



УДК 27-72-1 Зизјулас Ј.

271.2-284 Зизјулас Ј.

DOI: 10.46793/sabornost25.067P

ORCID ID: 0000-0002-6983-5247

Оригинални научни рад

Аристотел Папаниколау*

Универзитет Фордам, Центар за православне хришћанске студије, Њујорк

Појам примата у мисли митрополита пергамског Јована (Зизијуласа)

Abstract: Рад се бави критичком анализом теолошких ставова митрополита Јована Пергамског о евхаристијској еклисиологији и универзалном примату у оквиру православног предања. Полазна тачка је Зизијуласово схватање да се пуноћа Цркве остварује у евхаристијској заједници, где Свети Дух, присутан у молитви и евхаристијском сабрању, уједињује вернике у Телу Христовом, повезујући локалне заједнице са васељенском саборношћу. На основу ове логике, аутор разматра концепт примата као неопходан елемент организације саборске заједнице на локалном, регионалном и универзалном нивоу, уз нагласак на релациону улогу епископа и активног учешћа верника. Рад указује на проблеме националног и етничког одређења аутокефалних Цркава, као и на практичне и теолошке импликације недостатка универзалног примата за остваривање васељенске саборности. Предлаже се концепт универзалног примата који би могао да симболизује над-национално и над-етничко јединство православних хришћана, при чему би ова структура морала укључивати и учешће верника како би одражавала евхаристијску логику јединства и саборности. Рад такође истражује теолошку оправданост оваквог примата и његову могућу улогу у пројављивању васељенске саборности и одговорности.

Key words: митрополит Јован (Зизијулас), примат, евхаристијска еклисиологија, универзални примат, еклисиологија, упоредно богословље.

На једном мањем семинару о православној еклисиологији представио сам рад о евхаристијској еклисиологији у православном предању, у коме сам изнео, по свом мишљењу, провокативне аргументе о питању универзалног примата и о питању жена свештеника.¹ Мислио сам да ће моји аргументи у прилог жени као свештенику, засновани на логици евхаристијске еклисиологије, изазвати већу негативну реакцију међу православним учесницима; али, преварио сам се. Очигледно присутан био је

* papanikolaou@fordham.edu

¹ Papanikolaou, 2011.

извесни гнев на саму помисао да би се појам примата могао на било који начин подржати унутар православног богословског предања. Од тада сам размишљао о том искуству и запитао се зашто су моји аргументи у вези универзалног примата, који је кључнији од тзв. „примата части”, били тако бурно дочекани, док моји аргументи за рукополагање жена нису изазвали никакве коментаре. У једном смислу, можда је то добра вест за жене које су на маргинама институционалног живота у Цркви, која је мало учинила да се ослободи мизогиних струја тако јасно уочљивих онима који су блиско упознати са унутрашњим функционисањем институционалне Цркве. У другом смислу, то је лоша вест, утолико што се не може начинити значајнији напредак у погледу очигледно дисфункционалног стања институционалне Православне Цркве, како на локалном, тако и на универзалном плану, што, по мом мишљењу, има везе са недостатком институционалног примата на васељенском нивоу.

Православни се често хвале како је њихово јединство светотајинско јединство вере, које омогућава регионалну јурисдикциону самосталност помесних Цркава, које се, заузврат, сабирају на сабору ради суочавања са савременим проблемима и изазовима са којима се суочава васељенска Црква и ради видљивог исказивања свог јединства у вери; у стварности, међутим, оно што је јасно свима, и православнима и неправославнима, јесу дубоке и огорчене поделе чак и око најмањих и најситнијих питања. Такође је јасно да је питање примата постало саставни део православног идентификовања, будући да православни одбацују саму идеју примата, зато што је она изражена у Римокатоличкој Цркви. Бити православан значи идентификовати се насупрот римокатолицима; стога би прихватање универзалног примата у било ком суштинском облику представљало кризу идентитета.¹ Тако сам дошао до разумевања негативне реакције на мој аргумент у прилог васељенском примату. Зар, међутим, аргумент у прилог женама свештеницима не би требало да изазове исту реакцију, пошто је и то једна од тачака идентификације насупрот појединим западним Црквама? Требало би, али чињеница да није, наводи ме на закључак да међу многим православнима постоји страх да је увођење васељенског примата у оквиру Православне Цркве много реалнија могућност него стварно рукополагање жена за свештенике, и да је стога то далеко већа претња православном идентитету.

