

Maksim VASILJEVIĆ

## UNITAS ET ALTERITAS U EKLISIOLOGIJI SINODALNOSTI\*

Sažetak\*\*

*Autor je episkop Srpske pravoslavne crkve, sada na službi u SAD, i ovo je njegovo izlaganje u Sarajevu 19. studenog 2005. u okviru kolokvija o sinodalnosti Crkve. U povezivanju jedinstva i različnosti u Crkvi pravoslavni teolozi polaze od triadologije (jedna božanska ousia ili bit u tri božanske osobe ili prosopa) i kristologije (dvije Kristove naravi u jednoj osobi). Teologiju sinodalnosti izvode iz euharistijskog zajedništva (koinōnia) kojemu predsjedava eparhijski episkop. Crkva je cjeloviti Krist ukoliko je uprisutnjenje jednoga Krista u mjesnoj Crkvi pod vodstvom episkopa. Kako je Crkva ikona kraljevstva Božjega a episkop u njoj ikona Krista, u episkopu mjesna Crkva se sjedinjuje s ostalim mjesnim Crkvama, što dolazi do izražaja u svakoj euharistiji i posebno na saborima. Svaka mjesna Crkva je totus Christus, ako je u liturgijskom i euharistijskom zajedništvu s ostalim mjesnim Crkvama predvodi vlastiti episkop. Autoritet Crkve je u dogadanju zajednice koje potiče Duh Sveti, a autoritet sinode je relacionalan jer se "svodi na uvažavanje 'drugosti' laosa ili punine crkvene zajednice". Načelo Primus inter pares koje prihvaća pravoslavna ekleziologija pojašnjava usku povezanost između mjesne Crkve i sabora tako što ističe da 'jedan' ne može prethoditi 'mnogima' te da alteritas ne može biti drugotna za unitas. Zato pravoslavni kanoni traže da u jednom gradu ne bude više od jednog episkopa i svaki episkop u izvjesnom smislu sjedi na Petrovoj katedri. Metropolitski i patrijarijski sistem poštuje bitnu jednakost svih episkopa. Zato univerzalnost Crkve ne smije ugrožavati 'drugost' mjesnih Crkava. U pravoslavlju sloboda biti drugi predstavlja svetinju. Za razliku od prvog milenija kršćanstva kada se autokefalnost izvodila iz povijesne Pentarihije, danas se autokefalnost "često pojavljuje kao uzrok nesporazuma među Crkvama".*

\* Saopštenje pod naslovom "Sinodalnost u Pravoslavnoj Crkvi" na kolokvijumu u Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji u Sarajevu, u subotu, 19. novembra/studenoga 2005. godine, u dvorani Pavla VI.

\*\* Sažetke na hrvatskom i engleskom napisao dr. Mato Zovkić. - Napomena urednika.

## Uvodne napomene

Želeo bih da počnem time što ću izraziti moju duboku blagodarnost zbog poziva da učestvujem u ovom kolokvijumu. Pravoslavni i rimokatolički koncept sinodalnosti se ne podudaraju u potpunosti iako je i jedno i drugo istorijski poteklo iz iste sinodalne (saborske) tradicije Crkve. Ipak, njihov stvaralački i dublji susret koristan je ako ne i preko potreban radi ispunjenja zadatka Gospodnje molitve u Getsimaniji. Iako razlike u tumačenju, načelno i istorijski, jedne i iste sabornosti Crkve nisu nepremostive, njihovo prevazilaženje nije nimalo lako, osim kroz neposredni dijalog, pre svega teološki. Da je ovaj dijalog i susret danas neophodan ali i moguć ukazuje nam centralni značaj koji sve više i više u oblasti eklisiologije zadobija pojam “prvoga” (jednog) u korelaciji sa “mnogima”.<sup>1</sup> Primat (ili *primus*) predstavlja *conditio sine qua non* sinodalnosti, ali i *vice versa*. Budući ikona Boga, Crkva je jedino mesto gde *sloboda biti drugi* predstavlja svetinju, ona u samoj svojoj strukturi i spasonosnoj misiji mora izražavati slobodu drugosti (*alteritas*).<sup>2</sup> Ako je to istina u oblastima kao što su Trijadologija i Hristologija, utoliko isti ontološki principi treba da važe i u eklisiologiji. To je i razlog da o temi sabornosti unutar pravoslavne katoličanske Crkve<sup>3</sup> govorimo ponajviše iz teološkog ugla.

U ovoj sažetoj studiji mi se nećemo baviti pitanjem, uprkos njegovoj relevantnosti, kako se u životu Crkve pojavila institucija sinoda. Njen istorijski razvoj već implicitno sadrži poruku ili ideju bez koje ne može postojati ozbiljna *teologija* sabornosti. Nas će prevashodno zanimati *eklisiološki* činioци koji su sudelovali u formiranju ove institucije. Time ćemo lakše sagledati način na koji se osnovni eklisiološki sadržaj institucije sabora sačuvao suštinski nepromenjen i posle prihvatanja novih oblika izražavanja jedinstva Crkve. I najzad, u svetlu ovih teoloških, istorijskih i eklisioloških činjenica, razmotrićemo pitanje: koja bi to načela, u vezi sa institucijom sinoda, trebalo danas da ustrojavaju kanonsko pravo Pravoslavne Crkve kako bi temeljni pojmovi, kao što su zajednica, drugost i sloboda ostali ključni kriterijumi života Crkve?

<sup>1</sup> U novije vreme teme “prvoga” (*primus*) i sinodalnosti na dnevnom redu mešovityh ekumenskih komisija sve češće zauzimaju primarno mesto (uporedi susrete u Rimu 2003., Beogradu 2006. itd.). Vid. i nedavni papski dokumenat *Ut unum sint* koji ukazuje na ozbiljnost ovog pitanja.

<sup>2</sup> Upor. *Mistagogiju* (PG 91, 657-717) Maksima Ispovednika.

<sup>3</sup> Termin “pravoslavan”, kao jedna od odlika Crkve, istorijskog je karaktera a ne teološkog jer je “pravoslavnost” samo jedan od termina Crkve (premda nije navedena u nikeocariogradskom Simvolu vere). Stoga pravoslavni hrišćani samo uslovno prihvataju naziv “Pravoslavna Crkva”, imajući svest o pripadnosti Jednoj, Svetoj, Katoličanskoj i Apostolskoj Crkvi.

## I. Teologija sinodalnosti

1. Pojam sinodalnosti (sabornosti) je jedan od centralnih pojmova u eklisiologiji.<sup>4</sup> Moglo bi se reći da je svetootačka eklisiologija terminu “sinod” (σύννοδος) dala ontološko značenje.<sup>5</sup> Bogoslovski *raison d’être* sabornosti, ili institucije sinoda, ima svoj osnov u ideji da je *zajednica* (koja je karakteristika kako trijadologije tako i pnevmatologije) isto tako ontološka kategorija eklisiologije. Bez ugledanja na trojičnu teologiju ove pojmove je nemoguće primeniti u eklisiologiji. Jasno je već na prvi pogled da istorijska pojava prvih sabora ne može biti shvaćena nezavisno od jedne *prvobitne* sabornosti ili sinodalnosti koja je prethodila saborima i koja je sa svoje strane bila povezana sa evharistijskom opštinom (lokalnom zajednicom). Prema tome, a) temelje saborske institucije nalazimo unutar samog *dogadaja* Crkve; b) oni se nalaze u najstarijim izvorima Novog Zavešta, poput poslanica Sv. Apostola Pavla, i c) uočavamo ih u ustrojstvu prvih evharistijskih zajednica.

2. Istorija sinodalnosti pokazuje da cilj crkvenih Sabora nije bio drugi do utvrđivanje *evharistijskog opštenja* (κοινωνία), bilo kao pomirenja sa *Drugim* (jedinim Svetim - Hristom) i *drugim* (kao hristolikim bližnjim), ili sa *drugima* (evharistijskim zajednicama). Otuda je pretežna tematika kanonâ primanje odlučених (τῶν ἀκοινωνήτων, eks-komuniciranih) od opštenja, što ilustruje napr. 5. kanon I vas. sabora. Pitanjima pravilnog odnosa i spasonosnog funkcionisanja unutar zajednice Crkve posvećuje se velika obazrivost (“neka se ispita”), što će izgleda dovesti do ustanovljenja redovnog sazivanja sabora (“nade se za dobro da svake godine u svakoj oblasti bivaju dvaput godišnje sabori” - isti kanon). Pitanje *drugosti* (alteritas) i bitija Crkve je tako postavljeno od početka.<sup>6</sup> Crkva je *per definitionem*

<sup>4</sup> Kako primećuje Jovan Ziziulas, “institucija sinoda (sabora), bar sa stanovišta pravoslavnog bogoslovlja, predstavlja osnov upravljanja i kanonskog ustrojstva Crkve. Svaka autokefalna Crkva ima svoj sabor i nezamislivo je da bilo koji zakonodavac, bio on crkveni ili državni, zameni sabor upravnim organom drugog vida, kolektivnog ili pojedinačnog karaktera”. Videti njegove studije “Institucija Sabora”, časopis *Sabornost* 1-2/2000, 27-55, i “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Concile”, *Concils and the Ecumenical Movement*, 1968, 34-51. Takode, A. Schmemmann “The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology”, *The Primacy of Peter*, London, 1963, kao i njegov esej “Towards a Theology of Councils”, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 4, 1962.

