се применити и на остала усвојена документа православно – католичке Комисије. За изјаву *Вера, свете тајне и јединство Цркве*, усвојену у Барију 1987. године⁴⁹⁹, наводимо сведочанство С. Мане, који сматра сигурном чињеницом да је тај документ „у доброј мери дело Лана, Тијара и Зизијулса“⁵⁰⁰. Летимични преглед закључака *БариДок*, доказује изразит отклон усвојених ставова од уџбеничке римокатоличке сакраментологије и приањање уз здраво светотајинско богословље есхатолошке природе, које је подударно са Тијаровим идејама из *ЕПЦ* и *ТЦТХ*. Јасна теологија светотајинског бића локалне Цркве поново врхуни у коцепту *препознавања*, темељу кинологијске структуре Цркве Цркава⁵⁰¹.

Чињеница да је трећи усвојени документ, Валамска изјава⁵⁰², у континуитету са претходним и да се често позива на њих, посебно на *МинхенДок*, у складу је са нашом тезом о сталном Тијаровом 'надзирању' радова Комисије, његовом непрекидном учествовању у активностима припремних комисија, као и у скицирању предлога докумената. *Валамски*

⁴⁹⁹ Оригинални документ на француском језику (*Foi, sacrements et unité de l'Église*), у *Irénikon* 60 (1987) 336–349.

⁵⁰⁰ Покојни професор екуменско-патристичког Института *Свети Никола* у Барију, о. Салваторе Мана, више пута нам је у приватним разговорима говорио о Тијаровом ватреном учешћу у раду Комисије, а званичну потврду горе наведених речи о Тијаровом коауторству овог документа, „у које се лично уверио“, налазимо у S. Manna, *L'œcuméniste, cum*, 50.

⁵⁰¹ Уп. *БариДок*, 23: „У светотајинском служењу једне локалне Цркве друге помесне Цркве *препознају* (reconnassent) идентичност сопствене вере са вером те локалне Цркве ... На тај начин служење светих тајни утврђује и пројављује *кинологију* вере међу Црквама“. Истоветност вере овај документ повезује, наравно, са плуралитетом израза и богатством различитих локалних литургијских пракси. Уп. страну 101. нашег рада и ноту 271.

⁵⁰² Ради се о документу *Света тајна свештенства у светотајинској структури Цркве са посебним освртом на важност апостолског прејемства за освештавање и јединство народа Божјег*, усвојеном на петој пленарној седници Комисије, одржаној у Новом Валаму (Финска), 1988. године. Оригинал на француском (*Le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église*) у *Irénikon* 61 (1988) 347–359.

документ заокружује први део рада Комисије и труд учесника дијалога да у заједничким изјавама опишу предањску веру у светотајинску природу Цркве и у есхатолошко биће свих евхаристијских служби, а све то према светотројичном архетипу. Закључак изјаве из Валама указује на метод којим ће се Комисија служити у третирању најтежег проблема пред којим се наша тада (јуна 1988. године): „Само у перспективи *киноније* локалних Цркава може се приступити разматрању питања примата у Цркви и посебно примата епископа Рима, које је узрок озбиљних разлика међу нама“ (*Валамски документ*, 55). Питању примата у Цркви приступа се, дакле, у контексту еклесиологије *киноније*, баш као што је Тијар увек захтевао. Ова тврдња, заједно са оном из 49. тачке истог документа⁵⁰³, кључне су претпоставке ове изјаве, али и Тијарове примацијалне теологије. Наш аутор није дочекао да види потпуну примену поменутих (својих и дијалошких) богословских принципа на питање папског примата, јер се Комисија наредних пет година бавила проблемом унијатизма⁵⁰⁴, а затим је запала у тешку кризу, која је кулминирала на осмом пленарном заседању у Балтимору, 2000. године, када је једва састављено заједничко саопштење за штампу⁵⁰⁵. Коначно превладавање тешкоћа дошло је на састанку у Београду, шест година након Тијарове смрти. Ипак, о великој „постхумној“ победи Тијарове примацијалне теологије експлицитно сведочи последњи до сада усвојени документ православно-католичке Комисије, Равенска изјава, из 2007. године.

⁵⁰³ Уп. *Валамски документ*, 49: „Својом хиротонијом епископ постаје сукцесор апостолâ, која год да је Црква којој он председава и без обзира на прерогативе (*πρεσβεία*) те Цркве у односу на остале“. Разложно је упитати: да ли је то један од доказа за 'оправданост' Рацингеровог страха због еклесијалног егалитета локалних Цркава?

⁵⁰⁴ Плод тог рада је документ из Баламана (јуни 1993. године), под насловом *Унијатизам – метод за васпостављање јединства у прошлости и садашње трагање за пуном кинонијом*. Документ на француском језику (*L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*) у *DC* 41 (1993) 711–714. Не дајемо посебну анализу овог документа, јер смо раније доказали тијаровске трагове на њему и куријалну реакцију у изјави о неадекватном коришћењу синтагме „сестринске Цркве“ (уп. други део одељка 5.1.3. овог рада).

⁵⁰⁵ Уп. F. Bouwen, „Dopo Baltimora 2000: Come andare avanti? Il dialogo teologico ortodossi-cattolici“, *Studi Ecumenici* 19 (2001) 25–42.

6.2. Равенски документ: порекло и изазови

Анализа документа из Равене који је донет, као што смо нагласили, чак седам година након смрти аутора чије богословље представља предмет нашег истраживања, може личити на методолошку аномалију. Врло брзо ћемо, ипак, доказати да је упутно и разложно управо *РавенаДок* озбиљно проучити у контексту наше истраживачке теме – Тијаровог примацијалног богословља.

Тема „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве”, постављена на крају заседања у Валаму 1988, нашла се напоскон на дневном реду IX пленарног заседања Комисије у Београду 18 година касније (18–25. септембра 2006). Чланови комисије су у главном граду Србије започели анализу нацрта текста Мешовитог координационог комитета, који је предложен још 1990. године у Москви, али који је убрзо остављен по страни да чека исход проблема „унијатизма“. Као резултат рада на том тексту, годину дана након београдског састанка, настао је фамозни, оспоравани и позитивно провокативни *РавенаДок*, под називом „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквена кинонија, саборност и власт“⁵⁰⁶. Управо чињеница да је московско сагласје подлога равенског текста, упутило нас је на процену Тијарових утицаја на први, а тиме, индиректно, и на документ из 2007. године. Наша наслућивања била су интуитивне природе, све док се 2010. године није појавила једна студија П. Кристори⁵⁰⁷, а затим и њена монографија *Дијалог и кинонија*. Ова ауторка је, као што смо у уводу већ нагласили, захваљујући приступу Тијаровој заоставштини, дошла до јасних доказа о томе да је о. Жан-Мари

⁵⁰⁶ Документ на енглеском оригиналу (*Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority*), на: IntRes: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html [11.5.2010], а на француском (*Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église: Communion ecclésiale, conciliarité et autorité*) у *Irénikon* 80 (2007) 572–597.

⁵⁰⁷ P. W. Christory, „Un working-paper de Tillard à l'origine du document de Ravenne“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 86 (2010) 185–208.

Тијар посредни аутор великог дела *РавенаДок*⁵⁰⁸. Да би то посведочила, она је представила једну радну верзију (working-paper) Тијаровог текста, коју је пронашла у архиви Фонда Тијар у Шеватоњу, а који је наш вредни аутор припремао за састанак друге поткомисије (чији је био секретар), одржан у Риму 1988. године. Та верзија је уткана у документ из Рима, који је интегрално прихваћен током рада координационог комитета у Москви (7. фебруар 1990). Средишњи параграфи *РавенаДок* нису ни у једној јединој суштинској тачки изменили тај московски – у великој мери заправо – Тијаров предлог. Сви елементи Тијарове скице из 1988. године очувани су, а одређени број параграфа последњег документа (*РавенаДок* 18–44), нису ништа друго до разрада доминиканчевог текста, употпуњавање цитатима, преправке синтаксичког типа, речју естетска лекторска интервенција, која ни у чему не мења бит Тијаровог текста. То је евидентно у синоптичком представљању четири верзије: скице нашег аутора, радних папира у Риму и Москви и *РавенаДок*, што чини Кристори. Нама ће бити сасвим довољно да на сличан начин представимо Тијаров изворник и финални изглед неколико кључних параграфа *РавенаДок*, који су готово *преписани* из Тијарове радне верзије.

<p>Фонд Тијар у Шеватоњу В 2/13, рукопис „Свете тајне и структура Цркве“⁵⁰⁹:</p> <p>I</p> <p>Црква Божја је тамо где је заједница <u>сједињена</u> у Евхаристији, којом</p> <p>председава епископ,</p>	<p><i>РавенаДок</i> 18–44:</p> <p>1. Локални ниво</p> <p>18. Црква Божја постоји тамо где је заједница сабрана у Евхаристији, којом, непосредно или посредством својих презвитера,</p> <p>председава епископ <u>легитимно</u></p>
--	--

⁵⁰⁸ Уп. P. W. Christory, *Dialogue et communion, цит*, 709–724.

⁵⁰⁹ Наш превод изабраних одељака, на основу P. W. Christory, *Dialogue et communion, цит*, 712–721.

<p>рукоположен унутар апостолског прејемства и који поучава вери примљеној од Апостола.</p> <p>В) Због <i>киноније</i>,</p> <p>локална Црква је у својој структури већ синодална.</p> <p>II.</p> <p><i>Кинонија</i> /локалних Цркава/се изражава активним <u>присуством</u> епископа суседних епархија на хиротонији епископа помесне Цркве; позивањем епископа <u>или презвитера</u> из других Цркава да саслужују на <i>synaxis</i>-у помесне Цркве; позивом који се протеже на верујуће из ових других Цркава на евхаристијску трпезу; ... разменом посланица приликом хиротоније; и ... прибављањем материјалне помоћи.</p> <p>В) ... Црква Божја ... није <u>тек кинонија било</u> личности, <u>било</u> локалних Цркава, одвојених од својих људских корена. Пошто је она заједница Спасења и пошто је Спасење „пресаздање твари” (<u>према лепом наговештају</u> Светог Иринеја Лионског), /Црква/ обухвата</p>	<p>рукоположен унутар апостолског прејемства, који поучава вери примљеној од Апостола, у <i>кинонији</i> са другим епископима и њиховим Црквама.</p> <p>20. Тако, <i>кинонијом</i>, којом су сви чланови у служби један другоме, локална Црква се у својој структури већ пројављује као „синодална” или „концилијарна”.</p> <p>2. <i>Регионални ниво</i></p> <p>... <i>Кинонија</i> многих локалних Цркава је изражена извесним практичним дејствима: активним <u>учешћем</u> епископа суседних епархија на хиротонији епископа помесне Цркве; позивањем епископа из других Цркава да саслужују на <i>synaxis</i>-у помесне Цркве; позивом који се протеже на верујуће из ових других Цркава да узму учешћа у евхаристијској трпези; разменом посланица приликом хиротоније; и прибављањем материјалне помоћи.</p> <p>30. ... Црква Божја није <i>кинонија</i> личности или локалних Цркава одвојених од својих људских корена. Пошто је она заједница спасења и због тог спасења је „пресаздање твари” (уп. Св. Иринеј Лионски, <i>Против јереси</i>, 1, 36, 1), /Црква/ обухвата људску личност,</p>
--	--

<p>човека у целокупности онога што га <u>повезује</u> са људском стварношћу, коју је Бог створио. Она није обичан <u>скуп</u> појединаца. Њу чине заједнице различитих раса, култура, историја, <u>поднебља и места</u>.</p> <p>Католичност се, <u>тако</u>, пројављује у свом правом светлу. То је израз присуства спасења не у једном безличном свету већ у човечанству, које је Бог створио ...</p> <p>... Спасење подразумева /у односу на природне везе/ исцељење од онога што је грех унео у њих – самодовољности, гордости, неповерења у друге, агресивности, љубоморе, зависти, дволичности и мржње.</p> <p>Црквена <i>кинонија</i> је обухватање свих веза човечанства, Духом васкрслог Господа. Ово јединство, образовано у Духу, далеко од униформности, позива на <u>диверзитет</u>, особеност и различитост...</p> <p>III 1. Црква, једна и недељива, увек и свуда иста, <u>раширена по целој земљи, управо као што постоји од Педесетнице до</u></p>	<p>човека, у целокупности онога што га сједињује са људском стварношћу, коју је Бог створио. Црква није обичан збир појединаца; њу чине заједнице различитих култура, историја и <u>друштвених уређења</u>.</p> <p>31. <u>У сабирању помесних Цркава на регионалном нивоу</u>,</p> <p>католичност се пројављује у свом правом светлу. То је израз присуства спасења не у једном безличном свету већ у људском роду, који је Бог створио <u>и дошао да га спасе</u>. ...</p> <p>У тајни спасења људска природа је истовремено узета у својој пуноћи и исцељена од онога што је грех унео у њу – самодовољности, гордости, неповерења у друге, агресивности, љубоморе, зависти, дволичности и мржње.</p> <p>Црквена <i>кинонија</i> је <u>дар</u> којим је цео људски род сједињен, Духом васкрслог Господа. Ово јединство, образовано у Духу, далеко од униформности, позива на различитост и особеност <u>и тако их чува и на извештан начин узвисује</u>.</p> <p>3. <i>Универзални ниво</i> 32. <u>Према Христовој вољи</u>,</p> <p>Црква <u>је</u> једна и недељива, увек и свуда иста. <u>Обе стране исповедају у Никејско-цариградском символу вере да је Црква</u></p>
--	---

<p><u>Парусије.</u> Она је универзална. Њена католичност обухвата не само различитост људских заједница већ и њихово фундаментално јединство... Јасно је, дакле, да се једна и иста вера исповеда и њоме се живи у локалним Црквама, једна и иста Евхаристија свуда се служи, једно и исто апостолско свештенство делује у свим заједницама. Управо <u>ради</u> ове <u>киноније</u> све Цркве канонски и <u>темељно</u> регулишу све што се <u>тиче</u> Евхаристије и светих тајни, служења и хиротоније <u>у различите степене</u>, предање и поучавање вере. Разумљиво је, <u>дакле</u>, зашто су у овом домену, <u>више него у другим</u>, канонска правила <u>бројна и строга</u>.</p> <p>2. Када су се појављивали озбиљни проблеми који су утицали на <u>универзалну кинонију</u> у аутентичном тумачењу вере, у службама и њиховим односима према целој Цркви, у сагласности патријаршија или Цркава, у заједничкој дисциплини коју захтева</p>	<p><u>једна и католичанска.</u> Њена католичност обухвата не само различитост људских заједница већ и њихово фундаментално јединство. 33. Због тога је јасно да једну и исту веру <u>треба</u> исповедати и њоме живети у локалним Црквама, исту јединствену Евхаристију треба свуда служити и једно и исто апостолско свештенство треба да делује у свим заједницама. 34. Управо <u>због</u> ове <u>киноније</u> све Цркве канонски регулишу све што се односи на Евхаристију и свете тајне, служење и хиротонију, предање (<i>paradosis</i>) и поучавање (<i>didaskalia</i>) вере. Потпуно је разумљиво зашто су у овом домену потребна канонска правила и дисциплинске норме. 35. <u>Током историје</u>, када су се појављивали озбиљни проблеми који су утицали на <u>кинонију</u> и <u>универзалну слогу Цркава</u>, било по питању аутентичног тумачења вере или служби и њиховог односа према целој Цркви или заједничкој дисциплини коју захтева</p>
--	---

<p>верност Јеванђељу, у првим вековима се приступало <u>универзалним</u> саборима. Ови сабори су били <u>универзални</u> не само зато што су сакупљали епископе (које је сазивао цар одговоран за <i>oikumenè</i>) из свих области, нарочито <u>оних</u> великих катедри, већ и зато што њихове свечане догматске <u>објаве</u> и формулације заједничке вере, нарочито у суштинским стварима, обавезују све Цркве и све верне, увек и свуда. Зато одлуке <u>седам</u> васељенских сабора <u>остају</u> нормативне. Евидентно је да „институција“ Васељенског сабора није <u>директно божанска</u> установа. Предање у њему види облик деловања божанске Промисли, Духа Божјег који води Цркву да би се у њој <u>појавиле</u> институције које су јој потребне и које одговарају њеној природи. Овај склад између Цркве и сабора јесте <u>у овој тачки</u> тако дубок да, чак и након раскида између Истока и Запада, који је онемогућио одржавање васељенских</p>	<p>верност Јеванђељу, приступало се <u>васељенским</u> саборима. Ови сабори су били васељенски не само зато што су сабирали епископе из свих области, нарочито <u>пет</u> великих катедри – <u>Рима, Цариграда, Александрије, Антиохије и Јерусалима, према древном поретку (taxis)</u> – већ и зато што њихове свечане догматске одлуке и формулације заједничке вере, нарочито у суштинским стварима, обавезују све Цркве и све верне, увек и свуда. Зато одлуке васељенских сабора јесу увек нормативне. 39. Супротно епархијским и регионалним синодима, васељенски сабор није „институција“ чија се учесталост може регулисати канонима; он је пре „догађај“, <i>kairos</i>, надахнут Светим Духом који води Цркву како би она у себи породила институције које су јој потребне и које одговарају њеној природи. Овај склад између Цркве и сабора је тако дубок да, чак и након раскида између Истока и Запада, који је онемогућио одржавање васељенских</p>
--	--

<p>сабора у строгом смислу речи (<u>сабирање епископа свих Цркава</u>), <u>римска католичка Црква</u> је наставила да сазива генералне саборе...</p> <p>IV</p> <p>Историја <u>подсећа на</u> саветовања, писма и апеле <u>регионалним</u> катедрама, посебно оној Рима, што јасно <u>оживљава</u> солидарност коју <u>кинонија</u> ствара. <u>Обичаји</u>, попут уписивања имена <u>патријараха</u> у диптихе, <u>слање</u> исповедања вере другим патријарсима <u>у тренутку</u> избора, конкретна су <u>знамења киноније</u>. Јасно је да, иако <u>епископи</u> Рима нису сазивали васељенске саборе у првим вековима и никада лично <u>нису</u> њима председавали, ипак је њихов лични ауторитет био незаобилазан. Први и Други ватикански концил су прецизирали природу <u>службе јединства</u>. Али, то питање мора бити посебно проучено.</p> <p>Оно је екуменски кључно.</p>	<p>сабора у строгом смислу речи, <u>обе Цркве</u> су наставиле да одржавају саборе, <u>кад год би се појавила озбиљна криза</u>.</p> <p>40. Историја бележи саветовања, писма и апеле главним катедрама, нарочито оној Рима, што јасно <u>изражава</u> солидарност коју <u>кинонија</u> ствара. Канонске одредбе, попут уношења имена епископа главних катедри у диптихе и комуникација исповедања вере другим патријарсима поводом избора, конкретни су изрази <u>киноније</u>.</p> <p>42. Иако епископ Рима није сазивао васељенске саборе у првим вековима и никада лично није њима председавао, ипак је био строго укључен у процес доношења саборских одлука.</p> <p>45. Како учење Првог и Другог ватиканског концила о универзалном примату треба схватити и доживети у светлу црквене праксе првог миленијума? Ово су кључна питања за <u>наш дијалог и за наше наде у обнављање пуне киноније међу нама</u>.</p>
---	---

Овај документ и хронолошки и садржински представља највиши израз римокатоличко – православне сагласности у оквирима еклесиологије *киноније*, управо око најтеже и најзахтевније теме дијалога, примата у Цркви и његовог односа са саборношћу.