У савременом православном свету, најупечатљивији глас у прилог универзалном примату јесте онај митрополита Јована Зизијуласа. С обзиром на нагонску, готово рефлексну реакцију многих православних против саме идеје васељенског примата, посебно међу онима који су накнадно ушли у православље, Зизијуласов покушај да се позабави овим питањем представља храбар и надахњујући чин. Оно што је у његовом приступу

¹ Demascopoulos, Papanikolaou, 2013.

најимпресивније јесте његово инсистирање да се питање природе и суштине универзалног примата мора разматрати теолошки, а не историјски, па чак ни искључиво егзегезом релевантних библијских одломака.² Ако, као православни, желимо да избегнемо просто одбацивање сваког појма универзалног примата засновано на идентификацији у односу на ближњег „другог” — будући да је такав начин идентификовања облик идеологије и идолатрије — онда се ово питање мора поставити на теолошки начин, са посебним освртом на еклисиологију.

Иако не постоји консензус о појму васељенског примата, па чак ни о томе да ли је он нужен, готово да нема отпора да се ово питање сагледава кроз призму еклисиологије. Питања „да ли”, „како” и „шта” у вези са васељенским приматом повезана су са тим шта теолошки подразумевамо под појмом Цркве. Зизијулас своје разумевање васељенског примата темељи на ономе што се назива евхаристијска еклисиологија. Моја је намера у овом огледу једноставна: критички испитати Зизијуласово разумевање васељенског примата у светлу његове евхаристијске еклисиологије. Критичка перспектива усмериће се како на саму евхаристијску еклисиологију — да ли је теолошки исправно тврдити да је Црква највише Црква у служењу Евхаристије — тако и на његове закључке о васељенском примату — чак и ако се Црква остварује у евхаристијском сабрању, да ли логика евхаристијске еклисиологије води ка потврђивању васељенског примата? Претпоставка је да ово питање неће бити вођено психо-динамиком идентификације у односу на ближњег „другог”, већ да ће теологија моћи да послужи као критичко оруђе које изазива Цркву да буде Црква.

Да ли се Евхаристија остварује у Цркви?

Када се говори о евхаристијској еклисиологији, често се помиње чувена изрека Анрија де Љубака: „Евхаристија гради Цркву”.³ Такав слоган, међутим, не одражава у потпуности оно што се мисли под евхаристијском еклисиологијом. Када Зизијулас поставља Цркву у евхаристијском сабрању, он не тврди да Евхаристија делује као узрок чија је последица сама Црква. Узрок остварења Цркве јесте и увек ће бити Дух Свети. Богословски, Зизијулас брани став да се Црква налази у евхаристијском сабрању зато што је у том сабрању Дух Свети присутан на посебан начин, као резултат сабрања верних у *жртвеној молићви* Богу, која је сећање на Христову Тајну вечеру са ученицима и Његово страдање, али која истовремено указује на есхатолошко јединство свих у Телу Христовом.⁴ Ниједан православни теолог не би оспорио ову тачку.

² Zizioulas, 2010, стр. 264, 274–287. Zizioulas, 2015.

³ De Lubac, 1956, стр. 12.

⁴ За даље истраживање логике евхаристијске еклисиологије код Зизијуласа уп. Paranikolaou, 2006.