<sup>5</sup> O patrističkoj upotrebi izraza videti u Lampe, *Greek Patristic Lexicon*. Slovenska reč “sabornost” semantički pokriva kako pojam *sinodalnosti* tako i *katoličanskosti*.

<sup>6</sup> Recimo i to da je “drugost” (alteritas) dominantna tema u savremenim humanističkim naukama (Buber, Levinas, kao i sociološko etički pojam drugosti). U našem slučaju “drugost” pomesne Crkve ne označava samo njenu drugačijost (različitost), “katoličnost” i

prostor slobode da se bude drugi i unikatan. U tom smislu, odnos lokalne i univerzalne Crkve, sagledan u svjetlu sinodalnosti,<sup>7</sup> mora biti takav da preduredi ontološki prioritet univerzalne Crkve nad lokalnom. Radi se, naime, o još jednom podvigu Otaca Crkve u pobijanju argumenta da “jedan” prethodi “mnogima” i da suština (substancija) ima prioritet nad egzistencijom. U duhu problema “jednoga” i “mnoštva” u grčkoj filosofiji, pitanje bi glasilo: da li je jedinstvo (jednost) ono što daje biće mnogim crkvama? Da li u duhu teološkog substancijalizma možemo tvrditi da jedna Crkva prethodi i “subsistira” u svakoj lokalnoj Crkvi? Kako u tom slučaju afirmisati pitanje drugosti? Na ova teška pitanja odgovor treba potražiti u onom što moderna teologija zove “*pnevmatološki konstituisana Hristologija*”, podrazumevajući pod time Telo Hristovo (“jednost”) oblikovano (nadahnuto, oživljavano, održavano) Duhom Svetim (“mnoštvo”). Time se postiže nekoliko stvari: a) tada se biće Crkve ne može shvatiti kao dato *a priori*, kao jedna nužna činjenica (datum); b) “jedan” (Hristos) ne može prethoditi mnogima (On koincidira sa zajednicom), i drugost ne može biti sekundarna jedinstvu; v) “mnogi” moraju imati jednu konstitutivnu a ne derivativnu ulogu u bitiju Crkve; g) konačno, lokalno i univerzalno moraju da koincidiraju na neki način.

3. S obzirom da je Evharistija ona tajna koja podrazumeva paradoks *jednog* (Hrista) i *mnogih* (zajednice Crkve), ona je i taj *locus* gde se sagleda njihovo uzajmno međudejstvo i odnos. Kao što mnoštvo individualnih članova lokalne Crkve mora da bude ujedinjeno u službi Jednoga i kroz nju - Episkopa koji predstavlja Hrista - na isti način mnoštvo lokalnih Crkava mora biti ujedinjeno u jednu da bi njihove Evharistije bile eklisiološki ispravne. U tom smislu Zizjulas zaključuje da je eklisiološko jedinstvo lokalnih Crkava od suštinske važnosti za Evharistiju.<sup>8</sup> Svaka pomesna Crkva ujedinjena oko svoga episkopa radi slavljenja Evharistije jeste *katoličanska* Crkva u svojoj potpunosti (ovo je drevno shvatanje Crkve na Istoku, a Drugi vatikanski koncil se sa tim u velikoj meri složio). Najadekvatniji način da se ostvaruje jedinstvo tih Crkava i jedne Crkve jeste *sinodalni* sistem. Prema ovom sistemu, ma koliko to donosilo istorijskih teškoća, nijedna pomesna Crkva ne može delovati bez saglasnosti drugih pomesnih Crkava kada je reč o pitanjima koja se i na njih odnose. Isto ta-

“suverenitet”, nego i njenu unikatnost koja ni po koju cenu ne sme biti ugrožena. Zbog toga je “drugost” pogodan termin da izrazi punoću i celovitost lokalne episkopalne Crkve u odnosu prema Jednoj Crkvi.

<sup>7</sup> K. Rahner i J. Ratzinger su zajedno objavili knjigu u kojoj razmatraju odnos lokalne i univerzalne Crkve (*Episcopat und Primat*, 1962).

<sup>8</sup> “Evharistijska zajednica i katoličnost Crkve”.

ko, nijedna pomesna Crkva ili sabor Crkava ne može se mešati u poslove koji se isključivo tiču jedne pomesne Crkve (ukoliko se njen episkop s tim ne složi<sup>9</sup>). Naime, ni *primus* ni sinod ne zadiru u drugost i punoću lokalne Crkve. I *primus* i *sinod* pripadaju onom *esse* Crkve, o čemu ćemo reći nešto više niže.

4. Prema tome, ova odlika Evharistije (katoličnost) dovela je i do praktičnih implikacija koje su iz nje proizašle, a to je pojava sinodskog sistema u ranoj Crkvi. Kako primećuje Zizioulas, sabornost (sinodalnost) je blisko povezana sa evharistijskom zajednicom - kako u teoriji tako i u praksi - kao i sa njenim pretpostavkama. Ukoliko su dve ili više Crkava u shizmi, evharistijski život (a verovatno i "punovažnost"?) svih lokalnih Crkava je poremećen. Sabornost kao izraz jedinstva lokalnih Crkava u jednu Crkvu konstituiše fundamentalni preduslov za Evharistiju. Idući korak dalje, sinodska tradicija Crkve povlači da svi članovi episkopata - ne samo zato što su naslednici Apostolâ, nego što su načelnici evharistijskih opština u kojima je "sveceli Hristos" - imaju kolegijalno jednak autoritet. Otuda u Pravoslavnoj Crkvi ne postoji globalna ili univerzalna Crkva kao *struktura*, jer bi ona ugrožavala, možda i negirala, primarnu *katoličnost* (drugost, celovitost i punoću) lokalne Crkve. Razlog tome je što svaka diskusija o sinodalnosti i episkopstvu počinje od *hristološke* osnove (kao kod Sv. Ignjatija, Sv. Ipolita itd.), pa se tek onda uključuje apostolski aspekt. Time se naglašava viđenje Crkve kao "ikone" Carstva Božijeg - viđenje od suštinskog značaja i za Evharistiju i za eshatologiju - što ne vodi traženju "*vicarius-a Christi*" izvan ili iznad apostolske - i episkopske - zajednice. Episkopska sakramentalna blagodat je nezamisliva bez automatskog imanja pastirsko-jurisdikcijske moći ili vlasti: "Srceznalče svijui, Oče, daj ovome sluzi svome, kojega si izabrao za episkopstvo, da bude pastir stadu Tvome svetome, i prvosveštenstvuje Tebi besprekorno, liturgišući danonočno, i da neprestano umilostivljuje Lice Tvoje, i prinosi Ti darove Tvoje Svete Crkve..."<sup>10</sup>

<sup>9</sup> U praksi Pravoslavnih pomesnih (autokefalnih) Crkava ovo zavisi od "snage" prvoga, to jest od njegove inicijative, uticaja, dinamike, koordinisanja. Tako da se dešava da jedan "jači" poglavar ("prvi") može itekako da utiče na život jedne "samostalne" episkopije. Dok u Moskovskoj patrijaršiji postoji realna moć prvoga (patrijarha) gde su ostali episkopi svedeni na rang njegovih vikara, u Pećskoj patrijaršiji je slabost "primusa" tokom vremena doprinosila nesigurnosti ostalih. Suvišno je napominjati da je u tim slučajevima "drugost" pomesne Crkve u opasnosti. Svemoć "primusa" vodi pak inerciji ukupnog crkvenog tela. Otuda se u teološkim krugovima često govori o "hipertrofiji prvoga" (Rimski episkop) i "atrofiji prvoga" (predstojatelji pravoslavnih Crkava). Verovatno da je, u ovom slučaju, srednji put najbolji put.

<sup>10</sup> Sv. Ipolit Rimski, *Apostolska tradicija* (Molitva posvećenja za episkopa).