Кључни став *РавенаДок* огледа се у концепту међусобне условљености и међузависности „саборности (синодалности)“ и власти (ауторитета) у Цркви на свим нивоима организације црквеног живота (уп. *РавенаДок* 43). Примат у Цркви је гарант и услов опстајања у јединству, а власт првога сагледава се у кључу саборности. Документ проучава службу протоса у Цркви, и то на локалном, регионалном и васељенском нивоу. На основу еклесиологије *киноније* и потврде 34. апостолског канона, документ признаје постојање реалних носилаца првенства на сва три поменута нивоа, у службама, редом: локалног епископа, регионалног примаса (архиепископа или патријарха) и римског епископа, папе. За нас је посебно битна тријадолошка подлога приступу овом питању. Остваривање саборности и примата, наиме, засновано је на светоотачкој тријадологији и текст изјаве, верно следејући *МинхенДок*, говори о иконизацији унутартројичних односа на евхаристијском сабрању. У том догађају равенска изјава налази узор организације Цркве у простору и времену. То важи за сва три нивоа пројаве синодалности и примата у Цркви, јер

саборност одражава Тројичну Тајну и у њој проналази своју крајњу основу. Три Личности Свете Тројице су „набројане“, како каже Василије Велики (*О Светоме Духу*, 45), без означавања као што је „друга“ или „трећа“ Личност, што би наговештавало неко умањење или субординацију. Слично томе постоји поредак (*taxis*) међу локалним Црквама, који, међутим, не имплицира неједнакост у њиховој црквеној природи (*РавенаДок* 5).

Овиме се јасно потврђује еклесијална (онтолошка) једнакост локалних Цркава, али и постојање *поретка* међу њима, *слично* начину постојања нашег Бога, Свете Тројице. Аналогно томе, говори се и о светотајинској једнакости

свих епископа, али и о постојању протоса међу патријарсима, епископа Рима, као о заједничкој предањској вери свих хришћана.

„Спорни“ документ⁵¹⁰ се, дакле, управо као и Тијарова реч о Цркви, базира на тријадолошки условљеној еклисиологији *киноније*. Таква претпоставка наводи на закључак документа, који је у континуитету са Тијаровим кључним ставом, према коме реципрочна веза примата и концилског колегијума, њихова условљеност до међузависности, припада самом бићу Цркве Божје (уп. ЛЦ 467). Поменути реципроцитет, у Тијаровом опусу, има своју онтолошку подлогу и канонски израз: оба у 34. апостолском канону. Само језгро тог правила лежи у реципроцитету епископалног тела и протоса, „њиховог кохезионог центра“, који ни у ком случају не умањује харизме локалних епископа (уп. ЛЦ 429). Ова подлога опстаје и савршено уводи у даље закључке, у којима *РавенаДок* верно прати Тијарову припремну скицу, коју смо упоредно табеларно представили, али се на њој не зауставља, него још доследније извлачи неопходне закључке по теологију примата.

Анализа рецепције Тијарове мисли у званичном дијалогу Православне и Католичке Цркве, показује нам да је мисао нашег аутора наишла на врло добар пријем у круговима екуменског билатералног дијалога. Преузимање Тијаровог еклисиолошког духа, али веома често и доследно, и саме речи, тачније, читавих одељака његових студија, чланака и чврстих богословских ставова из припремног материјала (скица и схемâ оца Жан-Марија), доказују његову кључну улогу у настајању и финалном изгледу *свих* донетих докумената Комисије. Исто важи, као што смо показали, чак и за текст настао неколико година након Тијарове смрти, за *РавенаДок*. Због ове условљености Тијарове теологије примата и тако важног плода упоредне римокатоличко – православне екуменске еклисиологије *киноније*, као што је *РавенаДок*, посебно нам је битно да преиспитамо рецепцију богословља те изјаве и увидимо зашто је већинама на обема странама тешко да прихвате неке

⁵¹⁰ Тако га назива митрополит Иларион Алфејев, у Н. Alfeyev, „Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective“, IntRes: <https://mospat.ru/en/2014/11/09/news111091/> [21.12.2014]

његове суштинске закључке. Тврдимо, наиме, да је будућност хришћанског екуменског дијалога битно условљена рецепцијом *РавенаДок* на обема странама. На тај начин се директно укључујемо у покушај разрешења кључног питања које овај документ отвара и које је пред члановима Комисије, али и пред Црквама:

Која је специфична улога епископа „прве катедре“ у еклисиологији киноније и у погледу онога што смо рекли о саборности и власти у овом тексту? Како учење Првог и Другог Ватиканског концила о универзалном примату треба схватити и доживети у светлу црквене праксе првог миленијума? Ово су кључна питања за наш дијалог и за наше наде у обнављање пуног општења (заједничарења) међу нама (*РавенаДок* 45).

6.2.1. Рецепција Равенског документа: два приступа примату

Реакције на *РавенаДок* нису изостале. На највишем, званичном нивоу, одговорила је Руска православна Црква, обавезујућим документом, донетим 26. децембра 2013. године, који носи назив „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“⁵¹¹. Одговор представника цариградске Цркве на руски *Став* открива *суштинска* богословска неслагања православних око питања првог у самој Православној Цркви⁵¹². Упоредна анализа руског *Става* и *РавенаДок*, који су потписали учесници дијалога већине помесних православних Цркава, показује, не само то да не постоји јединствена православна перспектива примата у Цркви, него да се лако уочава врло реална опасност да позиције православних буду представљене и доживљене као потпуно супротстављени екстреми⁵¹³.

⁵¹¹ *Позиција Московског Патријархата по вопросу о првенстве во Вселенской Церкви*, IntRes: <https://mospat.ru/ru/2013/12/25/news96344/> [28.12.2013].

⁵¹² Ради се о тексту митрополита Елпидофора Ламбринадиса, „Primus sine paribus“ (IntRes: <http://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-en.pdf> [28.3.2014]).

⁵¹³ Тако, митрополит Зизијулас *РавенаДок* назива „историјским“ (уп. J. Zizioulas, „Conciliarity and Primacy“, *θεολογία* 86 (2015) 2, 19–33, 20), а митрополит Алфејев, видели смо, „спорним“ текстом.

Издајамо, зато, неколико суштинских поставки руског документа, које верно репрезентују његову богословску подлогу. И приликом ове анализе, као што смо и до сада углавном чинили у нашем истраживању, желимо најпре да наведемо одређене методолошке примедбе. Издајамо две. Прво, *Став* уопште не користи појам примат, већ „првенство“ (первенство, руски). Такав филолошки, али са њим и богословски приступ, као да одбацује могућност реалног примата са прерогативима власти, а не пуке части. То се потврђује представљањем првенства у, сматрамо, историјским и етичким категоријама. Оно је „служба помирења, која има за циљ стварање сагласности“ (*Став*, 1), чији је задатак да „у Христовој Цркви служи духовном јединству њених чланова и благодатном устројству њеног живота“ (*Став*, 6), и има изразито историјско порекло (дословно: „исторически сложившееся первенство“). Зато је извор власти у Цркви сам Господ Исус Христос (*Став*, 1), а сви видови првенства у Цркви су „другостепени у односу на Христово вечно првенство“. Друго, сматрамо врло симптоматичним благонаклоно позивање *Става* на апологетско богословље и позитиван приступ полемичкој литератури у прошлости. То у потпуности одудара од вишедеценијског покушаја да се тај стерилни приступ озбиљним богословским проблемима напусти. Тијар, између осталих, насупрот таквом виђењу, подвлачи теолошки и методолошки контраст старих расправа и новоусвојених докумената билатералних теолошких комисија. Нова атмосфера екуменских разговора, сматра доминиканац, пројављује потпуно нову климу, атмосферу међусобног еклисиолошког препознавања („recognition“), што полемички приступ, ношен мржњом, а не јеванђелском искреношћу и жарком жељом за *кинонијом*, није могао остварити⁵¹⁴.

На богословском плану, пак, руски документ јасно раздваја три нивоа примата и не допушта мешање њихових природа и извора⁵¹⁵. Различитост

⁵¹⁴ Уп. J.-M. R. Tillard, „The ecclesiological implications of bilateral dialogue“, *Journal of Ecumenical Studies* 23 (1986) 412–423, 413.

⁵¹⁵ „На различитим нивоима битисања Цркве, првенство које се у историји формирало, има различиту природу и различите изворе“ (*Став*, 2), или „Природа првенства, које постоји на

природа првенстава повлачи за собом и разлику у њиховим функцијама и немогућност њиховог преноса са нивоа на ниво (*Став, 3*). На нивоу епархије првенство припада епископу и „епископска служба јесте неопходни темељ Цркве“ (*Став, 2,1*). Темељи епископског првенства у његовој Цркви јесу богословски и канонски: „Извор првенства епископа у његовој епархији јесте апостолско прејемство, које се предаје хиротонијом“. Наведено, уз позивање на речи Игнатија Антиохијског, који „пореди првенство епископа у својој епархији са Божјим поглаварством“, упућује нас на закључак да је првенство епископа установа божанског, а не људског права.

„На нивоу аутокефалне помесне Цркве, првенство припада епископу, кога је Сабор епископа те Цркве изабрао за свог предстојатеља“ (*Став, 2,2*). Извор првенства на другом нивоу устројства Цркве је „саборски (или синодски) избор“, па је то првенство „строго канонски утврђено“. Богословски темељи, о којима се говорило током анализе првенства на локалном (епархијском) нивоу, се више не помињу. Сабор (или синод) „има пуноћу црквене власти“, а протос је „први међу једнакима“. Његова овлашћења су прецизирана уставом те Цркве, који доноси Сабор, тако да он своју власт врши саборно. Потврду оваквом виђењу регионалног (аутокефалног) примата, руски епископи налазе управо у 34. апостолском канону.

На трећем, васељенском нивоу, о првенству се говори искључиво као о „првенству по части“, што одређују канонско предање и традиција свештених диптиха. „Првенство у Васељенској Православној Цркви је у самој својој суштини првенство части, а не власти“ (*Став, 5*). Исто је важило и за римског епископа у првом миленијуму, исто вреди и за цариградског патријарха у другом хиљадугодишту историје и сада – они су први по части, међу једнакима. Васељенски примус, директно се наводи, јесте установа људског („характер человеческого установления“), а не божанског права (*Став, 4*). Дакле, удео божанског момента у првенству обрнуто је сразмеран нивоу

разним нивоима црквеног устројства (епархијском, помесном и васељенском), је различита“ (*Став, 3*).

еклисијалног устројства, опада како се крећемо са нижег на виши ниво црквене структуре.

Ова анализа доводи до закључка да у Православној Цркви „нема јединственог административног центра на васељенском нивоу и да га никада није ни било“ (*Став*, 4). На Западу је то био Рим, али исти тај Запад временом је обликовао другачији административни модел устројства Цркве, и пао је у папизам. Наш (православни) модел, зато, сматра канонском ону заједницу „која је део (часть) аутокефалне Помесне Цркве и захваљујући томе налази се у евхаристијском јединству са другим канонским Помесним Црквама“ (*Став*, 4).

Овај документ Руске Цркве, као што смо напоменули, оштро је критиковао митрополит Елпидофор Ламбриниадис. Он сматра да је циљ *Става* да дискредитује *РавенаДок*, а тиме посредно и примат васељенског патријарха у православљу, који јесте први међу једнакима као епископ, али је *primus sine paribus* као архиепископ цариградске Цркве. Ради испуњења те намере, руски проглас редукује црквени живот на стерилни административни апарат, вештачки раздвајајући канонски од богословског вида примата, баш као и еклисиолошке нивое његовог вршења. Највећа грешка документа руског Синода је та „што чини примат нечим спољашњим и страним личности првојерарха“, што га чини деперсонализованим и усиолошки самопостојећим, заборављајући да свака институција мора бити ипостазирана. Извор примацијалне и синодске визије мора бити светоотачка тријадологија са својим православним начелима ипостасне *киноније* и монархије Бога Оца, чега у *Ставу* нема.

Сматрамо да се овде налази срце проблема различитог разумевања примата у Цркви. Нашу хипотезу о историјском (етичком) или богословском (онтолошком) приступу овој теми, коју ћемо додатно развити у наредном поглављу, чини се да директно потврђује митрополит волокаламски Иларион (Алфејев). Овај високи прелат Руске Цркве, члан православно – католичке Комисије, 8. новембра 2014. године одржао је предавање на Световладимирској академији у Њујорку, на тему „Примат и саборност са

православне тачке гледишта⁵¹⁶. Митрополит Иларион је тада одлучно одбио сваки покушај разматрања питања примата у контексту тринитарног богословља („in the context of Trinitarian theology“). Он, наиме, сматра примену тринитарног модела на било који ниво црквене управе, па и на локални, епархијски, погрешном. Руски владика каже да речи Светог Игнатија Антиохијског, према којима се епископ упоређује са Богом Оцем⁵¹⁷, нису из области богословских размишљања („not from the realm of theological speculation“), него из сфере питања црквеног поретка („about the issue of ecclesiastical order“)⁵¹⁸. На регионалном нивоу, тринитарно поређење (trinitarian comparison, сравнение с тринитарной моделью) је још слабије. Познати 34. апостолски канон, наставља митрополит Алфејев, нема за циљ да директно повеже црквену митрополитанску структуру са тријадологијом. Финална доксологија тог канона је само уобичајени завршетак канонских, догматских или литургијских текстова. Све што налазимо у тим изразима, као и у одређеним делима црквене уметности (на пример Рубљовљеве иконе Авраамовог гостољубља), јесте изражавање хармоније и сагласности личности Свете Тројице, а не структуре троједног Бога, који „будући прост и недељив, унутар Себе самога, несумњиво, не може имати ни структуру, ни поделе“. Зато, никако не треба поредити људске еклисијалне структуре са божанском тројичном *кинонијом*, нити је дозвољено узајамну везу примата и саборности објашњавати коришћењем тројичних аналогја или се позивати на примат очев у односу на Сина и Духа.

У овим категоријама се, према нашем мишљењу, налази и *differentia specifica* различитих разумевања примата унутар православља, али и унутар носилаца хришћанског екуменског дијалога свих Цркава. Ради се о два

⁵¹⁶ Н. Alfeyev, „Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective“, *цит.*

⁵¹⁷ *Смирњанима* 8: „Сви следујте епископу, као Исус Христос Оцу, и свештенству као Апостолима, а ђаконе поштујте као Божју заповест“.

⁵¹⁸ Уп. Н. Alfeyev, „Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective“, *цит.*, 3. Да се у овом Игнатијевом цитату не ради о тријадолошком моделу, потврђује, тврди митрополит Алфејев, изостанак помињања Светог Духа у одломку! О потенцијално веома опасном разликовању еклисиолошке догме од „канонског“ поретка, релевантно пише I. Zizioulas, „Recent discussions on Primacy in orthodox theology“, *цит.*, 254.

суштински неспојива приступа примату у Цркви, који собом пројављују, чак, и различите еклисиолошке визије и моделе. У питању је оштра разлика етичког (историјског, естетског) и тријадолошког (богословског, онтолошког) приступа примату. Први од њих посматра примат као институцију канонско-правне природе и подлоге, историјског порекла, према коме је примат – првенство части. Овакав приступ примату у Цркви неодољиво подсећа на оне ставове православних богослова, које Зизијулас описује као пресликан социолошки модел савременог демократског друштвеног уређења (који је раније заступао Аливизатос) или, чак, као својеврсни концилијаризам (Кармирис)⁵¹⁹. Други приступ сагледава примат у Цркви као еклисиолошку, дакле догматску реалност⁵²⁰, која припада самом бићу, а не само добром бићу Цркве, те је примат форма и израз црквеног кинонијског *esse* и постоји ради очувања *киноније*. Ту идеју налазимо у делима отаца Г. Флоровског, Ј. Мајендорфа, А. Шмемана и изразито у опусу митрополита Јована пергамског. Ови оци примат не сматрају ни историјском случајношћу, нити одразом прагматичних захтева. Они пажњу научника усмеравају ка богословљу, ка онтолошким претпоставкама примата у Цркви⁵²¹.