Ако је Дух Свети присутан у евхаристијском сабрању, које је историјски наставак Тајне вечере и иконички одраз вечне Евхаристије пред небеским жртвеником, онда Дух Свети чини присутним васкрсло и, самим тим, есхатолошко Тело Христово. Дух Свети, међутим, не мења једноставно материјалне елементе хлеба и вина у Тело и Крв Христову ради причешћивања, па тако ни ради индивидуалног спасења појединих хришћана који су присутни; већ чини присутним васкрсло Тело Христово и тиме сједињује целокупно сабрање са Телом Христовим, конституишући га као Тело Христово. Ако је оно Тело Христово, онда је оно Црква у свој пуноћи, што значи да је оно заједница целокупне материјалне творевине са Богом Оцем, кроз личности Христовој и у Духу Светом. Ово поистовећивање Евхаристије, Цркве и Тела Христовог темељи се, дакле, на пневматологији која разуме личност и дело Духа као остваривање есхатона, који није ништа друго до јединство свих у Христу.

Ова теолошка визија показује изванредну доследност, јер је укорењена у православном схватању *одожења* као богочовечанске заједнице, а у својој сржи је тријадолошка — не у смислу да Црква „одражава” личности Тројице у заједници, нити у смислу наглашавања монархије Оца, већ у смислу изражавања богочовечанске заједнице у личности Христовој и кроз Духа Светога. Иако постоје теолози, углавном патролози,⁵ који показују одбојност према „систематској теологији”, сматрајући да је она неповратно обележена модерном мишљу, тешко је схватити зашто тријадологија не би била повезана са антропологијом или еклисиологијом. Можда је најбоље једноставно одбацити термине „систематска теологија” и „евхаристијска еклисиологија”; али, без обзира на то, када покушавамо да одговоримо на питање: где је Црква, истовремено промишљамо о Богу и о човеку. Такво промишљање не мора бити „систематско”, али мора бити доследно.

Исто тако, тешко је разумети зашто би постојало противљење томе да се пуноћа Цркве види у евхаристијском сабрању, нарочито када је то виђење вођено тријадолошким разумевањем улоге Христа и Духа Светог у остварењу богочовечанске заједнице. Ипак, овакав приступ има своје опоненте, који развијају „крштењску еклисиологију”, према којој се јединство Цркве остварује на један недовољно одређен начин, присуством Духа Светог у сваком појединачном вернику.⁶ Као што ниједан православни теолог не би порекао присуство Духа Светог у крштењу, тако ниједан не би оспорио да нема Цркве без крштења; али да ли се Црква заиста може видети у крштењу?

Пре него што одговорим на то питање, желим да истакнем неколико важних напомена које износе заступници „крштењске еклисиологије”. Прво, наглашавање значаја крштења у односу на еклисиологију подсећа нас

⁵ Као пример види Ayres, 2004, стр. 392–404.

⁶ Међу осталима види Berger, 2007; Erickson, 2001.

да је Дух Свети активан и ван евхаристијског сабрања, и у животу појединачних хришћана који се боре за заједницу са Богом, па чак и када се групе хришћана сабирају ради неевхаристијске молитве или друштвеног служења. Друго, нагласак на крштењу упућује нашу пажњу на космичку визију Цркве која је присутна у светоотачким текстовима. Црква је космичко есхатолошко јединство свега у свему у личности Логоса; као таква, она је свуда и нигде. Ово су заиста важни подсетници када говоримо о Цркви и делу Духа Светог; али оно што претерано истицање крштењске еклисиологије заборавља јесте да, на крају, крштење постоји ради евхаристијског сабрања. У древним чиновима оно се обављало унутар евхаристијског сабрања; а оглашени који су се припремали за крштење били су искључивани из евхаристијског сабрања у тренутку када се оно припремало за приношење дарова. Крштење је улаз у евхаристијски начин живота; оно увек указује на Евхаристију. Бити евхаристијски значи испунити завет дат на крштењу.