Unutar pak lokalne Crkve lična drugost episkopa ne postoji bez drugih ličnosti sa kojima bi dotični (episkop) bio vezan i iz kojih bi crpeo svoj identitet.<sup>11</sup>

5. Gornje činjenice dovode do negativnog odgovora na pitanje: da li je "sinodalnost" Crkve u suprotnosti sa *pomesnošću* Crkve. To je naime otklonjeno činjenicom da je ona (sinodalnost) neophodni vid pomesne Crkve i *glavni kriterijum crkvenosti za neko pomesno telo*. Kako pak stvar stoji sa univerzalnošću, koja je različit pojam i, na prvi pogled, potire pomesnost? Na ovom poslednjem planu, kako je primetio J. Ziziulas, "sabori svojom pojavom predstavljaju zvaničnu negaciju podele na lokalno i univerzalno, negaciju koja treba da bude shvaćena sa svim onim što ona u sebe uključuje. Evharistijski mentalitet, koji je doveo do ovog i ovakvog rešenja, nije mogao dopustiti jednu strukturu koja bi negirala fakt da svaka evharistijska opština (zajednica) otkriva u jednom određenom mestu celoga Hrista i konačno eshatološko jedinstvo svih u Njemu". No isto tako, nastavlja Ziziulas, "taj isti mentalitet nije mogao tim pre dozvoliti neki provincijalizam, koji bi odbijao da prizna istu realnost u drugim evharistijskim opštinama. *Sveceli Hristos, Crkva katoličanska (saborna) bili su prisutni i vaploćeni u svakoj evharistijskoj opštini*".<sup>12</sup> Svaka dakle evharistijska opština bila je u punom jedinstvu sa drugima, ne po nekoj spoljašnjoj strukturi nametnutoj odozgo, nego silom svecelog Hrista prisutnog u svakoj od njih. Episkopi, kao glave ovih opština, skupljajući se na sabore nisu izražavali ništa drugo nego ono što Sveti Ignjatije i pored svoje evharistijske eklisiologije, - ili možda baš zbog nje - pišaše jednom: 'Episkopi koji su po svim krajevima zemlje u veri su = duhu, mišljenju) Isusa Hrista' (*Ef.*

<sup>11</sup> Za razliku od pravoslavnog odbijanja da prihvati ikakvu hirotoniju *in absoluto*, to jest bez naznačenja određene episkopije (6. kanon III Sabora), rimokatolička teologija smatra da se episkopi kroz svoju hirotoniju prisajedinjuju "telu episkopa" i "apostola" uopšte, pre nego li dobiju vlast pastirovanja određenom episkopijom. Na Zapadu se pravo upravljanja određenom episkopijom ne dobija primanjem episkopskog dostojanstva, već se daje kasnije (od strane Pape). Šesti kanon Trećeg vaseljenskog sabora, na primer, zabranjuje hirotoniju bez naznačenja mesta. Time ukazuje na činjenicu da u Crkvi lična drugost ne postoji bez drugih ličnosti sa kojima bi dotični (episkop) bio vezan i iz kojih bi crpeo svoj identitet. Novija praksa, čak i u srpskoj pomesnoj Crkvi, hirotonije vikarnih episkopa, pa i premeštanja episkopa sa jedne episkopije na drugu, govori o zapostavljanju izvornog shvatanja povezanosti drugosti (i ličnosti) episkopa sa drugošću njegove episkopije kao neveste. Biće da je reč o još jednom uticaju univerzalističke eklisiologije na pravoslavnu Crkvu. Ovo pitanje nije juridičko, nego teološko. Jedna pomesna crkva (episkopija) sa svojim članovima jeste jedina nevesta episkopa kao ikone Ženika Hrista, sa eshatološkim naznačenjem.

<sup>12</sup> Protestantska eklisiologija, budući kongregacionalistička, daje prioritet lokalnoj zajednici, ponekad uopšte se ne brinući oko jedne Crkve, barem ne u njenoj vidljivoj formi.

III, 2). Blagodareći evharistijskom pogledu na katoličansku (sabornu) Crkvu, problem odnosa između “katoličanske Crkve - jedine u svetu” i “Crkava katoličanskih” po raznim mestima (tj. lokalnih), bio je rešen van svakog smatranja lokalne Crkve kao nepotpune, ili van svake sheme prioriteta jedne nad drugom, nego je rešen u smislu *jedinstva u identičnosti*”.<sup>13</sup>

6. Istorijski posmatrano, sinodi (sabori) su bili sastavljeni od episkopa, a za to važi gore izneto teološko obrazloženje. Budući da su episkopi glave svojih zajednica - oni unutar njih stoje “na mestu Hristovom”, kao “ikona i obličje Njegovo”, po Sv. Ignjatiju Antiohijskom - oni su mogli na Saborima da predstavljaju vlastite zajednice u istoj meri kao i svi ostali episkopi po vaseljenu.<sup>14</sup> No značaj episkopa u lokalnoj zajednici ide još dalje. Upravo zbog mesta načelnika evharistijske zajednice episkop u staroj Crkvi smatrao ovaploćenjem cele pomesne Crkve.<sup>15</sup> Evo kako ovaj argument obrazlaže J. Ziziulas: “Istovremeno, međutim, zbog prirode evharistijske zajednice kao izraza i projave celog Hrista i cele (dakle “katoličanske”) Crkve, episkop, kao načelnik Svete Evharistije, smatrao se onim *služiteljem u čijoj je ličnosti Crkva nadilazila svaki pojam pomesnosti* i sjedinjavala se sa ostalim pomesnim Crkvama u jednu, sabornu i apostolsku Crkvu. Bilo je, dakle, sasvim prirodno da se svaka praksa Crkve koja cilja na to da poput sabora izrazi jedinstvo pomesnih Crkava, čini to kroz episkopa. Prema tome, episkopalni sastav sabora u staroj Crkvi nameće se i opravdava eklisijološki, jer je episkop, kao načelnik Sv. Evharistije, izraz jedinstva koliko same pomesne Crkve, toliko i njenog jedinstva sa drugim pomesnim Crkvama, što je, kao što smo videli, oduvek i bio cilj sabora.”

7. Iz svega ovoga istovremeno proizilazi nekoliko osnovnih eklisijoloških (dogmatskih) pravila drevne Katoličanske Pravoslavne Crkve:

a) Samo *eparhijski* episkopi (ne umirovljeni ili vikari, osim po pozivu) mogu da uzmu učešća na saborima.<sup>16</sup> Isključena je moguć-

<sup>13</sup> J. Ziziulas, “Evharistijska zajednica i katoličnost Crkve”.

<sup>14</sup> Princip suštinske jednakosti svih episkopa - i lokalnih Crkava - potiče upravo iz eshatološke slike apostolske zajednice kao jedne nedeljive celine, koja je u potpunosti shvaćena i izražena kroz svakog episkopa u svakoj Crkvi. Otuda važnost ovog principa u Ranoj Crkvi (npr. Kiprijan) i u pravoslavnom kanonskom pravu (upor. navedenu Ziziulasovu studiju).

<sup>15</sup> Up. 39. kanon Apostolskih pravila: “Prezvitari i dakoni *bez znanja episkopa* neka ništa ne preduzimaju, jer je *on taj kome je poveren narod Gospodnji* i koji će dati odgovor za njihove duše”.

<sup>16</sup> Izuzetak predstavljaju delegati Rimskog pape na Saborima koji su se održavali na Istoku. Razloge tome verovatno treba tražiti u realnoj nemogućnosti putovanja na tako udaljene destinacije, ali i juridičkom principu predavljanja, zahvaljujući dobijenom punomoćju, koje se, uvek, ponovo potvrđuje povratkom legata u Rim i proverama njihovih potpisa. Zato su vaseljenski Sabori naknadno to postajali, tj. tek nakon dobi

nost rotacije ili kolektivnog sveštenečkog tela u smislu zamene za ovog jednog poglavara. Jedinstvo u istovetnosti episkopalnih zajednica jeste temelj saborne nepogrešivosti.