Мислимо да је ову разлику ставова у потпуности потврдила ситуација у дијалогу наших двеју Цркава. Будући да у поменутој искључујућој антиномији богословски допринос о. Тијара заузима веома значајно место, у завршном поглављу нашег истраживања покушаћемо да укажемо на то који приступ ми сматрамо одлучујућим и јединим могућим у наставку дијалога Православне и Католичке Цркве, у којој мери можемо прихватити Тијарову теолошку заоставштину у контексту наше проблематике, а које његове поставке морамо ревидирати, додатно поткрепити или сасвим напустити.

⁵¹⁹ Уп. I. Zizioulas, „Recent discussions on Primacy in orthodox theology“, *цит*, 249–250.

⁵²⁰ Сетимо се Тијаровог инсистирања на „*théologie dogmatique de la papauté*“, у *EP* 69.

⁵²¹ Уп. D. Valentini, *Identità e storicità nella Chiesa*, *цит*, 220, где аутор наглашава потребу да се о месту папе у контексту саборности Цркве може говорити са тачке гледишта *ad bonum Ecclesiae* или *ad esse Ecclesiae*. Исти став заузима и I. Zizioulas, „Recent discussions on Primacy in orthodox theology“, *цит*, 250.

7. Евалуација: Жан-Мари Тијар, питање папског примата и будућност римокатоличко – православног дијалога

Жан-Мари Тијар је сваки напредак своје Цркве ка екуменској *кинонији* директно условио ревизијом римокатоличког доживљаја и разумевања тензије између саборности и примата⁵²². Канадски доминиканац је препоручио да се решење тог проблема ишчита из великог Предања неподељене Цркве, чији је један од најзначајнијих споменика, свакако, 34. апостолски канон. Последња реченица тог фамозног канона (тројична доксологија⁵²³) од капиталне је важности за нашег аутора, јер се тим ставом, тврди он, открива Света Тројица као модел и извор црквене *киноније*, али и једнодушност (*ὁμόνοια*, *concorde*) примата и саборности (уп. *ЛЦ* 428–429). Тројични печат којим је маркирана Црква, тиче се дакле и њене синодалности и примата у њој.

Са овим ставом једног католичког теолога, православно богословље, на основу свог Предања, треба да изрази своју сагласност. Сваки примат у Цркви, па тако и примат римског епископа, „треба теолошки оправдати или га потпуно игнорисати“⁵²⁴. Ово тврђење пергамског митрополита Јована, које у потпуности усвајамо, на другачији начин описује оно што смо назвали неуралгичном тачком пресека различитих приступа примату. Овиме долазимо до кључне дилеме нашег истраживања: има ли примат у Цркви заиста теолошко, тј. тријадолошко утемељење или не? Будући да смо појам

⁵²² Уп. *ЛЦ* 324–360, као и J. M. R. Tillard, „Comment accorder synodalité et primauté?“, *цит*, 416–417.

⁵²³ „Епископи свакога народа треба да знају првога између њих и да га сматрају главом, и ништа више од припадајућег да не предузимају без његовог знања, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије и њој подручних места. Али ни он нека не чини ништа без знања свих. Јер тако ће бити једнодушност и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светоме Духу, Отац и Син и Свети Дух“. Уп. А. Јевтић (епископ Атанасије), *Свештени канони Цркве*, Београд, 2005, 45.

⁵²⁴ Уп. J. Zizioulas, „Primacy in the Church: An Orthodox Approach“, *цит*, 123.

примата у целокупном нашем раду, а у складу са Тијаровим интенцијама, представљали као изразити еклисиолошки проблем, наше питање се може преформулисати у готово синонимно: има ли Црква своје тријадолошко порекло, или га нема? Одатле ће, неспорно, и сам закључак о природи примата у Цркви, бити логично условљен. Најновије еклисиолошке студије све чешће се баве питањем (не)постојања односа Цркве и Свете Тројице и последицама тријадолошке еклисиологије по примацијалну теологију⁵²⁵. Оно што нас чуди, али и плаши, јесте истина да по овом суштинском питању наше вере и нашег јединства, нема заједничког православног става⁵²⁶.

Православна и Римокатоличка Црква су, првим својим усвојеним документом 1982. године, трасирале пут тријадолошкој еклисиологији као претпоставци теолошком приступу примату. О томе смо говорили у одељку посвећеном *МинхенДок* (6.1). Указали смо, надаље, на широку римокатоличку рецепцију речи о Цркви која се базира на тријадологији, почев од Другог концила до наших дана. Осим тога, у заједничком документу Православне и Англиканске Цркве, под називом „Црква Тројичног Бога“, донетом 2006. године на Кипру, поставке тријадолошке еклисиологије такође су јасно подвучене, прихваћене и потврђене библијским и отачким ставовима⁵²⁷. У тренуцима када се, дакле, читав Запад ослобађа тешког наслеђа христомонизма и креће у сложени процес успостављања бољег односа христологије и пневматологије у еклисиологији, а на основу концилске

⁵²⁵ Уп. Ј. Зизијулас, „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице“, у З. Матић (ур.), *Црква као икона Свете Тројице*, Пожаревац, 2014, 117–131. Критички се према тим ставовима односи А. В. Шишков, „Первенство в Церкви в богословии митрополита пергамского Иоанна (Зизиуласа)“, *Вестник Русской христианской гуманитарной Академии*, 15 (2014) 32–41.

⁵²⁶ На свом предавању у Пожаревцу, 18. октобра 2014. године, митрополит Зизијулас је отворено описао то стање: „У последње време чак и православни богослови оспоравају постојање било какве повезаности Тајне Цркве са Тајном Свете Тројице. Недавно су поједини православни богослови, на скупу Комисије за богословски дијалог између Православне и Римокатоличке Цркве, инсистирали на томе да се из заједничког текста комисије избрише сваки (покушај) повезивања тријадологије са еклисиологијом. Њихов главни аргумент, који је исказао и један српски православни богослов, јесте тај, да није дозвољено својства Свете Тројице приписивати икономији, дакле створеном свету и историји“. Ј. Зизијулас, „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице“, *цит*, 119.

⁵²⁷ Уп. Anglican – Orthodox Dialogue, „The Church of the Triune God“, The Cyprus Statement agreed by the International Commission for Anglican – Orthodox Theological Dialogue, London, 2006.

тријадолошке обнове⁵²⁸ и резултата екуменског дијалога, неки православни богослови одбацују однос Цркве са Светом Тројицом, или га свде на етичке или естетске моменте. Да ли ово значи да једино још недостаје један унутарправославни документ на тему односа тријадологије и еклисиологије? Или је читава православна реч о Цркви из XX века заборављена и занемарена? *МинхенДок*, уобличен на основу става да је тајна Цркве укоренењена у тајни Свете Тројице, својим потписом је, између осталих, оверио и владика Кирил, тадашњи архиепископ Выборга, а садашњи патријарх московски, покровитељ *Става*, који је у отвореном богословском нескладу са *МинхенДок*. Ако *РавенаДок* не ствара нову еклисиологију, већ доследно објављује последице свих претходно усвојених докумената по теологију примата, у чијем су настајању радили представници свих православних Цркава, онда противљење тој изјави представља напуштање досадашње речи о Цркви, ради усвајања нове. Са којим циљем и зашто? Ми желимо да оставимо по страни наслеђивање митрополита Елпидофора, који овај, рекли бисмо, ретроградни еклисиолошки обрт, смешта у сферу црквене политике и дипломатије. Покушаћемо да испитамо богословске слабости историјског приступа примату, ма са које стране долазио, и укажемо на онтолошко разумевање односа првога и саборности у Цркви, на основу представљених назнака о. Тијара и неких савремених православних теолога.

7.1. Однос тријадологије и еклисиологије – последице по примацијално богословље

Отац Георгије Флоровски сматра да црквени поредак произлази из самог *бића* Цркве⁵²⁹. Митрополит Зизијулас подсећа на то да црквене институције налазе канонско или еклисиолошко оправдање свог постојања,

⁵²⁸ Уп. одељак 2.2.3. овог истраживања.

⁵²⁹ „For the Orthodox Church order or, more accurately, a particular form of order and ministry is of the *esse* of the Church“, G. Florovsky, „Apostolic Tradition and Ecumenism“, *Ecumenism I - A doctrinal Approach, The Collected Works* Vol. 13, Büchervertriebsanstalt, Vaduz, 1989, 151–159, 155.

само ако су некако повезане са „најдубљом догматском вером Цркве“⁵³⁰. У тој „догматској вери“, тројични догмат заузима примарно и неодоуимљиво место. За Тијара, видели смо, Црква је знамење тројичне *киноније*, а сотириолошки аспект еклисијалне *киноније* мноштва локалних Цркава пројављује се у светоуховском, есхатолошком – евхаристијском учествовању *многих* у тројичном животу, кроз Тело *Једнога*, Христа. Једног од Тројице, Господа Христа, Тијар препознаје у халкидонском *кинонијском* изразу, у тој богословској кулминацији тројичне и христолошке вере Цркве. Митрополит Иларион, пак, забрањује прављење паралела између људских црквених структура и божанске тројичне *киноније*. Такав став, видели смо, заузимају и многи римокатолички теолози, првенствено куријални. О којим људским црквеним структурама они, готово једнодушно, говоре? Да ли је, у крајњој инстанци, управо због тријадолошких разлика, на удару и сама еклисиологија?

Избегавање да се Црква повеже са Светом Тројицом последица је става да се Бог – прост и недељив по себи, или по суштини („simple and undivided“, митрополит Иларион) – не може уопште изобразити у историји. Оба дела ове изјаве сматрамо проблематичним. У њима сагледавамо двоструку грешку: прва се тиче теме „изображавања“ Бога, а друга самог схватања Бога, тријадолошког подмета. Представићемо и укратко анализирати обе примедбе.

Изображавање Бога у твари повезано је са ограничењима људског језика (на чему инсистирају протестантски богослови, о чему смо говорили у одељку о рецепцији тријадолошке еклисиологије у делу М. Волфа). Митрополит Иларион са правом, чини нам се, не допушта преношење или пројекцију (project, перенести), поређење (comparison, сравнение), рефлектовање, одсјај (reflect, отражать) или аналогију тринитарног модела (Trinitarian analogies, тринитарные аналогии) на Цркву. Иако су ти концепти

⁵³⁰ J. Zizioulas, „L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques“, *Istina* 47 (2002) 14–44, 44.

заиста мањкави, то ипак не значи да остајемо неми пред поменутиим изазовом. Православна Црква има своју катафатичку тријадологију. Богословље је, наиме, језик Цркве и црквеног искуства. Оно није сума метафора, илустративних симбола или квази-идолатријских знаковних израза. Православна теологија полази од чињенице највишег откривења Божјег у оваплоћењу Сина Божјег и сједињењу и *кинонији* божанске и људске природе у једној личности, Исусу Христу, Логосу. Аналогиије и метафоре полазе од чињенице *раздвојености* субјекта и објекта и заиста нису прикладне за богословско изражавање⁵³¹. Језик Цркве је језик Литургије – иконични језик, језик комуникације створеног и нествореног и *киноније* као учествовања у Богу. Он свој извор налази у деловању Божјем, његовом Откривењу у ктисиологији и христологији⁵³² и *сједињењу* иконе и архетипа и њиховој личносној *кинонији*. Црква иконизује тројични начин постојања, јер је *кинонија* тела Христовог, а њени чланови су синови у Сину (поново омиљена и често навођена Тијарова синтагма, *fili in Filio*)⁵³³. Ако је Христос са нама „у све дане до свршетка века“ (уп. Мт 28, 20), онда је у њему у Цркви присутна Света Тројица, кроз све црквене иконе, симболе, радње и устројство. Зато се може рећи како је „Црква пуна Свете Тројице“⁵³⁴ или да је „Црква сама Света Тројица у свету“⁵³⁵. У томе је сва наша сотириолошка нада, јер „ако Бог кроз веру не би био присутан у Цркви, онда Црква не би могла

⁵³¹ Икона и Иконизовани се нужно разликују у логици овога света („природној логици“), али не и у онтологији заједнице, закључује П. Петровић, *Свештени гласови тананог шапата*, Београд, 2015, 225.

⁵³² „Могућност иконизовања Бога унутар творевине бива на основу тога што у творевини, дакле у бићу света, постоји од почетка до краја ипостас Логоса Божјег, ипостас једне Личности Свете Тројице“, Ј. Зизијулас, „Црква као икона Свете Тројице“, *цит*, 123.

⁵³³ О тријадолошкој основи теологије усиновљења, са прецизном анализом њених еклисиолошких последица, убедљиво пише М. Васиљевић (епископ западноамерички Максим), *Вера и живот*, Београд, 2013, 105–109.

⁵³⁴ Уп. Ориген, *На Пс 23, 1, PG 12, 1265*. Изненађујући је степен сагласности до кога су дошли чланови православно-англиканске Комисије за дијалог по овом питању, у документу *Anglican – Orthodox Dialogue, „The Church of the Triune God“*, *цит*, I, 1–41.

⁵³⁵ Уп. И. Мидић, „О саборности Цркве“, *Саборност 1* (1995) 26–39, 38. Слично, „Црква је образац живљења баш зато што је слика Тројичног Бога“, у М. Васиљевић, *Вера и живот*, *цит*, 108.

бити (...) место спасења⁵³⁶, била би нам сотириолошки (егзистенцијално) ирелевантна. Твар нема други начин којим би се сјединила са Творцем и тиме нашла своје спасење, осим иконолошки. То исто је имао на уму, или макар одлично наслућивао и сам Тијар, кад год је говорио о епифанијском значењу термина „символ“⁵³⁷, увек подвлачећи да се ради о повратку старом разумевању, које је тај концепт поново открио кроз савремено евхаристијско богословље⁵³⁸.

Што се тиче друге грешке коју смо навели (инсистирања на простоти и недељивости Божјој), потребно је прецизирати неке ставове. Учење о Богу, који је најпре *divinitas* (бл. Августин), а затим „тројствен“, саставни је део западног богословља и читава православна борба против *Filioque*, обухвата заправо ту проблематику. Константно одбацавање уметка о исхођењу Духа „и од Сина“ јесте директно одбијање усиолошке тријадологије. Православна тријадологија почива на ставу о вечној животворној *кинонији* трију божанских личности. Божанске личности су незамисливе једна без других, постоје једино у заједници и међузависности, свака личност добија идентитет од других двеју и ниједна од њих није део неке веће целине. Својим кападокијским изразом православна тријадологија једини је одговор на вечно питање односа Једног и мноштва. Једини узрок (*αἰτία*) јединства и једино начело (*μοναρχία*) постојања Тројице је Један, једна Личност, Бог Отац. Будући да је принцип и узрок бића Божјег личносан, значи и да је релациони, односан. Ниједна личност не може постојати без и ван односа са другим личностима, тако да не постоји најпре Бог (божанство), који потом заједничари. Отац рађа Сина и исходи Духа, узрокује на ванвременском и

⁵³⁶ Уп. И. Мидић, „О саборности Цркве“, *цит*, 27.

⁵³⁷ Уп. Ј.-М. R. Tillard, „The Eucharist and the visibility of koinonia“, *Mid-Stream* 27 (1988) 337–351, 338.

⁵³⁸ Оваквим виђењем и разумевањем символизма, Тијар превазилази многе велике богослове Католичке Цркве 20. века (чак и Данијелуа), којима је тзв. *иколошки* символизам измакао, јер „немају сензоре које пружа једино православно богослужбени живот“. Уп. Ј. Зизијулас, „Символизам и реализам у православном богослужењу“, *Саборност* 1-4 (2001) 13–35, 23. Оштру критику западне „текстократије“, којој је стран богослужбени символизам, износи П. Петровић, *Богословље божанских имена. Есхатолошко-историјски приступи божанском откривењу, богоименовању и богопознању*, Пожаревац, 2014.

ипостасном плану другост других двеју личности. Тај поредак (τάξις) је непроменљив и вечан: „Јединство је Отац, од којег и ка којем поредак (τάξις) личности тече“⁵³⁹. Постоји, дакле, поредак у Светој Тројици. Никада нико није другачије крштавао, нити произносио литургијске возгласе, осим у име Оца и Сина и Светога Духа – овим редом, или овим *поретком*. Божанске личности, надаље, нису манифестација или пројава више онтолошке реалности, чак ни неког „божанства“, божанске природе или суштине, јер више онтолошке стварности од ипостаси нема. Живот и „својства“ нашег Бога, Свете Тројице, нису природне одлике божанства, већ су узроковани *личношћу* Оца. Зато је недопустиво унутартројични поредак схватати у смислу супстанцијалистичког неоплатонистичког решења („наш Бог је прост и недељив“)⁵⁴⁰, у етичким терминима хармоније и сагласности, нити се треба бојати описивања „структуре“ троједног Бога, тачније његовог слободног личносног начина постојања, који се изражава у симултаности Једног и Тројице. Православна тријадологија препознаје првог (протоса, узрочника), али не и јединог (монаду) и на тај начин искључује пирамидално структурирање бића⁵⁴¹.

Сврха људског постојања је у томе да човек постане учесник живота Божјег, тројичне *киноније*⁵⁴². Ако је једини благодатни простор остварења тог циља Црква (Евхаристија), онда су, неминовно, еклисијално биће и структура

⁵³⁹ *Gregorius Nazianzenus, Orat 42, 15.*

⁵⁴⁰ О смислу једноставности и простоте, не као филозофским категоријама, већ као стању заједнице, како у тројичном, тако и у еклисијалном начину постојања, а на основу светоотачких сведочанстава (светих Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника), уп. П. Петровић, *Свештени гласови тананог шапата, цит.*, 62.