Још проблематичније је то што такозвана крштењска еклисиологија није у стању да одговори на питање: где је Црква? Ако се мало вратимо уназад, често се заборавља да је евхаристијска еклисиологија настала да одговори на једно врло ургентно питање са краја XIX и почетка XX века: где је Црква? Један одговор који је тада дат био је да се она налази у видљивим институционалним структурама Цркве; евхаристијска еклисиологија се, међутим, појавила — и код православних и код римокатолика⁷ — као одговор на такво пирамидално схватање Цркве. Она је, када је реч о виђењу Цркве, са правом усмерила пажњу на богослужење, нарочито на Евхаристију, како би нагласила значај народа Божјег у Цркви и узајамно конститутивни однос између различитих служби, лаичких и свештеничких, да би Црква била Црква. Она је богослужење означила као сабрање *par excellence*, у којем човек ступа у однос са створеном материјом (хлебом и вином) и приноси је Богу на благодарност, а заузврат дива дариван благодаћу заједнице са живим Богом у Христу кроз Духа Светог.

Неки би могли тврдити да на питање: где је Црква? — нема одговора, будући да је Црква невидљива, космичка, есхатолошка стварност. То може бити тачно, али то је исто тако неизбежно питање као и оно: где је Бог? На

⁷ Зизијулас није усамљен у свом залагању евхаристијског разумевања Цркве. Оно је присутно и код тако познатих православних теолога као што су Јован Мајендорф, Александар Шмеман, Георгије Флоровски и Николај Афанасјев. Последњи се од стране неких сматра оцем евхаристијске еклисиологије, иако је Флоровски већ 1929. године у једном чланку под насловом „Евхаристија и саборност” започео повезивање Цркве, Христа и Евхаристије. Први знаци евхаристијске еклисиологије код Афанасјева јављају се средином тридесетих година у његовим радовима о саборима и канонском праву. У науци постоје и расправе о повезаности овог евхаристијског разумевања Цркве са софиологијом Булгакова, са учењем Алексеја Хомјакова о идентитету Цркве и руском појму *саборносћи*, са римокатоличким теологом Јоханом Мелером, као и, уопште, са немачким романтизмом. За детаљан преглед види Nichols, 1989, стр. 62–93.

ово друго питање, одговор је дат у личности Исуса Христа, у свој Његовој телесној материјалности. На сличан начин, Црква мора бити иконично видљива на изванстан начин. Евхаристијска еклисиологија једноставно тврди да се она не налази у видљивим институционалним структурама Цркве, као што су сабори, курије или папе. Ако је проблем у самом изразу „евхаристијска еклисиологија”, који заиста има веома модеран призвук, онда покушајмо другачије: ако бисмо, упитани — где је Бог? — упутили на личност Исуса Христа, онда, упитани — где је Црква? — тешко је замислити да би неко могао упутити на било шта друго осим на Евхаристију.

Теологија примата

До овог тренутка разматрао сам темељ за тврдњу да се Црква у својој пуноћи налази у евхаристијском сабрању. Како је то суптилно и саже-то изразио Калистос Вер, иако је евхаристијска еклисиологија „обимно критикована [...] њени противници су предложили измене у детаљима, али нису понудили суштински другачију алтернативу”.⁸ Другим речима, критичари евхаристијске еклисиологије не дају одговор на питање: где је Црква?; и све док не могу понудити убедљивији одговор, ми морамо наставити да упућујемо на Евхаристију када поставимо ово питање. Управо на том основу Зизијулас гради аргумент за универзални примат; другим речима, ако се Црква у својој пуноћи заиста налази у евхаристијском сабрању, онда постоји и богословска основа за универзални примат.