- b) Nema tendencije da episkopska pripadnost sabornoj zajednici (=kolegijum episkopa) nosi prevagu nad njegovom pripadnošću pojedinačnoj lokalnoj Crkvi. Episkopska sakramentalna blagodat je nezamisliva bez automatskog imanja pastirsko-jurisdikcijske moći ili vlasti.
- c) Lokalne Crkve nisu striktno omedene "samostalnim" ili "autokefalnim" Crkvama, čije bi one bile samo "jedinice" (tj. delovi zavisni i potčinjeni), nego je svaka eparhija (=episkopalna Crkva) smatrana punom Crkvom Božijom (i svaka takođe nazivana *katoličanskom*) jer u svakoj prebiva *totus Christus*.<sup>17</sup>
- d) To, međutim, nije značilo da je lokalna Crkva izolovana, "samostalna" ili "osamostaljena", nego je bila u neprekidnoj vezi, u uzajamnozavisnoj liturgijskoj zajednici, u evharistijskom opštenju sa drugim Crkvama.<sup>18</sup> Od momenta kada bi one, tj. evharistijske opštine, dozvolile svakoj evharistijskoj opštini da se zatvori u samu sebe, bilo potpuno (tj. odeljujući se od njih), bilo delimično (tj. ne dozvoljavajući verniku druge opštine da se pričesti u ovoj, ili pak primajući u opštenje - pričešće - vernika koji je od svoje opštine bio odlučan od pričešća), - one bi tada povredile pravu evharistijsku prirodu svoje katoličnosti i katoličanski karakter Evharistije (Ziziulus). Sabor je dakle bio jedan neizbežan odgovor na ovu dilemu, i njegov nastanak treba shvatiti u svetlosti ove situacije.

Kad god su gornji kriterijumi zadovoljeni može se konstatovati da je svaka Episkopska Crkva *istovremeno* nepotčinjena drugoj i opet zavisna od svih ostalih istih takvih Episkopocentričnih Crkava. To je razlog da se autoritet nijedne od drevnih Patrijaršija (sistem Pentarhije koji je uklju-

---

jenog pristanka rimskog episkopa. U svakom slučaju, sabornost i primat su postale realnosti zajednice Katoličanske Crkve po vasaenju samo zato što su uključivale svaku pomesnu Crkvu i imali implikacije na sve crkve, po usvojenoj recepciji.

<sup>17</sup> Vid. *Poslanice* Sv. Ignjatija Antiohijskog i *Martirijum* Sv. Polikarpa Smirnskog.

<sup>18</sup> Jedino u ovoj perspektivi se može razumeti pastirsko "mešanje" Klimenta episkopa Rimskog u život i stanje Korintske Crkve. Bilo je, naime, normalno u to vreme(!) pokazivati pastirsku brigu i odgovornost za ostale katoličanske Crkve po svetu, i to nije bila privilegija samo Episkopa Rima. Može se, ipak, reći da se briga drugih centara, budućih mitropolija, svodila na pastirsku-etičku stranu, dok je Rim dugo vremena bio referenca u pogledu očuvanja vere i jedinstva Crkve. Slučaj iz naredne napomene uopšte nije izolovan u istoriji Crkve.

čivao i Rimsku crkvu) nije razumevao u monarhističkom smislu. Autoritet je uvek isticao ne iz sebe samog nego iz autentičnosti vere.<sup>19</sup>

8. Iz ovoga što je do sada rečeno proizilazi da se autoritet Crkve ne sastoji ni u kakvom položaju u njemu samom, nego u jednom *dogadaju zajednice* koji je podstaknut od Svetoga Duha. Jer, kako već rekosmo, Duh sastavlja hrišćane u telo Hristovo istovremeno na pomesnom i na univerzalnom planu.<sup>20</sup> Po tradiciji prihvata se, i kod katolika i kod pravoslavnih, da se najviši autoritet Crkve nalazi u Vaseljenskom saboru. Međutim, nijedan Vaseljenski sabor ne predstavlja autoritet kao takav, jednostavno kao institucija, nego kao događaj odnosa. *Autoritet Sinoda je relacionalan*. Da bi mogao da bude autoritet, trebalo bi da njegove odluke, putem recepcije, budu prihvaćene od pomesnih Crkava. Dobro su poznati primeri Efeskog 449. godine i Florentinskog koji su zadovoljili sve kriterijume vaseljenskog sabora (univerzalna predstavljenost i sl.) i koji nasuprot tome nisu prihvaćeni u celoj Crkvi. Tačno je da bez institucije koja ima autoritet učenja i odlučivanja ne bi moglo postojati jedinstvo u Crkvi; ali na kraju krajeva, odluke jedne takve institucije moraju biti stavljene na probu prihvatanjem (receptijom) koje doživljavaju u zajednici, pre nego što se može pretendovati na puni i neokrnjeni autoritet.<sup>21</sup> Kao i za svaku drugu stvar u eklisijologiji zajednice, autoritet mora biti *relacionalan* što će reći da se, u krajnjoj liniji, on svodi na uvažavanje "drugosti" *laosa* ili punoće crkvene zajednice.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Iv Kongar kao primer ovog navodi VI Vaseljenski Sabor (680-681) gde je papa Agaton bio prihvaćen ne zato što se trebalo povinovati njegovom autoritetu nego zato što su u njegovim rečima ostale Crkve prepoznale izraz autentične vere.

<sup>20</sup> Svakom početku sinodskog zasedanja prethodi *epikleza*, molitva priziva Svetoga Duha.

<sup>21</sup> "Odluke i rasporedjenja o Crkvama donose oni kojima su Crkve i poverene (=Episkopi), ali one bivaju prihvatane i potvrđivane od strane naroda" (Vasilije Velike, Pismo 230. gradoupraviteljima (vernicima) grada Nikopolja, u Ep. Atanasije, "Eklisijološki podsetnik o "američkom" raskolu", u *Zagrljaj svetova*, Srbinje 1996, 166). J. Ziziulus smatra da se ni recepcija ne može svesti u pomesne granice, nego da mora biti vaseljenska. Argumentacija izgleda ovako: Neophodna je služba vaseljenske recepcije koja bi trebalo da odgovori zahtevima zajedničarenja. Ovi zahtevi bi obuhvatali sledeće: a) da ova služba bude episkopska po prirodi, tj. da je obavlja poglavar pomesne Crkve; to bi obezbedilo da vaseljenska sabornost ne zanemari sabornost pomesne Crkve ili ne dode u sukob s njom; b) da se saglasnost vernih ima dobiti u svakom slučaju recepcije i da mora ići preko pomesnih Episkopa, a ne da bude stvar pojedinaca.

<sup>22</sup> U rimskoj sinodalnoj praksi, koncili, regionalni i generalni sinodi, stoje u podređenom položaju prema "primusu". Episkop Rima može da uvaži odluke celokupnog kolegijuma episkopa sabranih iz celoga sveta, ali on to i ne mora da učini ukoliko se ne slaže ili ne želi. Upor. *Lumen Gentium*, 22: "Kolegij ili zbor biskupa nema vlasti osim ako se shvaća zajedno sa rimskim biskupom ... dok ovome ostaje potpuna vlast primata nad svima. Sabor episkopa jeste subjekat vrhovne vlasti samo sa svojom Glavom, papom, i tu vlast vrši samo uz pristanak rimskog biskupa".

9. Na osnovu istog teološkog principa u pravoslavnoj eklisiologiji *prvenstvo* (primat) je shvaćeno kao *conditio sine qua non* sinodalnosti. Ali važi i obratno, upravo kao što to izražava 34. apostolski kanon. Osvrnimo se sada na njega, jer se istom pridaje posebna pažnja u novijim studijama, a određeni pisci ga smatraju veoma starim kanonom, ako ne i najstarijim kanonom Prvog Vaseljenskog sabora. Ovaj kanon određuje sledeće principe:

- a) u svakom "narodu" postoji "prvi" episkop koji je priznat kao "glava";
- b) svi episkopi te oblasti treba uvek da delaju u saglasnosti sa "prvim" o temama koje se ne odnose direktno na njihove eparhije;
- c) "prvi" treba takođe da izbegava da čini bilo šta bez saglasnosti ostalih episkopa.

Nadležnost i vlast "prvog" određena je u ovom kanonu na način vredan razmatranja. Njegov odnos sa drugim episkopima je odnos uzajamne zavisnosti: "prvi" ništa ne može da čini bez ostalih, ali ni drugi episkopi bez "prvog", svakako, uvek u vezi sa pitanjima koja se tiču više od jedne pomesne Crkve. Reč je o jednoj istinskoj zajednici Crkava među sobom po primeru života Svete Trojice (koje kanon i priziva u poslednjem stavu). U duhu ovog kanona,<sup>23</sup> institucija sinoda ne predstavlja jedno *piramidarno* ustrojstvo crkvene organizacije, već je u službi jednog događaja zajednice Crkava kroz njihove episkope. *Primus inter pares* u pravoslavljju ima mnogo značajniju funkciju od počasnog predsedavanja, a ona se sastoji u očuvanju ravnoteže između pomesne Crkve i saborske institucije, gde lokalno i univerzalno moraju da koincidiraju.<sup>24</sup> Ovim kanonom se u praksi prevazilazi dihotomija između "demokratije" (diktat većine koja se nalazi

<sup>23</sup> Ovaj kanon ne govori direktno o saborima, ali je evidentno da je povezan sa onim što predstavlja početnu kanonsku osnovu starih pomesnih i oblasnih (mitropolitkih) sabora. Iako se on u svoje vreme odnosio na mitropolitku oblast, mnogi teolozi smatraju da se on može preneti na sve oblike prvenstva.