⁵⁴¹ Догматски ставови митрополита Илариона, које смо анализирали, јер су саставни део рецепције *РавенаДок*, а тиме и кључних момената Тијарове богословске заоставштине, проистичу из његовог приступа тријадологији, који је, сматрамо, превазиђен. Закључак о „недељивости Божјој“, који се транспонује у еклисиологију, логичан је наставак његових усиолошких учења пројављених и у књизи И. Алфејев, *Тајна вере. Увод у православно догматско богословље*, Краљево, 2005. У том делу аутор, према устаљеном схоластичком уџбеничком методу, свој говор о Богу отвара лекцијама о његовој суштини и њеним својствима (29–46), да би накнадно говорио о тројичности (47–58), која се тада сагледава као секундарни атрибут већ постојећег божанства.

⁵⁴² Уп. Тијарове ставове, засноване на библијском и отачком предању, представљене у одељку о концепту *киноније* у опусу нашег аутора.

условљени Тројичним архетипом. Бити по лику и обличју Божјем, значи постојати *на начин* на који Света Тројица постоји, а то је *кинонија*. Као што је један Бог *кинонија* Тројице, тако и Црква постоји као *кинонија* Цркава, као „Црква Цркава“ (Тијаров оригинални израз). Будући да је наш Бог истовремено Један и Многи, то је католичанска Црква истовремено једна и *кинонија* многих Цркава. Као што је свака личност Тројице онтолошки божанска и потпуна, тако је и свака локална Црква потпуна Црква. Локалне Цркве, ипак, постоје онда када су у *кинонији* са другим локалним Црквама, баш као што Отац јесте тај, једино у *односу* на Сина и Духа. Као што нема субординације у Богу, тако нема надређености⁵⁴³ универзалне Цркве или било које локалне Цркве над неком од локалних еклисијалних заједница⁵⁴⁴. Али, као што постоји *τάξις* божанских ипостаси, тако постоји и поредак локалних заједница. Помесна Црква, пак, не постоји другачије до као *кинонија* мноштва евхаристијских служби, које своје јединство налазе у једноме – локалном епископу. Тако се и евхаристијско сабрање открива као икона тројичног синаксиса, као светотајинско поистовећење са вечним славословљем Бога. Зато је Света Литургија сабор, који има првога. Црквена јерархија, такође, пројављује тројичну реалност, своје божанско порекло, али и повезаност са кинонијским начином постојања Свете Тројице. Мистириолошко идентификовање Евхаристије и Царства Оца и Сина и Светога Духа, указују на поистовећивање, а не на степеновање Христовог и јерархијског свештенства. Оштра подела на божји свет („горе“) и обредни свет („доле“), својствен религијским системима, који одваја божанство од његове верске заједнице, укинута је оваплоћењем Сина Божјег, једног од Тројице, онога који нас собом (својим Телом) уводи у унутартројични живот. Због тога црквене службе нису паралела Христовој власти или примату, зато

⁵⁴³ Нема, дакле, онтолошке и хронолошке подређености локалних Цркава у односу на универзалну, о чему је говорио кардинал Рацингер, ауторитетом префекта Конгрегације за доктрину вере.

⁵⁴⁴ Са овим ставом сагласан је и професор Католичког универзитета у Лувену, Ж. Фамере, који тврди да је он последица тројичног корена саборности Цркве. Уп. J. Famerée, „Conciles et primautés. Réflexions d'un catholique sur le document de Ravenne“, *θεολογία* 86 (2015) 2, 83–104, 91.

Господ „не влада упоредо са некаквом земаљском црквеном управом, него кроз њу и у њој“⁵⁴⁵. Стога, тешко можемо прихватити превасходно првенство Христово и „другостепена“ првенства у Цркви, које предлаже руски *Став*. Пневматолошки условљена хринологија упућује нас на Господа који се поистоветио са многима, са својим наследницима, говорећи им: „Ко вас слуша мене слуша“ (Лк 10, 16), тако да су ступњеви првенства у Цркви прилично натегнута категорија.

Представљени тријадолошки концепт остварује се једино у еклисиологији *киноније* (чији је еминентни представник на Западу, управо био Жан-Мари Тијар), јединој која је у стању да помири црквено јединство и мноштво, или речима митрополита Зизијуласа, „заједницу и другост“⁵⁴⁶. Избегавајући да се преобрати у анти-хијерархијску реч о Цркви (чему су склоне протестантске заједнице) или усиолошко-легалистичку еклисиологију, својствену 'куријалној школи'⁵⁴⁷ и магистеријалној римокатоличкој мисли, али и одређеним савременим православним изразима (уп. руски *Став* и тумачења митрополита Илариона), еклисиологија *киноније* тријадолошког подмета нуди концепт јединства који онтолошки потражује симултано постојање првог и многих, примата и саборности, протоса и синода. О томе је директно говорио Тијар, закључујући: „... примат није истинит, осим кроз синодалност и у служби синодалности“ (ЛЦ 548)⁵⁴⁸. Наш доминиканац се оваквим приступом отворено дистанцира од нехијерархијске речи о Цркви, која директно потиче од нехијерархијске речи о Богу. Најпознатији представник нехијерархијске

⁵⁴⁵ Ј. Зизијулас, *Јединство Цркве у светој Евхаристији и у епископу у прва три века*, цит, 79.

⁵⁴⁶ Уп. Ј. Zizioulas, *Communion and Otherness*, цит, 145–149.

⁵⁴⁷ Уп. Ј. R. Quinn, *Per una riforma del papato*, цит, 120. Аутор, који је у великој мери усвојио тијаровски критички став према савременом папству, сматра да је данас потпуно легитимно говорити о „scuola 'curiale' di teologia“.

⁵⁴⁸ „Nous revenons ainsi à l'affirmation souvent répété: la primauté n'a sa vérité que dans la synodalité et à son service“ (ЛЦ 548). Сличне ставове међу православнима налазимо у Ј. Zizioulas, „Conciliarity and Primacy“, цит, 26: „...only a return to the ancient ecclesiology of communion with the interdependence between primacy and conciliarity can bring them /Rome and Orthodoxy/ together again“. „“

тријадологије је М. Волф⁵⁴⁹, али исти приступ наслућујемо и у неким непрецизним изјавама митрополита Илариона.

Надаље, у кинонијској концепцији Цркве, када је *Una Sancta* кинонија локалних Цркава, њено биће је у догађању, у општењу, у формирању, у кинонији многих Цркава, у есхатолошком динамизму, а не у окошталој датости. Верно следујући описаним тријадолошким начелима, еклесиологија киноније не претпоставља датост универзалне – опште Цркве и њеног јединства, па да затим, у оквиру тог статичног ентитета тобоже бира првог „међу једнакима“ из естетских, етичких или прагматичких разлога. Ради се о онтолошкој потреби за првим да би Црква уопште била, да би се догодила, остварила, пројавила као Црква Божја.

Тијар управо полази од става да Црква не постоји другачије осим као Цркве. Одатле неизоставно следи потреба за постојањем првог, који би пројављивао јединство многих. Ако је Црква кинонија кинонија, Црква Цркава, њој је неопходан носилац првенства, протос и он мора бити видљив, онолико колико је видљиво сабрање које означава Цркву – Евхаристија. Због те непроменљиве онтолошке везе Литургије и Цркве, носилац евхаристијског првенства јесте носилац еклесијалног примата. Протос, дакле, мора бити епископ. За Тијара нема сумње: први може бити само епархијски архијереј, никако викарни или титуларни епископ⁵⁵⁰. Његова служба је директно упућена на сотириолошку оријентацију црквеног устројства⁵⁵¹. Сабирање расејане деце Божје у једно, што је циљ Христовог доласка, али и постојања власти у Цркви, упућује на неопходност ауторитета у Цркви ради очувања плодова њене победе над смрћу. Служба првога у Цркви постоји ради

⁵⁴⁹ Уп. М. Volf, *After Our Likeness*, цит, 4: „Покушао сам да развијем истински комунијску нехијерархијску еклесиологију, утемељену на нехијерархијској догми о Тројици“.

⁵⁵⁰ Тијар се позива на 6. канон Халкидонског сабора и строго устаје против хиротонија без назначења (*in absoluto*, ἀποκλημένως, ЛЦ 226), као и против хиротонија титуларних епископа, за непостојеће катедре (уп. ЛЦ 227–228). На другом месту тврди да постојање таквих епископа опасно угрожава природу епископата (уп. ЦЦ 228), јер угрожава природу локалне Цркве.

⁵⁵¹ Ту стабилну Тијарову интуицију потврђује документ из Равене, у коме се тврди да „власт у Цркви има циљ да сабере цело човечанство у Исусу Христу“ (*РавенаДок*, 13).

очувања и пројаве њеног јединства, које је предуслов њеног постојања. Другим речима, Црква је саборна (католичанска) зато што има првог, јер се први и саборност међусобно потражују, да би несливено и неразлучно били месо Једног Тела (Тијарово *ТЦТХ*) и верна икона начина Божјег постојања, јер је тај тројични $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\zeta\epsilon\omega\varsigma$ (чији је саставни део и његов „таксис“) једина божанска реалност коју твар може иконизовати. Први, надаље, мора бити жижа пројаве многих (служби, дарова, личности). Истински је први само ако не умањује ингеренције других, него их перихоретски чини другима, различитима, чиме их заправо чини постојећим, баш као што они њега чине првим у изузетном процесу међусобног *препознавања*.

Истовременост првог и многих (примата и саборности) проистиче из тајне Свете Тројице, што је хтео да покаже и 34. апостолски канон, посебно својом завршном доксологијом. Овај канон, који говори о потреби признавања једног (митрополита као првог) епископа од многих епископâ, али и прихватања многих од првог, завршава се доксологијом Светој Тројици, указујући тако да уређење Цркве Божје проистиче из „поретка“ Личности Свете Тројице и да се Црква устројава на славу Једнога Бога Оца, који рађа Сина и исходи Духа⁵⁵². Цитирајући овај канон, чланови Комисије, баш као и Тијар (конкретно, у *ЛЦ* 428–431), следују светим Оцима и указују на примат и саборност у Цркви, као на онтолошке претпоставке њеног јединства и есхатолошке истинитости. Додатно појашњење да се у овом случају ради о богословском питању, Жан-Мари налази у појму сагласности мишљења и воља ($\gamma\upsilon\acute{\omega}\mu\eta$) у делању првог и многих, који користи цитирани канон. Тијару је битно да се у овом, као и у наредном 35. канону, који регулише деловања епископâ у оквирима својих дијецеза и забрану паренорије (нелегалног упада у туђе јурисдикције)⁵⁵³, користи управо реч $\gamma\upsilon\acute{\omega}\mu\eta$ (воља, знање, мисао). У том

⁵⁵² Завршну доксологију 34. апостолског канона на икониан начин, негирајући њен настанак као нагодбу или случајност, тумачи и N. Lossky, „L'ecclésiologie dans un perspective orthodoxe“, *Science et Esprit* 48/1 (1996) 7–14, 13: „... la finale doxologique n'est pas une simple convention mais montre bien que c'est à l'image de la communion des Personnes de la Sainte Trinité que doivent être comprises les rapports entre le Primat et les Évêques de sa province“.

⁵⁵³ Уп. А. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, цит, 45–46.

појму овај римокатолички теолог препознаје ехо тројичног и персоналистичког значења, који том концепту придаје Игнатије Богоносац, тврдећи да је сам „Христос Очево γινώμη“ (Еф 3, 2, уп. ЛЦ 429–430). Тијару је, очигледно, свети антиохијски епископ врхунски носилац тријадолошког приступа примату, за разлику од православног епископа Илариона, који у цитираним Игнатијевим речима не види богословско, него канонско промишљање. Како сабор, тако и први епископ сабора, јесу неопходни да бисмо имали Цркву: ни сабор, ни први у њему нису прагматични (тегови равнотеже јуридичког централизаторског и демократског пола), етички или естетски елементи Цркве, већ припадају самом њеном бићу. Нема Цркве ако није саборна, нема саборности без првог на сабрању: ово је последица онтолошког приступа концепту *киноније*. У контексту наше анализе, поново је посебно значајно тријадолошко утемељење ових ставова. Може ли се наведено резонување применити и на католичански ниво црквене егистенције?

Црква је *кинонија* кинонија̂ на свим нивоима свога постојања, па и на васељенском. Пошто је немогуће да се на било ком плану замисли ван синодалног оквира⁵⁵⁴, немогуће је ни да се разуме без примата, јер смо, пратећи тријадолошку претпоставку, закључили да се саборност и примат међусобно потражују и условљавају. Ова логика нас води до потребе за постојањем универзалног првог. Ко чини сабор, ако не конкретни епархијски архијереји, ко је први и ко возглављује сабор, ако не конкретан епископ? И на крају, ко је први и возглављује васељенски сабор, ако не први епископ васељене, предстојатељ прве локалне Цркве, препознате одлукама заједничких великих васељенских сабора првог миленијума?

За искреног римокатоличког теолога, као што је то био Жан-Мари Тијар, неспорно је да је одговор на постављено питање једнозначно одређен:

⁵⁵⁴ Иако је поменути став (вера у *саборну* Цркву) саставни део Символа вере, савремена црквена ситуација као да намеће потребу да се та истина потврди. Уп. Н. Legrand, „Le dogme de la juridiction universelle de l'évêque de Rome et la conciliarité inaliénable de l'Eglise“, *Θεολογία* 86 (2015) 2, 35–60, 35.

римски епископ је први епископ католичанске Цркве, јер председава евхаристијским сабрањем прве помесне Цркве. Али, тај одговор деле и припадници православно-католичке Комисије. У 41. параграфу *РавенаДок*, читамо да се „обе стране слажу да Рим, као Црква која 'председава у љубави', према изразу Св. Игнатија Антиохијског (*Римљанина*, Пролог), заузима прво место у поретку, и да је епископ Рима стога био први (протос) међу патријарсима“. Носиоци дијалога не крију несагласје по питању тумачења историјских доказа који обезбеђују прерогативе епископа Рима као првог, јер око тога није било пуне хармоније ставова ни у првом миленијуму. На овом месту напомињемо да „тумачења историјских доказа“, баш као ни тумачења „библијских“ сведочанстава нису до сада дала вредније резултате када се ради о схватању места, улоге и прерогатива власти римског епископа. Подсећамо да Тијар дели сличан став, говорећи о односу Библије и примата. Иако испитује библијске корене вековног традиционалног западног споја Петровог и папског примата, он инсистира на томе да теолог не треба да испитује оправданост постојања одређене структуре у новозаветним списима (на основу чега би тај ентитет био *jure divino*). Потребно је, каже доминиканац, проценити да ли је одређена институција *неопходна* Црквама, без обзира што се о њој не говори директно у богонадахнутим књигама (уп. ЦЦ 380). Потребно је истражити *жељено* од Бога, препоручује Тијар. А жеља Божја сигурно јесте *јединство* његових ученика, иконично изједначено са јединством Оца и Сина. Примат је у служби тог јединства. Ни историјска, ни скриптуралистичка подлога дијалога нису далеко одвеле екуменску дискусију. Управо због тога смо све време, следујући претпоставкама Тијара, инсистирали на богословској (догматској) подлози дијалога на тему теологије примата. Ово наслеђе, које је Тијар током живота и екуменског рада делио са православним богословима, сматрамо кључним и обавезујућим и у даљем раду православно – католичке Комисије.

7.2. Одређени лимити Тијаровог богословља примата – наслаге западног

Предања

Наш став да Црква у свим својим изразима, па и у јерархијској структури, јесте икона Свете Тројице, присутан је и у Тијаровом богословском опусу. Он, видели смо то, између осталог, тврди:

1) „Пошто је један и једини Бог *кинонија* више личности, једна и једина Црква се идентификује са *кинонијом* Цркава ... Овај конститутивни однос постаје видљив захваљујући институцијама, које га преводе у историју⁵⁵⁵;

2) Црква Божја је силом Духа устројена према икони тројичне заједнице, дато јој је „да партиципира у животу Оца и Сина и Светога Духа и да пројави то учествовање у братској *кинонији*“⁵⁵⁶, и

3) тринитарни корен Цркве јесте истовремено корен њеног хијерархијског устројства (уп. *ЛЦ* 310).

Када је у питању дубља анализа примене ових наведених аксиома Тијарове примацијалне теологије, наилазимо на отворен проблем. Сматрамо, наиме, да наш аутор то промишљање није извео до краја. Код Тијара наилазимо на сапостојање двоструког приступа свештенству, на један који претендујемо да назовемо „онтолошки“ и други, који би се могао окарактерисати као историјски. Иако је тројично порекло Цркве повезано са њеном јерархијском установом, и иако је по своме извору примат институција божанског права (уп. *ЦЦ* 381), постоје, међутим и тврдње нашег аутора да је јерархијска структура неопходна само за живот војинствујуће, путујуће Цркве (уп. *ТЦТХ* 94). „Јасно је да, ако на сабрању и у животу локалне Цркве епископ представља било Оца, било Христа окруженог апостолима, на небеској Литургији Отац и Христос немају више потребе да буду представљени“ (*ТЦТХ* 94). Једноставно, док је овде „у служби благодати

⁵⁵⁵ J.M.R. Tillard, „Il Vaticano II e il dopo-concilio: speranze e timori“, *цит*, 316.

⁵⁵⁶ J.-M. R. Tillard, „Koinonia“, *цит*, 572.