Логика је прилично једноставна и заснована је на узајамно конститутивном односу предстојатеља и народа Божјег у Евхаристији, као и на самом догађају заједнице који јесте Евхаристија. У Евхаристији народ Божји једног локалног простора, на пример села, сабира се на молитву да принесе основне материјалне дарове (хлеб и вино) за заједницу са Богом у Телу Христовом. У том приносу постоји један који предстоји и приноси у име целокупног народа Божјег сабраног у конкретном евхаристијском сабрању. Но, предстојатељ у својој улози постоји као такав захваљујући сабраном народу Божјем; обрнуто, народ Божји као сабрани постоји као такав управо кроз принос предстојатеља. Постоји дакле узајамно конститутивни однос предстојатеља и народа Божјег, који је сâм догађај Евхаристије — а то је догађај заједнице. У том смислу, евхаристијска еклисиологија од самог почетка тежи да одговори на питање природе и места Цркве на начин који укључује лаике и искључује свако редуковање на епископа или чак на сабор епископа. За Зизијуласа, служење (служба) је релационо, и зато назива лаике „рукоположенима” у крштењу, који преузимају активну улогу у евхаристијском сабрању.⁹

⁸ Ware, 2011, стр. 231.

⁹ Zizioulas, 1985, стр. 216. Зизијулас је наглашавао ово раније, 1972. године, у Zizioulas, 1972. За Зизијуласа, рукоположење је суштински релационо и активно, и не постоји члан ев-

Епископ је, према Зизијуласу, „видљиви центар јединства” евхаристијског сабрања, али не постоји епископ, нити јединство које би се изразило и иконизовало у њему, без активне конститутивне улоге лаика који су кроз крштење рукоположени у посебне улоге у евхаристијском сабрању.¹⁰ Стога, каже Зизијулас, нема приватне Литургије, јер „један” не може постојати без „многих”. Иако је Зизијулас понекад оптуживан за „епископоцентризам” у оквиру своје евхаристијске еклисиологије,¹¹ таква оптужба представља погрешно читање и не захтева исправку у виду „крштењске еклисиологије”. На крају, епископ као евхаристијски предстојатељ одговоран је заједници верних; он као икона „многих” постоји као „један” у заједници „многих”. Другим речима, нема епископа без многих верних. Евхаристија остварује узајамно оваплоћење „једног и многих”, јединства и посебности, личности и заједнице, што онемогућава било какав епископоцентризам, па и у институционалном облику. Како Зизијулас истиче:

„Множина се не подређује јединству; она је конститутивна за јединство [...] Принцип је тај да 'један' — епископ — не може постојати без 'многих' — заједнице — и да 'многи' не могу постојати без 'једног’.”¹²

У складу са овом евхаристијском логиком, јединство једне локалне заједнице изражава се у односу на друге епископе преко сабора. Иако се ова логика изражава институционално у сабору, улога лаика претпостављено је присутна кроз јединство у епископу.¹³ Ако наставимо са примером села, онда би евхаристијска заједница тога села морала да изрази своју заједницу са другим евхаристијским заједницама. Структура сабора појављује се као начин да се ова заједница изрази, будући да је то структура способна да иконично одрази заједницу која се остварује у Евхаристији, мада сабор сâм по себи није литургијски догађај. Када се различити предстојатељи саберу на сабору, тешко је замислити да сабор може функционисати без избора једног који ће преузети примат у самом сабору. У том избору примата сабора, остварује се узајамно конститутивни однос „једног и многих” унутар сабора, чиме се конституише структура заједнице, мада није реч о евхаристијском догађају. Географске границе једног сабора нису теолошки одређене; једино је битно да сабор буде адекватан

харистијског сабрања који није рукоположен. Стога, рукоположење свих чланова је конститутивни елемент евхаристијског сабрања.

¹⁰ Zizioulas, 1985, стр. 236. Овакво посебно разумевање крштења поништава сваку тврдњу да Зизијулас не узима у обзир улогу крштења у евхаристијској еклисиологији.

¹¹ Erickson, 2011.