<sup>24</sup> U savremenoj pravoslavnoj teologiji, mišljenja se razlikuju u pogledu primene ovog pravila na univerzalnom planu. Dok pojedini smatraju da se ovaj kanon odnosi samo na lokalni i regionalni nivo, drugi drže da se kanon odnosi na sva tri nivoa, dakle i na univerzalni. Tako se Moskovska patrijaršija drži stava da primat na vaseljenskom nivou nema opravdanja u tradiciji, ali ga zato usrdno primenjuje unutar svoje autokefalije. Da je primat nužan i na vaseljenskom nivou mišljenje je Vaseljenske patrijaršije i svih drevnih patrijaršija Istoka. Pitanje centralnog autoriteta u Crkvi jeste pitanje vere, a ne samo poretka. Oni smatraju da Crkva koja nije sposobna da govori jednim ustima ne može biti verodostojna slika tela Hristovog. Da bi uopšte mogao da funkcioniše, pravoslavnom sistemu autokefalije potreban je jedan oblik prvenstva (primata) koji ona već poseduje. Njihov argument se svodi na sledeće: teologija koja opravdava ili čak neophodno zahteva službu episkopata na nivou lokalne Crkve, takođe podvlači potrebu za prvenstvom na regionalnom ili čak vaseljenskom nivou.

u nekakvoj labavoj konfederaciji odbacujući primat) i “monarhije” (diktat većini od strane “jednoga”).<sup>25</sup> Ali, u teoriji, na teološko-filosofskom planu, on utvrđuje da “jedan” ne može prethoditi “mnogima” i *vice versa*, i da drugost (*alteritas*) ne može biti sekundarna jedinstvu (*unitas*). Imamo i *svetost “protosa”* (onaj koji je prvi) i *svetost “mnogih”* (lokalne Crkve). Dakle, sinodalnost koja bi poništila drugost (katoličnost i integritet) pomesne Crkve završila bi u crkvenom univerzalizmu,<sup>26</sup> dok bi na filosofskom planu bilo reči o teološkom substancijalizmu.

Svođeći zaključak recimo da u jednoj eklisijologiji zajednice (*κοινωνία*), svaka lokalna (pomesna) Crkva je Crkva u punom značenju *katoličnosti*, na osnovu Evharistije, koju ona proslavlja prema obrascu koju je Isus Hristos “predao” apostolima i njihovim naslednicima. S te tačke gledišta, svi su episkopi jednaki: lokalne Crkve, kojima su na čelu, jesu Crkve u punom značenju, ma kolike da su po veličini i broju vernika. Imajući ovo na umu, nijedan Sinod, nijedan koncil, ni primat, nijedna od ovih institucija ne bi trebalo da deluje na način koji bi mogao dovesti u pitanje ili poništiti drugost i punoću lokalne Crkve. S druge strane, sistem autokefalije i sinodske prakse (koji u naše dane doživljava krizu) takode govori u prilog da je “mnogima” uvek potreban “jedan” kako bi mogli da dodu do svog izražaja. Kako ističe J. Zizjulas, tajna “jednog” i “mnogih” duboko je ukorenjena u teologiji Crkve, i to u njenoj *hristološkoj* (aspekt “jednog”) i *pnevmatološkoj* (aspekt “mnogih”) prirodi. Institucionalno govoreći, ovde je reč o onakvoj službi prvenstva kakva je inherentna svim formama sabornosti. Potrebna nam je jedna eklisijologija zajednice. Stoga Zizjulas kao imperativ ističe sledeći cilj: Moramo naći zlatno pravilo, ispravnu ravnotežu između “jednog” i “mnogih”, a to se ne može učiniti bez produbljavanja našeg uvida u Trojičnu teologiju. Bog u koga verujemo jeste “jedan” zato što je “mnogi” (trojica), i jeste “mnogi” (trojica) zato što je “jedan”.

<sup>25</sup> Izgleda da je sinteza ovog dvog predupredila prednost saborne zajednice (univerzalne Crkve) nad lokalnom Crkvom. Naime, sinteza katoličanske Crkve “lokalne” i “univerzalne” rešena je u pravcu jednog *jedinstva u identitetu*, van svakog pojma o nekom jedinstvu u kolektivnosti. J. Ziziulas pruža zanimljiv shematski prikaz: u slučaju *jedinstva u kolektivnosti* razne lokalne Crkve, čine delove, pridodate jedne drugima da bi se obrazovala jedna celina, dok u *jedinstvu u identitetu* lokalne Crkve su kompletni krugovi koji ne mogu biti pridodavani, nego se poklapaju jedni s drugima i na kraju sa telom Hristovim i sa prvobitnom Crkvom apostolskom.

<sup>26</sup> Konstatacija izneta 1992.g. u *Vatikanskom listu* od strane Kongregacije za doktrinu i veru o Crkvi kao zajednici glasi da je univerzalna Crkva “realnost ontološki i vremenski (temporalno) prethodeća svakoj pojedinačnoj crkvi”.

## 2. Pogled na istoriju sinodalnosti

Ne ulazeći u detaljnu istoriju sinodalnosti, bacimo pogled na posledice koje je gornje shvatanje sinodalnosti proizvelo na život i organizaciju Crkve.<sup>27</sup>

1. Iz gornjeg shvatanja proizašao je najpre jedan od temeljnih i neizmenljivih kanona drevne Crkve, koga je formulisao I Vaseljenski Sabor u 8. kanonu: “*U jednom gradu ne mogu biti dva Episkopa*”, nego samo jedan.<sup>28</sup> Taj jedan Episkop u jednom gradu (obično i sa okolinom, ali je okolina mogla imati i svoje samostalne episkope - horo-episkope), kako veli Ep. Atanasije, bio je episkop svih vernika toga grada, bez obzira na etnički i drugi sastav; otuda se episkop prvobitno zvao ne po gradu, nego po građanima: “episkop Antiohijaca” itd., pa je to kasnije postepeno prešlo u “episkop Antiohije” ili “Antiohijski”.<sup>29</sup>

2. Konzistentnost gornjeg stava proizvela je u praksi i teoriji sledeće temeljno pravilo drevne Crkve: da episkopa biraju i hirotonišu svi episkopi dotične okoline,<sup>30</sup> pokrajine. Kada se postepeno razvio *mitropolitski*, i u nastavku *patrijaraški* sistem organizacije, onda je to bivalo i uz saglasnost Mitropolita (patrijarha) te oblasti (kanon 4. I Vaseljenskog). Prava Pa-

<sup>27</sup> Već smo istakli da je tačno mesto koje je “sinod” zauzimao u kontekstu katoličnosti Crkve jedan od težih problema crkvene istorije. Naša istorijska retrospektiva ponajviše duguje radovima J. Zizjula (gore navedenim) i A. Jevtića (v. napr. “Eklisiološki podsetnik o “američkom” raskolu”, u *Zagrljaj svetova*, Srbije 1996, 153-168; pogledati i njegovo izdanje sa tumačenjima *Sveštenih Kanona Crkve*, Beograd 2006). U ovim radovima provejava ideja po kojoj je za razumevanje crkveni sadržaj jedne institucije potrebno vratiti se ne samo teološkim nego i istorijskim osnovama te institucije. Vreme podvrgava mnoge institucije promenama zbog kojih se one udaljuju od svog osnovnog sadržaja. Pravoslavna Crkva ne poriče istorijske promene u razvoju svojih institucija, nego nastoji da sačuva nepromenljiv osnovni odnos između ovih institucija i suštine i prirode Crkve.

<sup>28</sup> Vid. 35. Apostolski kanon i 16. kanon Prvodrugog sabora. Upor. J. Meyendorff, “One Bishop in One City” (Canon 3, First Ecum. Council) u *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1961, 1-2, 54-62.

<sup>29</sup> “Eklisiološki podsetnik o “američkom” raskolu”, 157.

<sup>30</sup> O smislu episkopskog posvećenja od strane više episkopa vid. esej A. Šmemana, “The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology”, u *The Primacy of Peter*, London, 1963, kao i G. Florovsky, “The Sacrament of Pentecost” (A Russian view on Apostolic Succession) u *Sobornost*, March 1934, 29-35: “Under normal conditions of Church life, Apostolic succession should never become reduced to an abstract enumeration of successive ordainers. In ancient times Apostolic succession usually implied first of all a succession to a definite *cathedra*, again in a particular local *sobornost*. Apostolic Succession does not represent a self-sufficient chain, or order of bishops”.

trijarha i Patrijaršija odavde su proizašla, ali nikad nisu ukinula svagdašnju temeljnu važnost gornjeg pravila. Otuda napr. pri raspadu Patrijaršija, kao naše Pećske, odmah stupa na snagu lokalna, pomesna organizacija susednih episkopâ.