киноније“, бивајући дар (don) Духа ради киноније Тела Христовог⁵⁵⁷, јерархијска структура „неће имати никакву функцију у небеској литургији“ (уп. ТЦТХ 155–156). Са тиме је повезан закључак да и сам римски 'примат' припада тајни Цркве у њеном земаљском путовању (уп. ЕР 237). Јерархијска структура повезује Цркву *in via* са апостолском заједницом, па је служитељ интегрални део „непрекидног рађања Цркве Божје у свету“ (ТЦТХ 162). „Ако све, наиме, долази од Христа, зашто су нам потребни служитељи, које руководи Свети Дух?“, поставља на једном месту конкретно питање о Жан-Мари, и одговара:

Потребни су нам управо због светотајинске природе Цркве, да би јасно пројавили истину да све долази од Христа. ... Рукоположени служитељ је сакраментум Христа. Ради се о изузетној служби, која постоји у свом добровољном унижењу, ради другог, ради служења другоме. Када се деси да се Црква дефинише на основу своје јерархије, а не обрнуто, она се онда схвата као друштво засновано на послушности клиру, а не као кинонија у „једном за свагда“ учињеној жртви Господњој – тада је Црква скелет без свог тела/меса/. (ТЦТХ 163)

За Тијара, дакле, црквена јерархија јесте сакраментум самог извора киноније, али само та кинонија јесте разлог постојања Цркве, „*iam ab Abel iusto*“ па у векове. Јерархија припада сакраментуму, а кинонија коју ствара Евхаристија јесте већ сада *res eschatologica*. У слави будућег века, када Црква достигне од Бога жељени циљ, њене „структуре и службе ће нестати“ („*structure et ministères disparaîtront*“, ЛЦ 161). У последњих неколико цитата, идентификујемо два велика проблема у Тијаровом богословљу. Први је „апсолутизација“ киноније, а други је питање времена Цркве и њене коначне – есхатолошке – „судбине“.

Супстанцијализација концепта киноније иде на уштрб њених конкретних носилаца, а посебно јерархије. Такав приступ нас поново

⁵⁵⁷ Уп. J.-M. R. Tillard, „L'Esprit Saint et la question oecumenique de l'institution ecclésiale. Point de vue de l'Occident latin“, *Irénikon* 71 (1998) 17–41, 38–39.

неодољиво усмерава ка есенцијалистичкој онтологији, која је својствена западној мисли. У контексту хришћанског персонализма, сам концепт *киноније* такође је у опасности да поклекне пред изазовом примата општег (поменутог томистичког *bene comune*) над појединачним. Наиме, истицање *киноније* као есхатолошке реалности, а њених носилаца као привремених служитеља, придаје онтолошко првенство *кинонији*, али схваћеној као новом појму и у односу на личност и у односу на природу. На еклисиолошком плану то порађа опасност да се Црква смести унутар „ширег“ појма *киноније*. Уместо онтолошког првенства универзалне Цркве (Рацингер), долазимо до примата *киноније*, као трећег концепта у односу на локалну и универзалну Цркву. У примацијалној теологији добили бисмо на тај начин првенство епископске *киноније* и над приматом и над саборношћу. Иако је инсистирао на истовремености ових полова, у финализацији ставова и конкретизацији закључака Тијар није био до краја јасан. Наш аутор као да је био спреман да прихвати такве претпоставке које су му дошле из далеких наслућивања његових великих учитеља (пре свих, Конгара) и из дијалога са православним теолозима (свакако, Зизијуласом). Истовремено, чини нам се да је баријера западног Предања онемогућила озбиљно систематско интегрисање тих истина у све сегменте његовог богословља. Остале су недоречености на нивоу наслућивања, које би комплетну анализу Тијаровог концепта *киноније*, могла да одведу у сумњиве воде, које су православном свету познате у виду софијологије или славенофилске соборности. Сматрамо екуменски битним задатком пред богословима обеју Цркава, али првенствено пред члановима православно – католичке Комисије, да Тијарове позитивне интуитивне концепте доведу до јасних закључака, у смеру онтолошке и хронолошке истовремености и коинцидирања једног и мноштва, конкретног и општег у свим сферама богословља, а особито у еклисиологији и примацијалној теологији.

Што се тиче другог проблема, односа 'путујуће Цркве' и Царства Божјег, најпре напомињемо да је Тијаров страх од „дефинисања Цркве на основу јерархије, а не обрнуто“, заправо оправдана бојазан од „тријумфалистичке“

самоспознаје Цркве, која се у свести римокатолика⁵⁵⁸ поистовећује са римском куријом и од реалног живота изолованог Магистеријума⁵⁵⁹. То њему отежава да до краја прихвати православни став, који он наслућује у свом богословљу, а према коме се примат заиста пројављује у историји, али није реалност историјског порекла, јер ни Црква, у чијем се срцу примат налази, *нема* своје корене у историји. Ипак, ова Тијарова амбивалентност ставова нема само психолошке корене (фобију од „куријализације“, *uncurialisation*)⁵⁶⁰, које бисмо могли разумети, па чак и оправдати. Постоје, мислимо, дубљи богословски разлози.

Сматрамо, наиме, да се у позадини налази његов (западни) приступ времену и историји, као незаобилазним факторима рефлексije на тему еклисиологије и примата. Тијарово виђење времена између Педесетнице и Парусије⁵⁶¹ као „времена Цркве“ (*tempus Ecclesiae*) доноси извесне потешкоће православном теологу. Ерминевтички хоризонт је садашњост, искуство хришћанског „сада“ се пројектује, преноси у будућност, па одатле проистичу есхатолошки изрази. Директни извор поменуте дихотомије јесу двострука онтологија и еклисиологија Другог ватиканског концила. Чини нам се да Тијарова мисао о месту јерархије и самог папског примата у Цркви и *концилски* еклисиолошки ставови деле заједничку слабост, коегзистенцију два речника и два приступа Цркви и њеним структурама. Током читаве наше анализе Тијарове мисли, инсистирали смо на ставу да је теологија Другог концила један од стубова његове мисли. За оце сабране на Другом Ватикануму, Црква је, пак, истовремено: вечни наум Очевог, али и оруђе

⁵⁵⁸ Ради се о истој оној свести, која је од папе направила „више од папе“.

⁵⁵⁹ Сличан страх од про-клерикализма осећамо кад год читамо обраћања епископског Сабора било које Православне Цркве, који своје посланице започиње неодрживом синтагмом: „Црква својој духовној деци“.

⁵⁶⁰ Уп. J. M. R. Tillard, „Comment accorder synodalité et primauté?“, *цум*, 409.

⁵⁶¹ Тијар често користи синтагму „од Педесетнице до Парусије“, или „од Пасхе до Парусије“, у J.-M. R. Tillard, „The Apostolic Foundations of Christian Ministry“, *Worship* 63 (1989) 290–300, 300. Осим већ наведених места у одељцима о његовој еклисиологији, подсећамо и на *ЛЦ* 251. Занимљиво је, ипак, да ту одредницу, коју налазимо у Тијаровим радним скицама, финални аутори *РавенаДок*, нису прихватили, што се види из синоптичке анализе Тијаровог предлошка и коначног изгледа документа из Равене.

(instrumentum) спасења; предвечно замишљена реалност, али и привремена институција посредничког и припремног карактера (која има своје време). Заснована Христовом крсном жртвом, она касније бива одуховљена на Педесетници. Задатак Цркве је да служи људском роду, да буде једноставна, понизна и пријатна мајка и сестра свих људи, јер је још увек несавршена у светости (уп. *LG* 48)⁵⁶². Иако је многе од ових недоречености превазишао својим делом, како код концилских отаца, тако и код Тијара, наилазимо, ипак, на „традиционално“ западне теме времена Цркве, Цркве као посреднице, инструмента спасења, особито њене погрешивости, њене „људскости“, па тиме и њеног краја. Чињеница да је Црква пролазни или макар прелазни ентитет, прети да порекло и век трајања свих њених институција, па и службе примата, потражи у историјским токовима и ограничи их њима. Црква која нема потпуну иконолошку везу са Светом Тројицом, без интертемпоралних пукотина или којој је та веза на нивоу илустративног симболизма, лако може бити прихваћена као временски ограничена институција. Иако наш аутор верује у *иконични* однос еклисиологије и тријадологије, одређена недореченост остаје и поново је повезана са концилском онтологијом. Тијарова еклисиолошка мисао се дефинитивно креће према закључку иконичне релације Свете Тројице и Цркве, али многе велике претпоставке нису доживеле финализацију. Тако категорија примата у Цркви лако може да добије мисионарску и етичку ноту, а да изгуби своју онтолошку, богословску и тријадолошку потку. У делу оца Тијара постоји наглашен осећај за *теолошки* аспект примата, већи него код било ког другог римокатоличког теолога прошлог века, али се, баш као и у одлукама Концила, сагледава амбивалентност ставова. Наш аутор, баш као и Други концил, дотакли су највишу тачку свог, западног предањског неба.

⁵⁶² Одавде извире потреба за правним *осигурањем* Цркве. Та тежња за њеном сигурношћу уклапа се, пак, у перцепцију временске и институционализоване Цркве (све до њеног социолошког и политичког преображаја у државу). Овом искушењу Тијар је, ипак, одолео, првенствено захваљујући његовој оригиналној категорији међусобног *препознавања* локалних Цркава, јер исход тог процеса никако није унапред осигуран. Иначе, потребу за историјским *осигурањем* Цркве, сматрамо концептом који је неспојив са православном есхатолошком еклисиологијом, која прати новозаветну веру у непостојаност, пролазност и неутемељеност садашњег града, у коме привремено обитавамо.

Можемо се радовати чињеници да је Тијар вероватно римокатолички теолог који је, својом тријадолошком еклисиологијом *киноније*, до сада у највећој мери отворио врата повратку великог Предања неподељене Цркве на Запад, али и жалити због тога што није направио и додатне кораке да би *еклисиолошко* питање примата још дубље теолошки (онтолошки) третирао. Једноставно речено, у многим аспектима своје богословске мисли Тијар је успевао да се определи за предањску теолошку визију, насупрот апологетском схоластичком и антимодернистичком приступу тајни Цркве, Бога и човека. У одређеним моментима, ипак, није успео да се до краја ослободи тих наслага⁵⁶³. Један од таквих тренутака јесте и примацијална теологија. Када, ипак, упоредимо његов приступ примату са ставовима неких православних богослова, које смо оштро критиковали у овом раду, можемо изразити бојазан да се у скоријој будућности неће појавити римокатолички теолог, који би православној страни могао „понудити“ више на пољу упоредне теологије примата. Комисији за дијалог Православне и Католичке Цркве остаје да настави путем онтолошког приступа теологији⁵⁶⁴, а затим *богословског* приступа примату, путем који је међу савременим католичким теолозима суштински трасирао о. Жан-Мари Тијар.

⁵⁶³ Морамо, ипак, напоменути да је наш аутор био потпуно свестан чињенице да ни Први, ни Други ватикански концил нису изrekli последњу реч по питању примата у Цркви. Уп. J.-M. R. Tillard, „Eglise catholique et dialogues bilatéraux“, *цит*, 11.

⁵⁶⁴ О неопходности повратка филозофије и теологије онтологији, јер се ни једна, ни друга не могу одрећи истраживања бића, говори К. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma, 1996². [оригинал: К. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, 1976]

8. Закључак

Римску теолошку мисао перфектно је описао кардинал Жан Данијелу, у својој књизи *Порекло латинског хришћанства*. Према његовим закључцима, на христолошком плану, Запад сагледава *страдајућег Месију* у његовом „голготском“ телу (Тертулијан), пре него прослављеног Христа. Антрополошку визију источног спасеног човека и његовог есхатолошког стања, заменила је песимистичка *историјска слика грешника* (код Тертулијана и Августина, преко Лутера и Паскала, све до Барта). Латински оци, надаље, придају важност *психологији*, наспрам Иринејеве бриге за спасење *тела*, а заједно са тим долази интерес за *индивидуу*, за њено интериорно, строго унутрашње искуство и субјективни аспект живота, што ће, после Августина, прерасти у типичну западну духовност (чији се елементи прате до наших времена и егзистенцијализма, првенствено хришћанског), насупрот космичкој визији спасења у источној варијанти хришћанства⁵⁶⁵. Митрополит пергамски Јован (Зизијулас), допуњује ову визију, указујући на опасности које постојано вребају западну мисао: изражено интересовање за историју, преокупација етиком, дубоко поштовање институције до легализма, психологизам, мистицизам, пијетизам и индивидуализам⁵⁶⁶.

У овим описаним општим духовним оквирима школовао се, формирао и развијао и сам Жан-Мари Тијар. Наш аутор, међутим, покушава да читав свој богословски опус ослободи многих поменутих лимита сопствених предањских елемената, које не сматра деловима великог Предања неподељене Цркве. Зато он, видели смо, под строги знак питања поставља већину наведених суштинских претпоставки западног хабитуса. Прихвативши премисе савремене православне персонологије, водио је оштру борбу против онтологије индивидуализма у њеним вишеструким

⁵⁶⁵ J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, *zum*, 12, 441–442.

⁵⁶⁶ Уп. J. Zizioulas, „Ecumenism and the need for vision“, *Sobornost* 10 (1988) 2, 37–43, 38.

пројавама⁵⁶⁷. Савремена реч о Цркви, артикулисана и у делима великих православних богослова (пре свих, митрополита пергамског Јована), утицала је на његово теоретско превладавање институционализма, кроз успостављање равнотеже христологије и пневматологије у еклесиологији. Повратак тријадологији, као фундаменталном богословском оквиру, остварује се у готово свим сферама његовог истраживања. Остају, ипак, одређени моменти западне богословске мисли и начина промишљања, који су присутни и у Тијаровој, баш као и у концилској, еклесиологији и теологији примата. То су нерешено питање односа историје и есхатологије, проблем доследне примене иконолошке онтологије и свагда потенцијално присутни есенцијализам, који смо често у овом раду називали усиологијом.

Тијар је упорно инсистирао на чињеници да је допринос Концила полазна тачка и катализатор његових деловања и даљег преданог истраживања, првенствено на пољу еклесиологије. Савремена католичка богословска мисао, ипак је скренула са путање Другог концила, првенствено у односу на концилску еклесиолошку интуицију. Одређене реакције куријалних органа и званичног црквеног магистеријума, показали смо то, подједнако су биле уперене против концилских назнака, колико и против Тијаровог опуса. Наш аутор није довољно прихваћен у својој Цркви, првенствено зато што је веран духу Другог концила, док су документа црквеног учитељства ближа духу Првог Ватиканума, без обзира на слово концила из 20. века. Курија упорно враћа теологију и живот Цркве у тридентинске воде, јер није успела да победи искушење спољашњег осигурања Цркве. Још увек су, изгледа, актуелне Конгарове речи из времена одржавања Другог Ватиканума:

Курија ништа не разуме. Пуна Италијана, који су загнуруени у игнорисање реалности, у политичку сервилност, семплицистичку и погрешну еклесиологију у којој се све своди на папу, види Цркву

⁵⁶⁷ Колико су Тијарове идеје хришћанске персонологије сагласне са савременим православним изразом, који такође исходи из тријадологије, аргументовано пише N. Lossky, „Conciliarité (catholicité) et primauté“, *Science et Esprit* 61/2-3 (2009) 137-144, 139.

једино као велики централизовани административни апарат, чији центар они држе. (...) Ултрамонтанизам заиста постоји. Победоносно теоретски живи у званичној еклисиологији, а моћно дејствује на плану побожности⁵⁶⁸.

'У званичној католичкој еклисиологији и на плану народне побожности' није могла да победи визија Цркве догађаја, што се најбоље види у нерцепирању Тијарове, али ни екуменске теологије примата (пре свега имамо на уму рад православно – католичке Комисије). Показали смо да се суштинска ознака еклисиологије *киноније* налази у концепту конституисања Цркве процесом *препознавања* локалних еклисијалних заједница, као догађању, настајању и промени, насупрот 'стабилној' есенцијалистички утврђеној универзалистичкој речи о Цркви (уп. одељак 5.1.3). Директно у вези са тиме, куријална еклисиологија не познаје могућност остварења примата као релационе категорије, као концепта који је комплементаран синодалности Цркве⁵⁶⁹. Препустити примат међусобном препознавању епископâ, њиховим везама и *кинонији* која га конституише, значило би ослободити га постојања по себи, пре *киноније* или изнад ње. То би значило и напуштање својеврсне онтологије индивидуализма, која утемељује појединачно постојање пре односа. Тиме би се биће (Цркве, црквених служби, човека, баш као и Бога) у потпуности заснивало на слободи, богословље би било верни израз онтологије *киноније*. Римокатоличка мисао се, ипак, одлучно одупире том приступу. Зато примацијална теологија остаје отворено поглавље упоредног догматског богословља.

Задатак васпостављања уравнотеженог односа примата и саборности налази и пред православним богословљем, што смо доказали у одељку посвећеном рецепцији *РавенаДок*, а тиме и рецепцији кључних еклисиолошких претпоставки Тијара, индиректног аутора те изјаве. У

⁵⁶⁸ Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, vol. I, Paris 2002, 180.

⁵⁶⁹ Назнаке да Тијар није усамљен у предлогу да се примат схвати као релациона категорија, налазимо у M. J. Buckley, *Papal primacy and the episcopate: towards a relational understanding*, New York, 1998.

оквирима закључка овог рада упућујемо на достигнућа доминиканског оца, која сматрамо инспиративним на пољима римокатоличке, православне и упоредне теологије примата.