¹² Zizioulas, 1985, стр. 136–137. О међузависности служби види Zizioulas, 1984, стр. 42–53. О релационом разумевању ауторитета уп. Zizioulas, 1988, стр. 342–348. О перихоретској природи служби и одбацивању идеје да епископска служба „стоји изнад заједнице као ауторитет сам по себи” уп. Zizioulas, 1994а, стр. 7–19. За најсажетију и најелегантнију расправу о међусобном конститутивном односу између једног и многих уп. Zizioulas, 1994b, стр. 3–16.

¹³ Zizioulas, 1985, стр. 133–136. Види такође Zizioulas, 1968, стр. 34–41.

у структурном изражавању заједнице која постоји међу помесним евхаристијским сабрањима. У складу са нашим примером евхаристијског сабрања села, замислимо је да предстојатељи евхаристијских сабрања села која су на одређеном географском растојању једни од других могу сачињавати сабор који би изражавао заједништво тих локалних евхаристијских заједница; али за утврђивање тих конкретних географских граница нема теолошког утемељења. Теологија указује на саме структуре, а не на географске границе.

У овом тренутку може се приметити да говорим о једној хипотетичкој ситуацији која не одражава стварно стање у Православној Цркви. У мојој хипотези, предстојатељи евхаристијских сабрања окупљају се у сабор унутар произвољно географски одређеног региона, док у стварности, унутар географски одређеног региона, епископ представља различите парохије, а самим тим и предстојатеље евхаристијских сабрања, који су презвитери. Управо се на овој тачки уочава недоследност у Зизијуласовој евхаристијској еклисиологији. Према Зизијуласу, ако је Евхаристија присуство есхатолошког Тела Христовог, онда је свако евхаристијско сабрање Црква, пуноћа Цркве Божје. Свако евхаристијско сабрање јесте католичанска Црква, схваћена као пуноћа Тела Христовог. Католичанскост, према овој релационој онтологији, не значи васељенску Цркву схваћену као збир свих локалних Цркава. Уколико свако локално евхаристијско сабрање иконички пројављује пуноћу католичанскости, могло би се очекивати да свако евхаристијско сабрање буде локална Црква. Такав је био став Николаја Афанасјева, који међутим Зизијулас одбацује.¹⁴ Према Зизијуласу, појам локалне Цркве неодвојиво је везан за епископа. Уколико је садашња структура таква да је епископ одговоран за епархију која се састоји од више евхаристијских сабрања, односно парохија, онда је локална Црква епархија, а не парохија. Постоји напетост у Зизијуласовој мисли утолико што је евхаристијско сабрање пуноћа католичанске Цркве, али није „локална” Црква, пошто је ова последња везана за епископа. На основу „локалних” Цркава затим се одређују саборске структуре.

Није јасно, у овом тренутку, зашто Зизијулас једноставно није могао да идентификује парохију као локалну Цркву, а епархију као ону која је састављена од многих локалних Цркава. Епископ би и даље био онај у коме је представљено јединство многих локалних Цркава које чине одређену епархију. Могуће је да је то из страха да би такав корак замаглио разлику између презвитера и епископа — оптужба коју он упућује Афанасјеву. Другим речима, ако се Црква поистовети са евхаристијским сабрањем, зашто онда сви локални евхаристијски предстојатељи нису епископи, који би затим једноставно изабрали једнога међу собом да иконично представља јединство локалних евхаристијских сабрања у датом географском

¹⁴ Zizioulas, 1985, стр. 132–138.

региону као, на пример, митрополит, тј. епископ у коме се многи представљају као један? Основна поента коју желим да истакнем јесте да садашња структура унутар Православне Цркве не може тако лако да се уклопи у логику релационе онтологије која подупиरे Зизијуласову евхаристијску еклисиологију. Ова тешкоћа при уклапању може указивати или на ограничење саме евхаристијске еклисиологије, или на присуство два не баш лако ускладива еклисиолошка правца унутар православног предања.