3. Organizacione celine, kao što su sistemi: mitropolitski, patrijaraški, autokefalni, nikada nisu mogli ići na štetu i okrnjenje *celovitosti* i punoće (katoličanskosti) svake episkopske, pomesne ali katoličanske Crkve, koja je zato bila uvek samo jedna u jednom mestu i prostoru. Prožimanje pak dveju ili više Episkopskih Crkava u istom gradu ili istoj oblasti bio bi eklisiološki nonsens, jer bi to bilo poricanje da je Crkva Božija Jedna i jedinstvena.<sup>31</sup> To bi istovremeno poricalo “drugost” jedne Crkve u jednom gradu.

4. Jedinstvo svih episkopocentričnih Crkava bilo je jedinstvo u jednome Hristu, jednome Duhu, jednoj veri i blagodati, jednom neprekinutom evharistijskom opštenju, koje je u sebe uključivalo sva ostala jedinstva,<sup>32</sup> očuvavajući celovitost i punoću svake Episkopske Crkve u svakom mestu. To je razlog što je *episkopocentrična* struktura u Crkvi bila i ostala nepovrediva i nepromenljiva kroz sve epohe istorije Pravoslavne Crkve. Svi *organizacijski sistemi* u koje su se povezivale Episkopske Crkve (mitropolitski, patrijaraški, autokefalni) bili su promenljive trajnosti i sastava. “Episkopocentrična struktura Pravoslavne Crkve je evharistijska, dogmatska i nepromenljiva, a ostale organizacione strukture su istorijski nastale i promenljive su.”<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Atanasije, *isto*, 158. Otuda savremeno stanje u pravoslavnoj “dijaspori” predstavlja problem. Reč je ne samo o odstupanju od prvobitne eklisiologije Crkve, nego i o ustupanju pred nekim drugim ne-crkvenim kriterijumima, svetovnim, političkim i državno-nacionalnim. Tačno je da Crkva ne živi potpuno nezavisno od tih faktora (budući da je u svetu, iako nije od sveta), ali je tačno i to da oni ne diktiraju njenu strukturu, život i funkcionisanje.

<sup>32</sup> Shodno drevnom predanju Crkve svaki novi episkop, po svom ustoličenju, u vidu mirnog pisma (ἐπιστολὴν) o istom obaveštava ostale Episkope po vasseljeni, u duhu bratske ljubavi i jedinstva. U rimskoj praksi, novi katolički arhijerej ulazi u punotu episkopskog dostojanstva kada dobije pali(j)um od pape. To je posebno evidentno kada su u pitanju poglavari istočnih katoličkih crkava (tzv. “unijata”), kojima Pravoslavni ne priznaju eklisijalni status. Čak i unijatski patrijarsi, prema odlukama Kodeksa kanona Istočnih (katoličkih) Crkava (SSEO), ne mogu hiroronisati nove episkope svoje Crkve, niti sazivati Sabor episkopa svoje Crkve, dok ne dobiju povratno pismo od pape na njihovo mirno pismo, kojim ih papa prima u opštenje. Po pravoslavnoj eklisiologiji, i sam papa je episkop, pa su svi episkopi sakramentalno *jednaki s njim*, budući da su primili istu blagodat.

<sup>33</sup> Atanasije, *isto*, 158.

5. U ovom duhu je Kiprijan Kartagenski oblikovao ideju apostolskog prejemstva izvršivši odlučan uticaj na potonje generacije. Temeljno načelo eklisiologije Kiprijana glasi da *svaki episkop sedi na katedri Apostola Petra*. Ovo ne znači samo da su svi episkopi jednaki, već i to da su *jednaki prejemnici celokupnog sabora apostolâ* pod načalstvom Ap. Petra. Premda je *cathedra Petri* jedan od najvažnijih elemenata eklisiologije ovog oca, pogrešno i ishitreno bi bilo tvrditi da Kiprijan zastupa univerzalističku eklisiologiju. Naime, Kiprijan ne razume “*cathedra Petri*” u odnosu na univerzalnu Crkvu već u odnosu na svaku lokalnu Crkvu na čelu sa episkopom.<sup>34</sup> U ovoj, kiprijanovskoj, perspektivi eklisiološki stav kartagenskih Otaca, izrečen u njihovom Saborskom pismu papi Celestinu sa sabora u Kartageni 424. godine, će glasiti ovako: “Sveti Oci priznaju da nijednoj oblasti neće biti (od Hrista) uskraćena blagodat Svetog Duha, pomoću koje sveštenici Hristovi razborito vide i čvrsto drže pravdu (...), osim ako neki pojedinac ne smatra da može Bog naš samo njemu nadahnuti pravedni sud, a odreći to mnogobrojnim sveštenicima (= episkopima) sabranima na saboru.”

Možemo slobodno reći da je ideja očuvanja “drugosti” bila u osnovi opšte eklisiologije drevne apostolsko-saborne Crkve, koja se na pravoslavnom uprkos svemu Istoku sačuvala.<sup>35</sup> Pogledajmo to na sledećim primerima.

6. Sa razvojem *mitropolitiskog* a postepeno i *patrijaršijskog* sistema u drevnoj Crkvi središte pomesnog jedinstva je prešlo sa episkopije na veće geografske celine, obuhvatajući eparhije provincije pod poglavarstvom episkopa metropole (mitropolita) te provincije. Ovaj razvoj, koji u Pravoslavlju danas opstaje samo nominalno (izvesni episkopi nazvani su “mitropolitima” ali metropola kao entitet više ne postoji, nestavši zajedno

<sup>34</sup> Stav istočnih Otaca prema zapadnoj eklisiologiji može se formulirati ovako: Episkop Rima je tradicionalno, prema *taksisu* (poretku) drevne Crkve, prvi episkop cele Crkve. Kao episkop, on je na čelu jedne lokalne Crkve, tako da Petrov primat ne podrazumeva univerzalnu jurisdikciju (nasuprot rimskom gledištu), na osnovu koje papa može da se umeša u stvari jedne lokalne Crkve. Kada govore o primatu pravoslavni se pozivaju na *primat Rimske Crkve*, koji vrši papa kao episkop toga sedišta.

<sup>35</sup> U kontekstu ove rasprave interesantno je da je na Istoku Konstantinopoljski arhiepiskop sve do novijeg doba imao svojevršno prvenstvo, premda sasvim različito od onog koji ima Episkop Rima. Sve do polovine 20. veka Konstantinopoljski arhiepiskop je bio svojevrсна “referentna tačka” za istorijski “mlade” autokefalne Crkve. Ilustrativno je na pr. obraćanje mitropolita beogradskog Mojsija (pismo koje su potpisali još 3 episkopa) u kome moli Patrijarha u Konstantinopolju da ga razreši posta usled bolesti. O tome vid. Delikanis, *Patrijaraški dokumenti*, tom III. Današnji preokret stvari nije bez ironije.

sa drevnom rimskom ili vizantijskom provincijom), nije bitno promenio shvatanje pomesne Crkve kao *istovetne* sa episkopijom.

- a) Pošto se mitropolitski sistem razvio u tesnoj vezi sa saborskom praksom u drevnoj Crkvi, on je predstavljao “privremenu” ili “slučajnu” vrstu crkvene “pomesnosti” podudarajući se sa sednicama sabora. Budući da je *princip suštinske jednakosti svih episkopa* postao osnovna karakteristika u pravoslavnom kanonskom pravu, ni mitropolit ni patrijarsi nikada nisu dostigli položaj poglavara konkretnih crkvenih jedinica koje bi predstavljale *strukture uz episkopiju ili iznad nje*.
- b) Stalni sabori zaista postoje u Pravoslavnim Crkvama, ali se oni nikada ne shvataju kao odvojena crkvena “tela” koja se mogu nazvati “pomesnim Crkvama”. Poznata praksa i teorija *Pentarhije* u Vizantiji je bila saglasna ondašnjoj podeli ekumene (vaseljene) na pet delova (patrijaršija), i predstavljala je istorijski pokušaj strukturisanja komunikacije između Crkava i osiguranja jedinstva.<sup>36</sup>
- c) Ove patrijaršije je teško nazvati “pomesnim Crkvama”, a razlog je taj što princip jednakosti svih episkopa u pogledu njihovog eklesiološkog statusa čini nemogućim stvaranje posebne crkvene celine *izvan* patrijaršije. Izvorni, autentični smisao autokefalije je u tome da određena eklesijalno-geografska oblast sa više episkopskih eparhija ima pravo da bira svog “prvog” uz saglasnost drugih pomesnih crkava. Ova se oblast, međutim, ne sme *nužno* poklapati sa državnim, nacionalnim granicama.
- d) Na taj način došlo je do stava da crkveni status ma koje jedinice u Pravoslavnoj Crkvi, osim episkopije, ne potiče od same te jedi-