Прилично веран тријадолошки инспирисаној еклисиологији *киноније*, Тијар инсистира на онтолошком статусу локалне Цркве, која идентитет добија у заједничарењу са другим локалним Црквама. Тиме он не отвара само питање релација тих локалних еклисијалних заједница, него и њихових предстојатеља, локалних епископа, њиховог међусобног односа и канонског поретка који они пројављују на заједничким сабрањима. Сматрајући поглавара Католичке Цркве првенствено епископом Рима и бирајући управо ту синтагму за суштинску ознаку папе⁵⁷⁰, Тијар нуди остатку хришћанске икумене визију римског првојерарха као епископа међу епископима, који председава локалном Црквом, која је предањски потврђена као прва Црква хришћанског света. Сматрамо да овај аспект Тијарове еклисиологије, теологија примата базирана на *епископској* служби папе, заслужује даље адекватно просуђивање, јер је свим хришћанским теолозима оваквом концепцијом примата пружио материјал за озбиљну анализу. Тијарова двострука намера, брига за очување епископске и светотајинске природе папског примата и његова онтолошка (чак, мартириолошка) повезаност са катедром римске Цркве, била је предмет наше анализе и промишљања, посебно издвајајући последице до којих ова поставка може довести дијалог православља и римокатолицизма. На овом месту указујемо на неопходност да римокатоличка теологија примата преиспита и ублажи инсистирање на линеарној вези петровског и папског примата, те да радије ту релацију

⁵⁷⁰ До папе Бенедикта XVI комплетна папска титула је била: епископ Рима, викар Исуса Христа (из периода папе Инокентија III), наследник /сукцесор/ корифеја апостола (од 5. до 15. века био је Тијару омиљен назив Петров викар, уп. 4.3), врховни првосвештеник /pontifex maximus/ универзалне Цркве, патријарх Запада, примас Италије, архиепископ и митрополит римске провинције, суверен државе града Ватикана и слуга слугу Божјих (од папе Григорија Великог, крај 6. века). Папа Рацингер је укинуо управо онај део титуле (патријарх Запада), на који се у својим анализама често и радо позивао Тијар, а који је по нашем мишљењу био потпуно прихватљив за православне, подједнако колико и синтагма римски епископ. Супротан став заузима А. Garuti, *Patriarca d'Occidente*, *цит.* Еклисиолошки гледано, најдаље од источног хришћанског разумевања Цркве налази се папска политичка титула „суверен државе града Ватикана“.

сагледава у ширем *символичком* опсегу потребе 'преноса' службе очувања јединства Цркве у тијаровским категоријама надзирања *киноније*, чувара јединства, бранича локалних епископа, али и локалних заједница, будног ока исповедања чисте вере и Предања. Светописамска и историјска сведочанства су нам битна само у контексту провере верне иконизације тријадолошких претпоставки примата, а не као извори примата у Цркви. Полазећи од схватања да власт у Цркви свој извор налази у Богу Оцу, примат схватамо као службу, чија је природа: светотајинска (евхаристијска), епископска, мартиролошка, агапијска, личносно – корпоративна. Зато је Тијаровим опусом римокатоличка теологија прозвана, чак позитивно испровоцирана, да дијаконијску, а не аутократску службу примата, одбрани потврђујући и допуњујући следеће кључне назнаке примацијалног богословља нашег аутора:

- првенствено и суштински, примат се сагледава у оквирима еклисиологије *киноније*, што значи да припада локалној Цркви. Први у Цркви је, дакле, епископ међу епископима, који литургијски председава *првом Црквом* у поретку *киноније* локалних Цркава. Примат се врши као епископска служба, на основу заједничке тајне свештенства, а примарно се сагледава као символ и принцип јединства *Цркве Цркава*. Папа је први као епископ римске Цркве;
- бивајући камен поређења, референтна тачка, спомен праве апостолске вере локалне (римске) Цркве, пројава јединства, примас не може да намеће своје ауторитарне одлуке другим Црквама, него треба да буде последња пасторална (од)брана католицитета и пуноће локалне Цркве, јер она, бивајући у *кинонији* са другим Црквама, није *део* Цркве⁵⁷¹, већ пуна Црква Божја. Носилац примата дејствује као први у сабору

⁵⁷¹ Подсећамо на изражено супротно мишљење у документу Руске Цркве (*Став 4*), према коме је „канонска она заједница која је *део* аутокефалне Помесне Цркве и *захваљујући томе* налази се у евхаристијском јединству са другим канонским Помесним Црквама“ [наше подвлачење у тексту].

црквених предстојатеља, као *један* који оваплоћује и представља *многе*, као носилац службе синтезе у Цркви, бивајући њен глас;

- примат је релационо условљена категорија, његов носилац почиње да постоји актом међусобног *препознавања* са другима, није индивидуални извор јединства, нити постоји по себи (објективни ауторитет), пре или изнад других. Његова власт је кинонијска, потиче из евхаристијске заједнице, а то значи да собом мартиролошки носи слободу постојања у љубави (и њега самог познати и признати као првог, значи волети га), а није слика лажног осигурања у свету у коме немамо постојаног града;
- примас је *inter pares* по светотајинском достојанству јединствене и идентичне епископске хиротоније. У њему се епископски збор *препознаје*, у светлости њихове *киноније* локалне Цркве сијају као једна, света, католичанска и апостолска Црква;
- међу једнакима је *primus*, на основу црквеног поретка, који није прост историјски сплет околности, него се тиче жеље Божје да начин постојања Цркве (евхаристијски, саборни) иконизује уређени начин постојања Једног Бога у Тројици (*кинонија* која познаје поредак). Све док сазива саборе и председава им, примат је повезан са чашћу⁵⁷², колико и са влашћу првог у сабору, који не дејствује без знања осталих.

Стога, на овом месту указујемо и на додатну потребу да *обе* стране у дијалогу озбиљно узму у обзир донети *РавенаДок*, првенствено у оним деловима у којим се примат и синодалност у Цркви сагледавају у тријадолошкој оптици. Њу је интуитивно назирао и Тијар, али је на члановима Комисије призив да изведу неопходне још дубље консеквенце из потпуно здраве поставке, коју предлажу документи православно – католичког дијалога, доследно од Минхена до Равене. Православна Црква је

⁵⁷² Чак и када се помиње част примаса (или његово првенство части, τὰ πρῶτα τῆς τιμῆς, као у 3. канону Другог васељенског сабора у Цариграду, 381. године), као у 28. канону Четвртог васељенског сабора (Халкидон, 451. године), не ради се о одсуству конкретне власти првог епископа, јер се са „чашћу“ у истом канону повезује његово право да хиротонише митрополите одређених области и епископе варварских крајева. Папа Лав у овоме види проблем права (*jura*), а не питање моралног или духовног престижа. Уп. *ЛЦ* 485.

пред изазовом да отворено потврди властиту предањску свест и истину да никада није постојала без првог на васељенском нивоу и да га је, након шизме из 1054. или тачније из 1204. године⁵⁷³, препознавала у личности цариградског архиепископа. Његов примат није био и не треба никада да буде једнак примату римског епископа из другог миленијума, али се не сме ни свести на флуидни и непрецизни примат части, без јасних ингеренција власти⁵⁷⁴. У ту сврху, а на основу неких Тијарових претпоставки, постављамо једно питање на тијаровски начин: да ли би православље изгубило на истинитости, ако би јасно препознало свог примаса у личности и служби васељенског патријарха⁵⁷⁵, и признало му, на пример, право апелације, у складу са кинонијском интенцијом канона Сардичког сабора?

Римокатоличка Црква, пак, опет на основу одређених претпоставки Тијарове теологије, налази се пред изазовом да појача синодалност, у складу са намерама Другог ватиканског концила. Наш аутор је, у вези са тиме, особито тражио виталност бискупских конференција и епископских синода своје Цркве. Неопходна је и ургентна реформа курије, на богословским основама еклесиологије *киноније*. Курија не сме бити надепископална институција, препрека у директном општењу папе и локалних епископа, нити тело које минимализује место и улогу епископа у његовој локалној Цркви или у епископском колегијуму. Понајмање је замисливо да би такву

⁵⁷³ Постављање паралелне латинске јерархије (Млечанина Томе Морозинија за патријарха цариградског) постојећој православној, након пустошења Константинопоља, јесте финална ознака шизме.

⁵⁷⁴ Интервенисање васељенског патријарха приликом успостављања одређених локалних црквених структура у границама које су прецизиране у „томосима“ истог цариградског трона, очување локалних евхаристијских заједница у случајевима када то већ постојеће аутономне структуре нису биле у стању да саме учине (сеобе народа, ратови, политички притисци), васпостављање канонског статуса одређених митрополија и патријаршија, само су неки од доказа о постојању реалног *примата* у православљу. Зар је Свети Сава насумично изабрао онога коме ће се обратити молбом да му омогући организацију црквеног живота у „српским и приморским земљама“?

⁵⁷⁵ У потпуности одбацујемо став Н. Афанасјева (и неких других православних теолога) о непостојању универзалног примата у Православној Цркви, баш као и његову „сентименталистичку“ (пијетистичку) тезу о 'првенству' као појму који стоји насупрот јуридиком термину 'примат'. Примат је теолошка – тријадолошка категорија, или нам је непотребан.

улогу себи смео приуштити апостолски нунције. Ипак, у свему овоме незаобилазан је утицај самог папе. Постоји мишљење да би се акцијом једног папе, или боље двојице или тројице узастопних папа, који би искрено и озбиљно узели у обзир принцип синодалности и епископске колегијалности, примењивали га и наметали га курији са истом одлучношћу, однос синодалности и примата у равнотежи⁵⁷⁶. У односу на предлоге оваквог типа изражавамо резерву. Изазови о којима је Тијар говорио, не тичу се спољашње промене. Они западну еклесиологију изводе на прекретницу. Католичка реч о Цркви мораће да се определи управо у односу на своја два концила: или ће се кретати у православном еклесиолошком смеру и „и признати саборност локалне Цркве (са свим последицама које ово подразумева, посебно у смислу папског примата)“, или ће се ретроградно окренути Првом ватиканском концилу, „где је, опет, дат приоритет папским надлежностима наспрам локалних епископа“⁵⁷⁷. Исту ову идеју, назвавши је ре-рецепцијом оба концила, Тијар пропагира од настанка *EP*, до смрти. Он је био римокатолички свештеник, богослов, професор и учитељ млађих генерација, који је кренуо првим од два предложена пута. У католицитету локалне Цркве и интегритету њеног предстојатеља, епископа, нашао је извор свога богословља, особито примацијалне теологије. У тријадолошки конципираној онтологији *киноније*, као извору теологије примата у Цркви Свете Тројице, наслућивао је велику екуменску могућност. Управо пред овим изазовима се у наше време налазе чланови православно – католичке Комисије и богослови обеју Цркава.

„Постоји само једна ствар коју Бог мрзи: подела“⁵⁷⁸. Заједничко хришћанско евхаристијско исповедање истине као *киноније* Тијару није

⁵⁷⁶ Уп. F. A. Sullivan, „Per un rinnovamento del ministero del vescovo di Roma: principio di legittima diversità, collegialità, sussidiarietà“, *Nicolaus* 19 (1992) 43–53, 50.

⁵⁷⁷ Уп. Ј. Зизијулас, *Западна мисао*, Пожаревац, 2014, 96.

⁵⁷⁸ Уп. Ј.-М. R. Tillard, „Reconciliation and Unity“, *One in Christ* 59 (1977) 201–206, 202.

изгледало као утопија, јер се заснива на вољи Божјој⁵⁷⁹. Наш аутор је свој последњи интервју завршио сликом наде, коју је носио од детињства, а до које је дошао анализирајући чудновату ендемичну врсту жбунасте биљке са свог острва, *polygonium*. Тај многородни коров, срастао са окрутном земљом коју туку ветрови Атлантика, опстаје и чини да цело острво Сен Пјер и Микелон не буде гола стена. Постоји тајни „договор“ (рекли бисмо, перихореза) те слане земље и цветног корова, који се не да искоренити. *Polygonium*, та биљка која се враћа у живот без обзира на сурове природне услове, сликовито представља вечни одговор Цркве људском роду на проблем „division mortelle“: раскола и(ли) смрти⁵⁸⁰. Тај одговор се, дакле, артикулише устима хришћана, јер они су ти који, упркос свему, упркос прогонима, одбацивањима и идеолошким реакцијама света, одбијају да тај исти свет оставе без наде, једине наде у живот⁵⁸¹, коју му може пружити само *јединствена* Црква Тројичног Бога.

Активност Међународне комисије за католичко–православни дијалог, Тијарово дело и ово наше истраживање неких аспеката његове теологије, имају за циљ да открију истину да богословље увек треба да се пројављује као служење Цркви, особито њеном *јединству*, како у будућем, тако и у овом веку.

⁵⁷⁹ Јединство Цркве је дар Божји. Зато ће Бог Отац чути нашу евхаристијску молитву епиклезе и услишиће је, надао се Тијар. Уп. Ј.-М. R. Tillard, „L’Eglise de Dieu est une communion”, *цит*, 468.

⁵⁸⁰ Уп. Ј.-М. R. Tillard, *Credo nonostante...*, *цит*, 91–93.

⁵⁸¹ Уп. Ј.-М. R. Tillard, *La morte: enigma o mistero*, Bose, 1998.

9. Литература

9.1. Извори

9.1.1. Монографије

Tillard, J.-M. R.,

L'Ordre de Dieu, source et exemplaire de l'ordre du monde, Paris, 1957.

L'Eucharistie, Pâque de l'Église, Paris, 1964.

La joie du bonheur dans la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Québec, 1965.

Vangelo e terzo uomo, Brescia, 1969.

A Gospel Path. The Religious Life, Brussels, 1975.

Devant Dieu et pour le monde, Paris, 1977.

Il y a charisme et charisme. La vie religieuse, Paris, 1977.

L'Evêque de Rome, Paris, 1982.

Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion, Paris, 1987.

Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, Paris, 1992.

L'Eglise locale. Ecclesiologie de communion et catholicité, Paris, 1995.

La morte: enigma o mistero, Bose, 1998.

Credo nonostante... Colloqui d'inverno con Francesco Strazzari, Bologna, 2000.

Siamo gli ultimi cristiani? Lettera ai cristiani del Duemila, Brescia, 2001².

Tillard, J.-M. R., Congar, Y. (dir.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, 1967.

9.1.2. Студије и чланци

Tillard, J.-M. R.,

„La triple dimension du signe sacramentel“, *NRT* 83 (1961) 226–254.

„L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale“, *NRT* 83 (1961) 561–592.

„L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèlerinante“, *NRT* 84 (1962) 449–474, 579–597.

- „L’Eglise dans le dessein de Dieu”, *Laval théologique et philosophique* 21 (1965) 244–255.
- „Le nuove prospettive della teologia sacramentaria“, *Sacra Doctrina* 12 (1967) 37–58.
- „L’Eucharistie et la fraternité“, *NRT* 91 (1969) 113–135.
- „L’Eucharistie et Eglise“, y Zizioulas, J., Tillard, J., von Allmen, J.-J., *L’Eucharistie*, Paris, 1970, 75–135.
- „Koinonia. V: Dans la vie chrétienne aujourd’hui“, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1974, VIII, 1758–1769.
- „L’Horizon de la 'primauté' de l’évêque de Rome“, *Proche-Orient chrétien* 25 (1975) 217–244.
- „La primauté romaine: Jamais pour éroder les structures des Eglises locales“, *Irénikon* 50 (1977) 291–325.
- „Reconciliation and Unity“, *One in Christ* 59 (1977) 201–206.
- „La juridiction de l’évêque de Rome“, *Irénikon* 51 (1978) 358–373.
- „L’expression de l’unité de foi“, *Proche-Orient chrétien* 28 (1978) 193–201.
- „The jurisdiction of the bishop of Rome“, *Theological Studies* 40 (1979) 3–22.
- „Une seule Eglise de Dieu: l’Eglise brisée“, *Proche-Orient chrétien* 30 (1980) 3–13.
- „L’Eglise de Dieu est une communion“, *Irénikon* 4 (1980) 451–468.
- „Il Vaticano II e il dopo-concilio: speranze e timori“, *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 311–324.
- „The Church of God is a Communion: The Ecclesiological Perspective of Vatican II“, *One in Christ* 17 (1981) 117–131.
- „One Church of God: the Church broken in pieces“, *Mid-Stream*, 20 (1981) 285–295.
- „Il n’est d’Eglise qu’eucharistique“, *Nicolaus* 10 (1982) 233–262.
- „Relations interconfessionnelles“, y *Irénikon* 55 (1982) 367–372.
- „Pluralismo teologico e mistero della Chiesa“, *Concilium* 20 (1984) 122–140.
- „What is the Church of God“, *Mid-Stream* 23 (1984) 363–380.
- „Reception“, *Ecumenical Trends* 14 (1985) 145–148, 15 (1986) 47–49.
- „Koinonia-sacrament“, *One in Christ* 22 (1986) 104–114.
- „The Nature of Koinonia: a Roman Catholic Response“, *Mid-Stream* 25 (1986) 364–367.
- „Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique“, *Irénikon*, 59 (1986) 201–230.

- „The ecclesiological implications of bilateral dialogue“, *Journal of Ecumenical Studies* 23 (1986) 412–423.
- „Le local et l’universel dans l’Eglise de Dieu“, *Proche-Orient chrétien* 37 (1987) 225–235.
- „L’Universal et le Local. Reflexion sur Eglise universelle et Eglises locales (1)“, *Irénikon* 60 (1987) 483–494.
- „L’Universal et le Local. Reflexion sur Eglise universelle et Eglises locales (2)“, *Irénikon* 61 (1988) 28–40.
- „The Eucharist and the visibility of koinonia“, *Mid-Stream*, 27 (1988) 337–351.
- „Autorité et mémoire dans l’Eglise“, *Irénikon* 61 (1988) 332–346.
- „Conférences épiscopales et catholicité de l’Eglise“, *Cristianesimo nella storia* 9 (1988), 523–539.
- „The Apostolic Foundations of Christian Ministry“, *Worship* 63 (1989) 290–300.
- „Préface“, y Baillargeon, G., *L’ecclésiologie de Jean Zizioulas*, Paris, 1989.
- „Spirit, Reconciliation, Church“, *The Ecumenical Review* 42 (1990) 237–249.
- „Koinonia“, N. Lossky, J. M. Bonino, ed al (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, 568–574.
- „Rome dans la communion des Eglises locales“, *Nicolaus* 18 (1991) 117–139.
- „Reception–Communion“, *One in Christ* 28 (1992) 307–322.
- „‘Communion’ and Salvation“, *One in Christ* 28 (1992) 1–12.
- „La présence de Pierre dans la ministère de l’évêque de Rome“, *Nicolaus* 19 (1992), 55–77.
- „La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité“, *Nicolaus* 19 (1992) 275–283.
- „La catholicité de l’Eglise locale“, *Revista Catalana de Teologia* 18 (1993) 205–215.
- „Dal decreto conciliare sull’ecumenismo all’enciclica Ut unum sint“, *L’Osservatore Romano*, 21–22. 8. 1995.
- „Le ministère d’unité“, *Istina* 40 (1995) 202–216.
- „L’Esprit Saint et la question oecumenique de l’institution ecclésiale. Point de vue de l’Occident latin“, *Irénikon* 71 (1998) 17–41.
- „Comment accorder synodalité et primauté“, *Cristianesimo nella storia* 19 (1998) 405–418.
- „The Mission of the Bishop of Rome: What Is Essential? What Is Expected?“, *One in Christ* 34 (1998) 198–211.
- „Il kairos ecumenico e il primato“, *Studi ecumenici* 17 (1999) 219–232.

„Guardare la Chiesa con fiducia“, *Il Regno attualità* 10/2000, 289–293.

„Retour sur Vatican II: à propos du livre de Mgr. J. R. Quinn *The Reform of the Papacy*“, *Irenikon* 73 (2000) 81–92.

9.2. Секундарна литература

Acerbi, A., *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna, 1976.

Afanassieff, N., Koulomzine, N., Meyendorff, J., Schmemmann, A., *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel, 1960.

Alfeyev, H., „Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective“, IntRes: <https://mospat.ru/en/2014/11/09/news111091/> [21.12.2014]

Amato, A., „L'ecclesiologia di comunione e la Lettera 'Communio Notio'“, *L'Osservatore romano*, 16. XI 2006, IntRes: <http://www.zenit.org/it/articles/l-ecclesiologia-di-comunione-e-la-lettera-communio-notio> [25.7.2014]

Anglican – Orthodox Dialogue, „The Church of the Triune God“, The Cyprus Statement agreed by the International Commission for Anglican – Orthodox Theological Dialogue, London, 2006.

Aryankalayil, J. G., *Local Church and Church Universal: Towards a Convergence between East and West. A Study on the Theology of the Local Church according to N. Afanasiev and J. M.-R. Tillard with Special Reference to Some of the Contemporary Catholic and Orthodox Theologians*, Fribourg, 2004.

Assimakis, G., „L'ecclesiologia nei documenti della Commissione mista di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nei primi dieci anni della sua attività (1980–1990)“, *Oriente Cristiano* 33 (1993) 1, 5–38; 2, 3–34.

Atakpa, A., *Eglise de Dieu comme communion d'Eglises locales. L'Eglise Universelle et l'Eglise locale dans l'ecclésiologie de communion de Jean-Marie Roger Tillard*, Roma, 2010.

Batiffol, P., *Cathedra Petri*, Paris, 1938.

Behr, J., „The Trinitarian Being of the Church“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2003) 67–88.

Bollati, R., *L'alba dell'unità. In dialogo con J.-M.R. Tillard*, Roma, 2012.

Bouwen, F., „Dopo Baltimora 2000: Come andare avanti? Il dialogo teologico ortodossi–cattolici“, *Studi Ecumenici* 19 (2001) 25–42.

Boyer, C., *Le Movement Oecuménique: les Faits – le Dialogue*, Rome, 1976.

Bruni, G., *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Roma, 1999.

- Buckley, M. J., *Papal primacy and the episcopate: towards a relational understanding*, New York, 1998.
- Bux N., Garuti, A., *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del papa per la Chiesa universale*, Bologna, 2006.
- Calabrese, G., *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, Bologna, 2000.
- Cammilleri, R., *L'ultima difesa del papa re. Elogio del Sillabo di Pio IX*, Casale Monferrato, 2001.
- Canobbio, G., Coda P. (edd.), *La Teologia del XX secolo – un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, 2003.
- Canobbio, G., „Correnti teologiche del Novecento“, *Credere oggi* 23 (2/2003) n. 134, 7–36.
- Cantó, J. M., *La relación entre la Eucaristía y la Iglesia en diversas líneas de teología postconciliar: el tema en: Jean-Marie Roger Tillard, Luis Maldonado Arenas, Francisco Taborda i François-Xavier Durwell*, Buenos Aires, 2005.
- Caza, L., „L'Eucharistie fait l'Eglise: la certitude-phare de J.-M. R. Tillard, o.p. depuis *L'Eucharistie, Paque de l'Eglise* (1964) jusqu'à *Je crois en dépit de tout* (2001)“, *Science et Esprit* 61/2-3 (2009) 117–135.
- Caza, L., *Le théologien*, y Evans, G. R., Gourgues, M. (ed.), *Communion et réunion. Mélanges J.-M. R. Tillard*, Leuven, 1995, 31–45.
- Christory, P. W., „Un working-paper de Tillard à l'origine du document de Ravenne“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 86 (2010) 185–208.
- Christory, P. W., *Dialogue et communion. L'itinéraire oecuménique de Jean – Marie R. Tillard*, Leuven-Paris-Bristol, 2015.
- Ciola, N., *Teologia trinitaria. Storia–Metodo–Prospettive*, Bologna, 2000.
- Coda, P., Reali, N., „Statuto e metodo della teologia“, y Canobbio, G., Coda P. (edd.), *La Teologia del XX secolo – un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Roma, 2003, 11–87.
- Codex Iuris Canonici* (CIC), Città del Vaticano, 1983.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), Città del Vaticano, 1990.
- Cogoni, D., *Il mistero della Chiesa e il primato del vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della sobornost'*, Vicenza, 2005.
- Collins, P. M., „The Eucharist as an interpretative framework for the inter-relation between divine and ecclesial koinonia“, *Studia universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, LIII, 1, 2008, 3–24.
- Commissione Congiunta Cattolica Romana – Evangelica Luterana, *Il ministero pastorale nella Chiesa*, Lantana, Florida, 13. 3. 1981, n. 71, y Voicu S. J., Cereti, G., (edd.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, I. Dialoghi internazionali, 1932–1984*, Bologna, 1986, n. 1505.

- Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, *Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*, *Irénikon* 55 (1982) 350–362.
- Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, *Foi, sacrements et unité de l'Église*, *Irénikon* 60 (1987) 336–349.
- Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, *Le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église*, *Irénikon* 61 (1988) 347–359.
- Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*, *DC* 41 (1993) 711–714.
- Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, „Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église: Communion ecclésiale, conciliarité et autorité“, *Irénikon* 80 (2007) 572–597.
- Congar, Y., *Chrétiens désunis*, Paris, 1937.
- Congar, Y., *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris, 1941.
- Congar, Y., *La Tradition et les traditions Étude historique* (Vol. I), Paris, 1960, Id, *La Tradition et les traditions Étude théologique* (Vol, II), Paris, 1963, репринт: Paris, 2010.
- Congar, Y., *Le Concile et les Conciles*, Paris, 1960.
- Congar, Y., *L'Église: De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970.
- Congar, Y., *L'Eglise – une, sainte, catholique et apostolique*, *Mysterium salutis* 15, Paris, 1970.
- Congar, Y., *Diversités et communion*, Paris, 1982.
- Congar, Y., рецензија EP, у *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 118–119.
- Congar, Y., *La Parole et le Souffle*, Paris, 1984.
- Congar, Y., *Entretiens d'automne*, Paris, 1987.
- Congar, Y, рецензија ЦЦ, у *La Croix*, 9. IV 1987, 8.
- Congar, Y., *Mon Journal du Concile*, vol. I, Paris 2002.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano, 2002.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, 28. 5. 1992, у *AAS* 85 (1993) 838–850.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota sull'espressione 'chiese sorelle'*, 30. 6. 2000.

IntRes:http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_it.html [25.5.2012]

- Constitutio dogmatica* Concilii Vaticani Primi, *Dei Filius – de fide catholica*, DS 3000–3045.
- Constitutio dogmatica* Concilii Vaticani Primi, *Pastor aeternus – de ecclesia Christi*, DS 3050–3075.
- Cornié, T., *La primauté de l'évêque de Rome dans la théologie catholique francophone du XX siècle. Les études de Pierre Batiffol, Charles Journet et Jean-Marie Roger Tillard*, Roma, 2010.
- Cruz, N. J. S., *The Church as Sacrament: A Study on the Sacramentality of the Church in the Writings of Otto Semmelroth and Jean-Marie Tillard*, Roma, 2007.
- Daniélou, J., *Le origini del cristianesimo latino*, Bologna 1993. [оригинал: *Les origines du christianisme latin: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée – vol III*, Paris, 1978.]
- Denzinger, H., – Schönmetzer, A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Basel, Rome, Vienna, 1997.
- Denzinger H., Hunermann, P., *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo, 2002.
- Dianich, S., *Per una teologia del papato*, Milano, 2010.
- Dias, D., „Présentation: In Service to the Church: Honouring the Legacy of J.-M.R. Tillard, o.p. (1927–2000)“, *Science et Esprit* 61/2-3 (2009) 111–115.
- Dichiarazione riguardante alcuni errori circa la dottrina cattolica sulla Chiesa – *Mysterium Ecclesiae (Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam)*, 24. 6. 1973, *AAS* 65 (1973) 396–408.
- Dittberner, J., „J. M. R. Tillard The Eucharist: Pasch of God's People (book review)“, *Worship* 41 (1967) 381–382.
- Doyle, D. M., „Journet, Congar and the roots of communion ecclesiology“, *Theological Studies* 58 (1997) 461–479.
- Doyle, D. M., рецензија *ТЦТХ*, *Modern Theology* 19 (2003) 431–433.
- Dulles, A. R., рецензија *EP*, *Religios Studies and Theology* 5 (1985) 47–49.
- Dulles, A., „Communion“, у Lossky, N., Bonino, J. M. ed al (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, 206–209.
- Durand, E., „Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology“, у Wozniak, R. J., Maspero, G. (ed.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, New York–London, 2012, 177–192.
- Enchiridion del Sinodo dei Vescovi* 1 (1965–1988), Bologna, 2005.
- Evans, G. R., Gourgues, M. (ed.), *Communion et réunion. Mélanges J.-M. R. Tillard*, Leuven, 1995.

- Famerée, J., „Conciles et primautés. Réflexions d'un catholique sur le document de Ravenne“, *θεολογία* 86 (2015) 2, 83–104.
- Fidalgo, A. G., *La relación entre la Iglesia local, Iglesia universal, el Primado Romano y el ejercicio de la Colegialidad, en el aporte de algunos teólogos de lengua francesa del siglo XX*, Roma, 2004.
- Filippi, N., *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il Magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologicala*, Roma, 2004.
- Flanagan, B. P., *Communion, Diversity and Salvation: the Contribution of J.M. Tillard to Systematic Ecclesiology*, Boston, 2007.
- Florovsky, G., „Apostolic Tradition and Ecumenism“, *Ecumenism I - A doctrinal Approach, The Collected Works* Vol. 13, Büchervertriebsanstalt, Vaduz, 1989, 151–159.
- Florovsky, G., „The Limits of the Church“, *Church Quarterly Review* 117 (1933) 117–131.
- Fois, M., „Il vescovo di Roma“, рецензија *EP, La Civiltà Cattolica* 139/III (1988) 502–507.
- Fontbona i Missé, J., *Comunión y sinodalidad. La ecclesioología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Barcelona, 1994.
- Forte, B., *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo, 1995.
- Forte, B., *La chiesa icona della Trinità*, Brescia, 2003⁸.
- Fortino, E., „Il dialogo fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa“, *Religioni e sette nel mondo* 1/4 (1995) 127–152.
- Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24. 11. 2013), Cinisello Balsamo, 2013.
- Gaillardetz, R. R., „The Office of the Bishop Within the *Communio Ecclesiarum*: Insights from the Ecclesiology of Jean-Marie Tillard“, *Science et Esprit* 61/2–3 (2009) 175–194.
- Garuti, A., *Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Roma, 2000.
- Garuti, A., *Patriarca d'Occidente. Storia e attualità*, Bologna, 2007.
- Ghirlanda, G., „'Munus' e potestà primaziale del Romano Pontefice“, *La Civiltà Cattolica* n. 3906, 23. 3. 2013, 549–563.
- Gibellini, R., *La teologia del XX secolo*, Brescia, 1992.
- Giovanni Paolo II, *Discorso al Consiglio della Segreteria Generale del Sinodo dei vescovi* (30.04.1983), *AAS* 75 (1984) 648–651.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Ut unum sint sull'impegno ecumenico*, Città del Vaticano, 1995. Консултовали смо и издање на хрватском језику: Ivan Pavao II, *Ut unum sint*, Zagreb, 1995.

- Greshake, G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia, 2008³ [оригинал на немачком: *Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1997].
- Greshake, G., *Kratki uvod u vjeru u trojedinog Boga*, Zagreb, 2007.
- Grimes, D. J., рецензија *EP*, у *Theological Studies* 45 (1984) 369–370.
- Gros, J., рецензија *ТЦТХ*, у *St Vladimir's Theological Quarterly* 39 (1995) 315–317.
- Gutiérrez, G., „La koinonia ecclesiale“, *Il Regno documenti* 17/2008, 568–578.
- Hainz, J., „Koinônia...“, H. Balz, G. Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Michigan, 1991, 303–305.
- Hamer, J., *L'Eglise est une communion*, Paris, 1962.
- Hamrlik, K. R., „The Principle of Subsidiarity and Catholic Ecclesiology: Implications for the Laity“ (2011). *Dissertations*, Paper 276. IntRes: http://ecommons.luc.edu/luc_diss/276. [25.7.2013]
- Hatt, H., рецензија *ЦЦ*, *Journal of Ecumenical Studies* 25 (1988) 122–123.
- Hauck, F., „Koinós...“, Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan, 1965, vol. III, 789–809.
- Hemmerle, K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma, 1996². [оригинал: K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, 1976]
- Hoffmann, J., рецензија *EP*, *Revue des sciences religieuses* 59 (1985) 284–285.
- Hunt, A., „The Trinitarian Depths of Vatican II“, *Theological Studies* 74 (2013) 3–19.
- Il primato del successore di Pietro*, Atti del Simposio Teologico (Roma, 2–4. XII 1996), Città del Vaticano 1998.
- Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico (Roma, 9–13. X 1989), Città del Vaticano 1991, 1997².
- Ioannes Paulus II, *Motu proprio Apostolos suos*, 21.5.1998.
- Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church, *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority*, IntRes: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html [11.5.2010].
- Kasper, W., „L'unica Chiesa di Cristo. Situazione e futuro dell'ecumenismo“, *Il Regno – attualità* 4/2001, 127–135.
- Kasper, V., *Ne postoje dva Hrista*, Beograd, 2004.
- Kasper, W. (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma, 2004.

- Kasper, W., „Introduzione al tema ed ermeneutica cattolica dei dogmi del Concilio Vaticano I“, y Id (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma, 2004, 11–28.
- Kasper, W., *Crkva Isusa Krista. Ekleziološki spisi*, Zagreb, 2013. [Оригинал на немачком: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg im Breisgau, 2008]
- Klausnitzer, W., *Der Primat des Bischofs von Rom: Entwicklung, Dogma, Ökumenische Zukunft*, Freiburg im Breisgau, 2004.
- Küng, H., *Strutture della Chiesa*, Torino, 1965. [Оригинал: *Strukturen der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien, 1963.]
- Kunrath, P. A., „A Eucaristia, Páscoa da Igreja-comunhão em Tillard“, *Teocomunicação* 37 (2007) 109–123.
- Kunrath, P., *Trindade – Eucaristia - Igreja. O Mistério da Comunhão nos escritos de Max Thurian e Jean-Marie Roger Tillard*, Roma 1999.
- Lacoste, J.-Y., *Povijest teologije*, Zagreb, 2013.
- Lambriniadis, E., „Primus sine paribus“, IntRes: <http://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-en.pdf> [28.3.2014].
- Lanne, E., „Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis“, *Istina* 20 (1975) 47–74.
- Lanne, E., рецензија ЦЦ, *Irénikon* 60 (1987) 317–318.
- Legrand, H., „La collegialità dal Vaticano II in poi. Analisi ecumenica d'una elaborazione dottrinale occidentale“, y La Delfa, R. (ed.), *Primato e collegialità*, Roma, 2008, 91–121.
- Legrand, H., „Le dogme de la juridiction universelle de l'évêque de Rome et la conciliarité inaliénable de l'Eglise“, *Θεολογία* 86 (2015) 2, 35–60.
- Lossky, N., „Conciliarité (catholicité) et primauté“, *Science et Esprit* 61/2–3 (2009) 137–144.
- Lossky, N., „L'ecclésiologie dans un perspective orthodoxe“, *Science et Esprit* 48/1 (1996) 7–14.
- Maccarrone, M., „Il vescovo di Roma. Considerazioni storiche su un recente libro“, *L'Osservatore Romano*, 14. XI 1984, 5.
- Maccarrone, M., *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Roma 1976.
- Madrigal, T., рецензија ТЦТХ, y *Estudios Eclesiásticos* 70 (1995) 128–130.
- Mailhiot, G.-D., y Evans, G. R., Gourgues, M. (ed.), *Communion et réunion. Mélanges J.-M. R. Tillard*, Leuven, 1995, 21–30.
- Mailhiot, G.-D., *Nécrologie*, Collège Dominicain, Ottawa, IntRes: http://www.collegedominicain.com/pdf/necrologie_jmt.pdf, 3 [20.12.2011].
- Maldari, D. C., *The identity of religious life in the theology of Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, 1987.