<sup>36</sup> Kako primećuje ep. Bački Irinej (“Pojam i smisao autokefalije”, referat podnet na naučnom skupu *Problematika savremenog crkvenog zakonodavstva*, održanog u Beogradu 2003. godine), za razliku od prvih vekova mi danas nemamo smanjivanje broja autokefalnih crkava. Istorijski gledano, od 4. veka mitropolije su ulazile u veće jedinice, potonje patrijaršije, i tako od stotina autokefalnih crkava praktično su ostale nekoliko samo njih. Danas, imamo drugi proces, da ne samo što se više ne smanjuje broj autokefalnih crkava već ima i neprekidnu težnju daljeg drobljenja, tako da kao da je proces u obrnutom pravcu - da se vraćamo ka onom stanju gde će praktično ponovo svaka mitropolitanska oblast biti autokefalna. Mislim da nije realno očekivati kretanje točka istorije u natrag, pogotovo u našem svetu gde se sve strukture, čak državne, globalizuju. Teško je tu da će moći da se povrati sistem potpuno malih autokefalnih crkava kao što je to bilo u starini. Zato, iako teoretski takva mogućnost nije isključena, ne mislim da bi trebalo to očekivati ili u tom pravcu raditi, ali zato imam utisak da bi trebalo izvršiti jednu suštinsku katarzu ili očišćenje ove najnovije teorije i prakse vezane za autokefaliju, vezane za 19. pa i za 20. vek”.

nice, već od episkopije ili episkopija koje su obuhvaćene tom jedinicom. Ovo se odnosi ne samo, kako smo videli, na jedinice manje od eparhije (npr. parohija), nego i na veće.

e) *Mitropolija, arhiepiskopija ili patrijaršija se ne može nazvati Crkvom po sebi, već samo u širem smislu reči, tj. činjenicom da se ona zasniva na jednoj ili više episkopija-pomesnih Crkvi. Naime, jedino se ove - zbog episkopske Evharistije - s pravom nazivaju Crkvama. Ovo takode znači da svaki pravoslavni mitropolit, patrijarh itd. ne duguje svoj eklisiološki status činjenici što je on "primus" u široj geografskoj oblasti nego činjenici da je on glava konkretne pomesne Crkve.*<sup>37</sup>

7. Prema tome, cela ova istorijsko-teološka retrospektiva, ukazujući na mesto "sinoda" ili "sabora" u kontekstu katoličnosti (sabornosti) prvobitne Crkve, pokazuje da oni, kad su se pojavili u početku, nisu imali za cilj da ustanove jednu *strukturu "univerzalne katoličnosti" iznad lokalnih Crkava koja bi ugrožavala njihovu drugost*. Evo kako to sažima J. Zizioulas:

a) Najpre u pogledu autoriteta, jedna od najangažovanijih ličnosti u ovoj sinodalnoj aktivnosti, Sveti Kiprijan, pokazuje da je za njega autoritet jednog sabora bio *moralni*. Naime, svaki episkop je uvek ostajao odgovoran direktno pred Bogom za svoju sopstvenu opštinu ili episkopiju.<sup>38</sup>

b) Razne lokalne Crkve imale su da se bore, možda i nesvesno, sa problemom veze između "katoličanske Crkve" u episkopalnoj opštini (eparhiji) i "katoličanske Crkve" u svetu. U momentu kada bi one dozvolile jednu *nad-lokalnu strukturu iznad lokalne evharistijske opštine*, bilo da je to jedan sabor ili neki drugi organizam onda bi lokalna evharistijska opština prestajala da bude u sebi samoj i silom svoje evharistijske prirode jedna "katoličanska Crkva". I ovde je poštovanje "drugosti" lokalne Crkve odnelo pobedu nad nekakvom "nad-lokalnom" strukturom.

U ovom kontekstu, za Pravoslavnu Crkvu bi bila prihvatljiva samo ona koncepcija univerzalnog primata koji ne bi zadirao u punoću lokalne Crkve. U slučaju jedinstva (u veri i poretku), pravoslavni se ne bi libili da ovaj primat priznaju rimskom papi, po uzoru na prvi milenijum.

<sup>37</sup> U krajnjoj analizi, pomesne crkve na Balkanu su bez izuzetka *mitropolije*. Iako u tim Crkvama (Srpska, Ruska, Grčka, Rumunska i dr.) postoje episkopi sa titulom mitropolita, ipak su svi oni - nemajući mitropolitskog sabora - ipak samo titularni mitropoliti (bez kanonskog opravdanja). Jedini pravi mitropoliti su predstojatelji tih pomesnih Crkava koji, doduše, nose titulu patrijarha ili arhiepiskopa.

<sup>38</sup> Ipak, sama činjenica postepenog prihvatanja "sabora" kao jedne *norme* u životu Crkve, dokazuje da su njegovi koreni morali biti vrlo duboki.

8. Kako smo već rekli, u pravoslavnoj eklisiologiji prednost ima hri-stološka dimenzija episkopstva (episkop kao "ikona Hrista") nad aposto-ličnošću (episkop kao naslednik apostolâ). Pa ipak, očigledno je da je praksa Crkve prepoznala naročiti apostolski karakter u onim Crkvama koje imaju istorijske veze sa jednim ili više velikih Apostola. Ali ne treba da budemo zbunjeni ovim dubljim i osnovnim pojmom apostolskog pre-jemstva koji prolazi kroz samu prirodu i strukturu svake Crkve i odnosi se ne samo na *istorijsku*, već i na *eshatološku* perspektivu apostolskog pre-jemstva. U pravoslavnim Crkvama su takva sedišta bila počastvovana i dato im je prvenstvo (npr. kao Patrijarhati i dr.), ali ona nikad nisu bila raz-likovana od ostalih episkopskih sedišta, s tačke gledišta suštinskog apos-tolskog prejemstva u kojem se i istorijska i eshatološka perspektiva spaja-ju u sintezi. Ovakvo razmišljanje može da posluži da dalje ilustruje koliko duboko je ova sinteza ukorenjena u svesti Pravoslavne Crkve. Međutim, teško je reći da je čast koju "prvome" episkopu ukazuje sabor episkopa sa-mo "puka čast"; pre svega, ličnost koja predsedava sinodom ima (spolja gledano, ne suštinski), veći značaj i ulogu budući da je "prvi", da ima pra-vo sazivanja i diskutovanja, da nosi dva glasa, da utiče na tematiku dnev-nog reda sinoda itd.<sup>39</sup>

### Neke završne napomene

Centralni značaj koji u oblasti eklisiologije ima pojam "prvoga" (jednog, *primusa*) u korelaciji sa "mnogima", kao i činjenica da *primus* predstavlja *conditio sine qua non* sinodalnosti, ali i *vice versa*, istaknuo je temu *drugosti* (*alteritas*) u prvi plan. Kao ikona Boga Crkva je jedino mesto gde *sloboda biti drugi* predstavlja svetinju, te je ona u samoj svojoj strukturi i spasonosnoj misiji uzdigla slobodu drugosti na pijedestal. Videli smo u prvom delu ove studije da je odnos koji je u početku ostvaren između lokalne i univerzalne Crkve, zahvaljujući fenomenu *sinodalnosti*, predupredio ontološki prioritet univerzalne Crkve nad lokalnom. Sinodska tradicija Crkve povlači da svi članovi episkopata - ne samo zato što su naslednici Apostolâ, nego što su načelnici evharistijskih opština u kojima

<sup>39</sup> Lista sa primerima ekskluzivnih ingerencija "primusa" u Pravoslavnoj Crkvi nije tako kratka kako bi se u prvi mah pomislilo. U praksi pomesne autokefalne Srpske Crkve *prvi* itekako može blokirati rad Sinoda ukoliko tako odluči budući da ostali episkopi ne mogu funkcionisati saborski u njegovom odsustvu. U Ustavu stoji da u odsustvu Patrijarha, ili kad je upražnjen patrijaraški presto, nema izbora novih episkopa niti bilo kakvih "kanonskih akata". Zar to nije jasan primer "primata" koji ide dalje od puke "časti"?

je "sveceli Hristos" - imaju kolegijalno jednak autoritet. Otuda u Pravoslavnoj Crkvi ne postoji globalna ili univerzalna Crkva - ne kao struktura - jer bi ona ugrožavala (možda i negirala) primarnu *katoličnost* (celovitost i punoću) lokalne Crkve.<sup>40</sup>

Ova konzistentnost u eklisiologiji sinodalnosti ogleđa se u načelima koja, u vezi sa institucijom sabora, u velikoj meri i danas ustrojavaju kanonsko pravo i život pravoslavne Crkve. Pogledajmo ih još jednom.