- Manna, S., *L'œcuméniste*, у Evans, G. R., Gourgues, M. (ed.), *Communion et réunion. Mélanges J.-M. R. Tillard*, Leuven, 1995, 47–59.
- Mannion, G., *Ecclesiology and Postmodernity. Questions for the Church in Our Time*, Minnesota, 2007.
- Marchetto, A., рецензија *EP*, *Apollinarius* 56 (1983) 732–733.
- McBrien, R. P., рецензија *ЦЦ*, *Worship* 67 (1993) 381–383.
- McDonnell, J., *Communion – Collegiality and Conciliarity. A Comparative Analysis Drawn from the Writings of Certain Catholic and Orthodox Theologian*, Roma, 1990.
- Meyendorff, J., „Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis“, *Istina* 20 (1975) 35–46.
- Miltos, A., „La notion biblique de „personalité corporative“. De l'exégèse biblique à la théologie dogmatique“, *θεολογία* 85 (2014) 2, 147–175.
- Mondello, V., *La Chiesa del Dio trino*, Napoli, 1978.
- Morerod, C., „J.M.R Tillard o.p, la vie pour l'œcuménisme“, *Angelicum* 80 (2003) 732–739.
- Mucci, G., рецензија *ЦЦ*, *Civiltà Cattolica* 139 (1988/III) 95–96.
- Mystici corporis*, енциклика папе Пија XII, 29. 6. 1943, *DH* 3800–3822.
- Nigro, F., *Il vescovo di Roma. Initium episcopatus nell'ecclesiologia di comunione di J. M. R. Tillard o.p*, Assisi, 2011.
- Orsy, L., „The Church of the Third Millenium. *Common Calling: The Laity and Governance of the Catholic Church*“, Washington, 2004.
- Paul VI, „La réception par S.S Paul VI du Secrétariat pour l'Union des chrétiens“, *La Documentation Catholique*, 64 (21.5.1967), 870.
- Paulus VI, *Breve Anno ineunte* (25. VII 1967), *AAS* 59 (1967) 852–854.
- Paulus VI, *Romano Pontifici eligendo*, апостолска конституција папе Павла VI (1. X 1975).
- Philibert, P., рецензија *ТЦТХ*, *Theological Studies* 63 (2002) 187–188.
- Pié–Ninot, S., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia, 2008.
- Pius IX, *Mirabilis illa constantia*, апостолско писмо папе Пија IX епископима Немачке, 4. марта 1875. године.
- Ploeger, M., *Celebrating church: Ecumenical contributions to a liturgical ecclesiology*, Tilburg, 2008.
- Pottmeyer, H. J., *Il ruolo del Papato nel terzo millennio*, Brescia, 2002. [оригинал: *Towards a Papacy in Communion. Perspectives from Vatican Councils I&II*, New York, 1998.]

- Professio fidei Tridenitinae*, у оквиру буле *Iniunctum nobis* од 13. 11. 1564, *DH* 1862–1870.
- Puglisi, J. (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church. „Toward a Patient and Fraternal Dialogue“*. A Symposium Celebrating the 100th Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement. Rome, December 4–6, 1997, Collegeville, Minnesota, 1999.
- Puyo J., Congar, Y., *Život za istinu*, Zagreb, 1979.
- Quinn, J. R., *Per una riforma del Papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani*, Brescia, 2000. [оригинал: J. R. Quinn, *The Reform of the Papacy. The costly call to Christian unity*, New York, 1999]
- Ratzinger, J., „Ekleziologija konstitucije *Lumen Gentium*“, у Ratzinger, J., *Zajedništvo u Crkvi*, Split, 2006, 129–162.
- Ratzinger, J., „L'ecclesiologia della costituzione *Lumen gentium*“, у Fisichella, R. (a cura), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, 2000.
- Ratzinger, J., „Primato, episcopato e *successio apostolica*“, Rahner, K., Ratzinger, J., *Episcopato e primato*, Brescia, 1966, ristampa 2007, 45–69.
- Ratzinger, J., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Brescia, 1971, 1992⁴. [Оригинал на немачком: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1969]
- Ratzinger, J., Messori, V., *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo, 1985.
- Ratzinger, J., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano, 1993.
- Ratzinger, J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano, 1978, 2005². [Оригинал на немачком: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1971]
- Raurell, F., „Nouvelle théologie“, *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009, 742.
- Rahner, K., Ratzinger, J., *Episcopato e primato*, Brescia, 1966, ristampa 2007.
- Rigal, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, 2000.
- Routhier, G., „Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit“, у Legrand, H., Theobald, C., *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, 2001, 50–74.
- Routhier, G., рецензија ТЦТХ, *Science et Esprit* 46 (1994) 130–132.
- Ruddy, C., *The local church: Tillard and the future of Catholic ecclesiology*, New York, 2006.
- Rusch, W. G., рецензија ЦЦ, *Mid-Stream* 30 (1991) 87–89.
- Salachas, D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari, 1994.

- Sartori, L., „Un protagonista di teologia ecumenica: J.-M. R. Tillard“, *Credere Oggi* 18 (1/1998) n. 103, 119–127.
- Schatz, K., *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1996. [оригинал: *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von der Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg, 1990]
- Schmemmann, A., „La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe“, y Afanassieff, N., Koulomzine, N., Meyendorff, J, Schmemmann, A., *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, 117–150.
- Schmidt, S. (прir.), *Kardinal Augustin Bea. Duhovni dnevnik*, Zagreb, 1974.
- Semeraro, M., „Koinonia (zajedništvo)“, y *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009, 508–510.
- Sesboué, D., Guillet, J., „Zajedništvo“, y Léon-Dufour, X. (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1988³, 1483–1487.
- Siwecki, L., „John Paul II's idea of trinitarian ecclesiology“, *Teologia w Polsce* 4,1 (2010) 33–48.
- Spielmann, R. M., рецензија EP, *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) 776–777.
- Spiteris, I., „Prefazione“, y Nigro, F., *Il vescovo di Roma. Initium episcopatus nell'ecclésiologia di comunione di J. M. R. Tillard o.p.*, Assisi, 2011, 7–11.
- Staglianò, A., „Teologia trinitaria“, y Canobbio, G., Coda, P. (edd.), *La teologia del XX secolo – un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, 2003, 89–174.
- Strazzari, F., „Presentazione“, y J.-M. R. Tillard, *Dialogare per non morire*, Bologna, 2000, 7–8.
- Strojny, A., *La sinfonia ecclesiale: articolazione tra Chiesa–communio e ministero secondo Jean-Marie Roger Tillard, o.p.*, Roma, 2010.
- Sullivan, F. A., „Per un rinnovamento del ministero del vescovo di Roma: principio di legittima diversità, collegialità, sussidiarietà“, *Nicolaus* 19 (1992) 43–53.
- Sullivan, F. A., рецензија ЦЦ, y *Modern Theology* 9/4 (1993) 420–421.
- Tataryn, M., „The Munich Document and the Language of Unity“, *Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989) 648–663, 648–649.
- Tavard, G. H., рецензија ЦЦ, *Theological Studies* 49 (1988) 349–351.
- Tomos Agapis. Vatican–Phanar (1958–1970)*, Rome, Istanbul, 1970.
- Tornielli, A., *Pio IX. L'ultimo papa re*, Milano, 2011.
- Valentini, D., *Identità e storicità nella Chiesa*, Roma, 2007.
- Van Cangh, J.-M., *L'ecclésiologie eucharistique*, Bruxelles, 2009.
- VanderWilt, J., *A Church Without Borders: The Eucharist and the Church in Ecumenical Perspective*, Collegeville, Minnesota, 1998.

- Voicu S. J., Cereti, G., (edd.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, I. *Dialoghi internazionali, 1932–1984*, Bologna, 1986.
- Volf, M., *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Michigan, Cambridge, 1998.
- von Balthasar, H. U., *Pojašnjenja*, Zagreb, 2005.
- Vonier, A., *La clé de la doctrine eucharistique*, Lione 1942.
- Ware, K., „Sobornost and eucharistic ecclesiology: A. Khomiakov and his successors“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 2–3, 216–235.
- Wood, S. K., рецензија ЦЦ, *Pro Ecclesia* 2 (1993) 253–255.
- Žak, L. *Verità come ethos*, Roma, 1998.
- Ziviani, G., Maraldi, V., „Ecclesiologia“, y Canobbio, G., Coda P. (edd.), *La Teologia del XX secolo – un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, 2003, 287–410.
- Zizioulas, J., „La Continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des églises orthodoxes“, *Istina* 19 (1974) 65–94.
- Zizioulas, J. D., „Ortodossia“, *Enciclopedia del Novecento*, vol. V, Roma–Milano, 1980, 1–18.
- Zizioulas, J., „Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali: un punto di vista ortodosso“, *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 111–128.
- Zizioulas, J., „Ecumenism and the need for vision“, *Sobornost* 10 (1988) 2, 37–43.
- Zizioulas, J., „Primacy in the Church: An Orthodox Approach“, y Puglisi, J. F. (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church. "Toward a Patient and Fraternal Dialogue"*. A Symposium Celebrating the 100th Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement (Rome, December 4–6, 1997), Collegeville, Minnesota, 1999, 115–125.
- Zizioulas, J., „L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques“, *Istina* 47 (2002) 14–44.
- Zizioulas, I., „Recent discussions on Primacy in orthodox theology“, y Kasper, W. (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma, 2004, 249–264.
- Zizioulas, J. D., *Communion and Otherness*, London–New York, 2006.
- Zizioulas, J. D., „Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox tradition“, y Van Cangh, J.-M., *L'ecclésiologie eucharistique*, Bruxelles, 2009, 187–202.
- Zizioulas, J., „Conciliarity and Primacy“, *θεολογία* 86 (2015) 2, 19–33.

9.2.1. Тирилична литература

- Албериго, Д. (ред.), *История II Ватиканского собора*, том V, Москва, 2010.
[оригинал: G. Alberigo, *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. 5, Bologna, 2001]
- Алфејев, И., *Тајна вере. Увод у православно догматско богословље*, Краљево, 2005.
- Бенц, Е., *Опис хришћанства*, Београд, 2004.
- Васиљевић, М., *Вера и живот*, Београд, 2013.
- Зизијулас, Ј., *Јединство Цркве у светој Евхаристији и у Епископу у прва три века*, Нови Сад, 1997.
- Зизијулас, Ј., „Институција сабора“, *Саборност* 1-2 (2000), 27–55.
- Зизијулас, Ј., „Символизам и реализам у православном богослужењу“, *Саборност* 1-4 (2001) 13–35.
- Зизиулас, И., „Размышления православного“, у Иоанн Павел II, Вальтер Каспер, Иоанн Зизиулас и др, *В поисках християнског единства. К 40-летию принятия декларации Unitatis redintegratio*, Москва, 2009, 36–50.
- Зизијулас, Ј., „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице“, у Матић, З. (ур.), *Црква као икона Свете Тројице*, Пожаревац, 2014, 117–131.
- Зизијулас, Ј., *Западна мисао*, Пожаревац, 2014.
- Јанарас, Х., *Истина и јединство Цркве*, Нови Сад, 2004.
- Јевтић, А., *Свештени канони Цркве*, Београд, 2005.
- Кертельге, К., „Койнония и единство Цркве согласно Новому Завету“, у Луц, У. (ред.), *Единство Цркве в Новом Завете*, Москва, 2014, 56–70.
- Крстић, З., „Традиционални верници као пастирски проблем и изазов“, *Саборност – теолошки годишњак* 5 (2011) 119–129.
- Луц У. (ред.), *Единство Цркве в Новом Завете*, Москва, 2014.
- Мајендорф, Ц., *Византијско богословље*, Крагујевац, 2008.
- Матић, З., *Да истинујемо у љубави*, Пожаревац, 2013.
- Матић, З., „Фундаменталистичке тенденције у енциклици *Quanta cura*“, *Теме* 2 (2014) 855–876.
- Матић, З. (ур.), *Црква као икона Свете Тројице*, Пожаревац, 2014.
- Мидић, И., „О саборности Цркве“, *Саборност* 1 (1995) 26–39.
- Мидић, И., „Дух Свети и јединство Цркве (православни приступ)“, *Саборност* 6 (2000) 1–2, 7–26.
- Мидић, И., *Сећање на будућност*, Пожаревац, 2009.
- Мидић, И., *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, Пожаревац, 2012.

- Петровић, П., *Богословље божанских имена. Есхатолошко-историјски приступи божанском откривењу, богоименовању и богопознању*, Пожаревац, 2014.
- Петровић, П., *Свештени гласови тананог шапата*, Београд, 2015.
- Позиција Московског Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви*, IntRes: <https://mospat.ru/ru/2013/12/25/news96344/> [28.12.2013].
- Поповић, Ј., *Тумачење Светог Еванђеља по Јовану*, Манастир Ђелије, 1989.
- Ранер, К., Фриз, Г., *Единение церквей – реальная возможность*, Москва, 2014. [Оригинал: Fries, H., Rahner, K., *Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit*, Freiburg – Basel – Wien, 1983]
- Ролофф, Ю., „Церковь в Новом Завете“, у Луц У. (ред.), *Единство Церкви в Новом Завете*, Москва, 2014, 71–88.
- Флоровский, Г.. „Знамение Пререкаемо“, *Вестник Русского Студенческого Христианского Движения*, 72–73/1-II (1964), 1–7.
- Хан, Ф., „Единство Церкви и церковное общение с точки зрения Нового Завета“, у Луц У. (ред.), *Единство Церкви в Новом Завете*, Москва, 2014, 25–55.
- Шишков, А. В., „Первенство в Церкви в богословии митрополита пергамского Иоанна (Зизиуласа)“, *Вестник Русской христианской гуманитарной Академии*, 15 (2014) 32–41.

10. Прилози – табеларни прикази

Табела 1. Кинонијски однос различитих димензија Цркве, као пројава халкидонске христолошке схеме (уп. ТЦТХ 155–165)

хоризонтална, видљива	вертикална, невидљива
<p>заједничарска: описати тело Цркве као ткање братских односа, где се личност огољује у жртви <i>Агани</i>, која чини да је хришћанско биће појединачне личности неодвојиво од <i>других</i>, значи одбити да се Црква сведе на збир „оправданих“ индивидуа</p>	<p>персонална: рећи да је <i>кинонија</i> у ствари <i>кинонија</i> личности у <i>кинонији</i> са Богом и Оцем Исуса Христа, где у Духу свако бива „позван по имену“, значи не упасти у искушење да се Црква Божја сведе на произвољан организам солидарности и међуљудске великодушности</p>
<p>јерархијска: током свог земаљског хода Црква је сједињена са службом апостолске заједнице, преко јерархијске структуре; Црква се не своди на један тек харизматични догађај који нема конститутивну везу са историјом</p>	<p>харизматска: јерархијска структура неће имати никакву функцију у небеској литургији; овде је у служби благодати <i>киноније</i>; Црква се не своди на јерархију</p>
<p>локална: јеванђелско помирење остварује се у географском и културолошком простору локалне Цркве, тиме избегавамо да од Цркве направимо неодређену и апстрактну реалност</p>	<p>католичанска: на евхаристијском синакису Црква „која је у том месту“ се препознаје у <i>кинонији</i> са свим осталим Црквама расутим по свету, са свим оним које су рођене од Педесетнице и које ће се родити све до Дана Господњег, као и са литургијом изабраних, тако да избегавамо да ограничимо Цркву унутар лимита који деле људски род</p>

Табела 2. Кинонија у различитостима у међусобном односу апостола Петра и Павла (уп. С. Ruddy, *The local church: Tillard and the future of Catholic ecclesiology*, New York, 2006, 119)

Петар	Павле
јеврејска заједница	незнабожачка заједница
укорењеност Цркве на тлу Обећане земље (Јерусалим)	ширење Цркве у бескрај Очевој љубави за твар (Рим)
порекло Цркве у дванаест племена	судбина Цркве у целом свету
пуноћа у Христу савеза	потпуна новина јеванђелског догађаја
континуитет предања укорен у Божјој верности	прекид и непредвидивост Божје акције
потпуно поверење у речено и учињено	потпуна отвореност за оно што ће бити речено и учињено
први сведок васкрсења Христовог	последњи сведок васкрсења Христовог
институционалност	харизматичност
јавно призван и уведен у апостолат	тајно призивање и увођење у апостолат

Биографија аутора

Златко Матић (рођен 21. децембра 1971), асистент је на Православном богословском факултету БУ (Догматика са упоредним богословљем) и професор Догматике и Катихизиса у Богословији *Светог Јована Златоустог* у Крагујевцу. Основну и средњу математичку школу завршио је у Великој Плани као ђак генерације и носилац *Вукове, Теслине, Пупинове* и *Аласове* дипломе. Након завршених основних студија на Богословском факултету у Београду (просек 9,20), проводи три године на постдипломском усавршавању на Екуменско-патристичком институту *Св. Никола* у Барију и на Богословском факултету Папског универзитета *Грегоријана* у Риму. Ђакон у Пожаревцу од 2002, протођакон од 2010. године. Објавио је монографију *Да истинујемо у љубави. Званични богословски дијалог Православне и Римске Католичке Цркве* (Пожаревац, 2013) и петнаестак стручних и научних радова из области догматике, упоредне теологије и црквене историје, на српском, енглеском и италијанском језику, у часописима *Саборност, Philotheos, Теме* и *Црквене студије*. Ожењен је, отац двојице синова.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а _____ Златко Р. Матић _____

број уписа _____ 08/3004 _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ПРИМАТ РИМСКОГ ЕПИСКОПА У ДЕЛУ Ж.-М. Р. ТИЈАРА. Могућност рецепције
Тијарове теологије примата у дијалогу Православне и Римокатоличке Цркве

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 22. Марта 2016.

Златко Р. Матић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Златко Р. Матић

Број уписа 08/3004

Студијски програм Докторске студије теологије

Наслов рада ПРИМАТ РИМСКОГ ЕПИСКОПА У ДЕЛУ Ж.-М. Р. ТИЈАРА.
Могућност рецепције Тијарове теологије примата у дијалогу Православне и
Римокатоличке Цркве

Ментор др Игнатије Мидић, редовни професор

Потписани Златко Р. Матић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 22. Марта 2016.

Златко Р. Матић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ПРИМАТ РИМСКОГ ЕПИСКОПА У ДЕЛУ Ж.-М. Р. ТИЈАРА. Могућност рецепције Тијарове теологије примата у дијалогу Православне и Римокатоличке Цркве

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 22. март 2016.

Јанковић