- U Pravoslavnoj Crkvi nema institucije koja barem u teoriji ne neguje svetinju drugosti. Recimo, ma koliko to trivijalno zvučalo, nije predviđeno da postoji "jedan" koji ne bi poštovao "mnoge". Teološki, to je već ostvareno u pnevmatološkom karakteru hristologije i eklisiologije gde *Duh Sveti čini da se na Hrista ne može gledati kao na jedinku, bez Njegovog Tela, ili "mnogih"*. Isto tako, na Crkvu se ne može gledati kao na jednu, a da se u isto vreme na nju ne gleda kao na "mnoge".
- Sinodalnost koja bi poništila drugost (katoličnost i integritet) pomesne Crkve završila bi u crkvenom univerzalizmu,<sup>41</sup> dok bi na filozofskom planu bilo reči o teološkom substancijalizmu. U eklisiologiji zajednice, autoritet mora biti *relacionalan* što će reći da se, u krajnjoj liniji, on svodi na uvažavanje "drugosti" *laosa* ili punoće crkvene zajednice.
- Sistem "autokefalnosti" podrazumeva organizaciju u okviru koje nema takvog centralnog autoriteta koji bi imao vlast da diktira ostalima šta treba da čine. Odluke se donose zajedničkim dogovorom između lokalnih Crkava, a diskusije o određenim problemima traju onoliko koliko je potrebno da bi se došlo do konsenzusa. Ovo se može razumeti kao slabost, ali je vrlina ovog načela u tome što, kao što smo videli, osigurava i poštuje "drugost" (suverenitet) lokalne katoličanske Crkve.
- Kanonska institucija sinoda je pogrešno shvaćena u slučaju kada se Sinod smatra za "najviši autoritet u Crkvi" u jednom demokratskom miljeu. Pravoslavlje, uprkos mišljenju pojedinih teologa 20. veka (Alivizatos, Karmiris i dr.) nije "demokratsko" nasuprot "monarhističkom" Rimu. Pravo značenje sinodalnosti je dato u 34. kanonu tako-

<sup>40</sup> Kad je reč o eklisijalnom statusu parohije i njenoj drugosti treba reći da je ona uključena u episkopiju čija ja glava episkop. Parohija ne poseduje punoću i drugost jedne episkopske Crkve.

<sup>41</sup> Konstatacija izneta 1992. g. u *Vatikanskom listu* od strane Kongregacije za doktrinu i veru o Crkvi kao zajednici glasi da je univerzalna Crkva "realnost ontološki i vremenski (temporalno) prethodeća svakoj pojedinačnoj crkvi".

zvanih Apostolskih kanona, kroz dva ključna principa: u svakoj provinciji mora biti jedan poglavar, tj. *institucija jedinstva*,<sup>42</sup> a lokalne Crkve i njihovi episkopi ne mogu ništa činiti bez prisustva onog "jednog"; ovaj pak poglavar (jedan) ne može ništa činiti bez "mnogih".

- Premda je danas problematično pitanje *autokefalije u Pravoslavnoj Crkvi*, kao pitanje međusobnog odnosa autokefalnih pravoslavnih Crkava, a posebno pitanja načina sticanja, uslova sticanja autokefalije, ne sme se odustati od težnje za autentičnom autokefalijom u svetlu kanonskog i saborskog predanja Crkve. Dok je teorija Pentarhije u prvom milenijumu bila činilac i graditelj jedinstva načinom strukturisanja komunikacije između Crkava, danas se ona, u formi autokefalije, često pojavljuje kao uzrok nesporazuma među crkvama.<sup>43</sup> Autokefalija bi morala da bude, po uzoru na Pentarhiju, jedan izraz kolegijalnog osećaja sinodalnog Istoka, kao jedan vid zajedničarenja Crkava u homofoniji i saglasju. Radi pastirske funkcionalnosti u savremenoj pravoslavnoj sinodalnosti bi trebalo oživetiti *mitropolitski* sistem unutar velikih autokefalnih crkava.<sup>44</sup> Takva služba može da se obavlja samo zajednički sa upraviteljima pomesnih Crkava i izražava se konsenzusom.

- Crkva ne može funkcionisati, to smo već videli, bez jedne institucije koja izražava jedinstvo Crkve, a ne samo njeno mnoštvo. Međutim, mnoštvo ne sme biti potčinjeno jedinstvenosti. Ono, u stvari, čini to jedinstvo. Ovo dvoje, jedinstvo i mnoštvo, moraju se susresti u okviru jedne institucije u kojoj se mogu prepoznati dva činioca: *sveštenstvo protosa* (onog koji je prvi) i *sveštenstvo "mnogih"* (lokalnih Crkava).

Na kraju krajeva pitanje glasi, može li unutar jedne autentične eklisijologije zajednice postojati jedinstvo Crkve bez primata na sva tri nivoa: mesni, regionalni i univerzalni? Ovo je možda najozbiljnije pitanje za modernu pravoslavnu misao, barem kad je reč o eklisijologiji. Samo preko jedne "glave", jednog "primusa" kao "mnoštva", bilo da su to hrišćani uzeti odvojeno ili pomesne Crkve, može se govoriti jednim glasom; ali "primus" mora da bude sastavni deo zajednice u autentičnom odnosu sa njom. Samo tako ćemo imati ostvareno uvažavanje "drugosti" i na planu

<sup>42</sup> Kanon isključuje mogućnost rotacije ili kolektivnog sveštenečkog tela kao zamenu za ovog jednog poglavara.

<sup>43</sup> Ne zaboravimo da su sporovi oko autokefalije u prošlosti doveli do privremenog ili čak dugotrajnijeg prekida opštenja među Crkvama na Istoku.

<sup>44</sup> Na taj način bi pojedine "glomazne" autokefalne crkve bez tzv. dijaspore (kao što je recimo Crkva Rusije koja se prostire od Srednje Evrope do Pacifika) mogle da funkcionišu uspešnije ako bi imale unutar sebe mitropolije.

eklesiologije sinodalnosti. *Biti Drugi* (i drugi) i *biti slobodan*, dakle konstitutivna uloga drugog u ontologiji, jesu fundamentalni aspekti Trijadologije (savršena zajednica triju Ličnosti u njihovoj drugosti), Hristologije (sjedinenje dveju različitih priroda u Jednoj Ličnosti), Kosmologije (poštovanje drugosti sveta od strane Tvorca). Koncept sinodalnosti na Istoku bio je jedan odlučan korak da se isto učini i u eklesiologiji. Naš rad predstavlja jedan skroman pokušaj podsećanja na taj podvig.

## ONENESS AND OTHERNESS IN ECCLESIOLOGY OF SYNODALITY

### Summary

The author is a bishop of Serbian Orthodox Church, now performing his ministry in USA, and this is his conference offered in Sarajevo on 19<sup>th</sup> of October 2005 within the theological colloquium on synodality of the Church. In interweaving unity and diversity of the Church (*unitas ac alteritas*) Orthodox theologians base upon triadology (one divine *ousia* or essence and three divine persons or *prosopa*) and christology (two natures and one person in Christ). They draw theology of synodality from eucharistic communion (*koinōnia*) presided by the bishop of an eparchy. The Church is total Christ in the sense of making present Christ in a local Church guided by its own bishop. Since the Church is an icon of God's kingdom and diocesan bishop is an icon of Christ, a local Church is being united by its bishop with other local Churches, what is especially manifested in every eucharist and in a council. Every local or regional Church is *totus Christus*, if it is being chaired and guided by its bishop in liturgical actions and eucharistic communion. The authority of the Church consists in the happening of the community, stimulated by the Holy Spirit, and the authority of a synod is relational because it is being reduced to respect for otherness of the *laos* or for full ecclesial community. By means of the principle *Primus inter pares* Orthodox ecclesiology explains close correlation between the local Church and the council emphasizing that "the one" cannot precede "the many" and that otherness cannot have a secondary meaning for "oneness". Therefore, canons of the Orthodox Church allow only one bishop in a city and every bishop in a way chairs his diocese from St. Peter's chair. The system of metropolitans and patriarchs in the Orthodox Church respects essential equality of all bishops. This is why universality of the Church should not endanger the otherness of individual local Churches. In the Orthodoxy the freedom to be another means a lot. During the first millennium of Christianity autocephaly was deduced from historical emergence of five patriarchal episcopal seats (Pentarchy). Nowadays autocephaly often appears as a cause of disagreement between individual Churches.