Ова напетост између постојеће стварности унутар Православне Цркве и онога што се може захтевати на основу логике евхаристијске еклисиологије не умањује снагу теолошке тврдње да се пуноћа Цркве налази у евхаристијском сабрању и да структура заједнице унутар Евхаристије служи као основа за обликовање заједнице између евхаристијских заједница. Структура сабора је, дакле, логично проширење структуре заједнице у евхаристијском сабрању, чак и ако су географске границе тих заједница (или епархија) које учествују у сабору произвољне и теолошки одредиве. Ако, међутим, сабор пројављује заједницу која постоји између Цркава у одређеном географском региону, онда ће, по аналогiji, предстојатељи тих сабора заседати са предстојатељима других сабора поново у сабору, како би одразили заједницу која постоји међу тим Црквама које су заступљене. Али, опет, сабор који сада представља шири географски простор морао би да изабере онога који председава, тј. има примат. Досегли смо, дакле, врхунац у смислу да мора постојати сабор који представља и пројављује заједницу која постоји међу Црквама широм света. Како сâм Зизијулас каже: „кроз саборски систем не долазимо до универзалне Цркве, већ до заједнице Цркава. Универзалност на тај начин постаје истоветна са заједницом.”¹⁵ Стога је незамисливо да такав сабор постоји, а да међу присутним епископима нема онога који је изабран да председава, тј. коме је поверен примат. Зизијулас је у праву када каже: „саборност не може постојати без примата. Никада није било, нити може бити, сабора или синода без првог.”¹⁶ Ко је тај предстојатељ на универзалном нивоу не може се теолошки одредити; али теолошки захтев да постоји предстојатељ на таквом васељенском сабору који пројављује васељенску заједницу међу православним Црквама теолошки је утемељен унутар оквира евхаристијске еклисиологије.

Имајући у виду ово евхаристијско утемељење појма примата — од евхаристијског сабрања, преко разних географских сабора, до васељенске Цркве — није теолошки тачно тврдити, као што чини Руска Православна Црква, да „на разним нивоима црквеног живота историјски утврђен примат има различиту природу и различите изворе. Ти нивои су (1) епархија,

¹⁵ Zizioulas, 2010, стр. 268.

¹⁶ Zizioulas, 2010, стр. 279.

(2) аутокефална помесна Црква и (3) васељенска Црква.¹⁷ Парадоксално је што Руска Православна Црква одбацује појам васељенског примата који су прихватиле друге Православне Цркве на састанку 27. марта 2007. године у оквиру Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Православне и Римокатоличке Цркве, нарочито имајући у виду бројне документе које је сама издала у последњих петнаест година — укључујући и декларације попут оне која ускраћује крштење деци рођеној посредством сурогат-мајки чији родитељи не показују покајање¹⁸ — које су богословски проблематичне управо као пример поступака на регионалном нивоу који показују потребу за васељенским приматом. Наиме, извор примата не одређују разне географске поделе, пошто сама конструкција организационих принципа као што су епархија и аутокефалне Цркве није у самој суштини теолошки условљена. Другим речима, не постоји апсолутно никакав теолошки разлог због кога Црква у Грчкој мора бити такозвана аутокефална Црква чије су границе дефинисане националним границама Грчке. Потпуно је неспорно да садашња конфигурација такозованих аутокефалних Цркава нема никакве везе са теологијом Цркве, већ искључиво са историјским околностима, нарочито — и иронично — са модерним западним национализмом. Извор примата је евхаристијска природа Цркве, која захтева облике заједнице што одражавају заједницу која постоји између различитих евхаристијских сабрања. То што постоји примат на садашњим нивоима епархија и аутокефалних Цркава није везано за те посебне структуре саме по себи, већ оне добијају легитимитет у томе што одражавају — иако произвољно у смислу географских граница — динамику заједнице која постоји унутар Евхаристије. Другим речима, у православној теологији нема ничега што захтева постојање такозованих аутокефалних Цркава у облику у коме данас постоје, осим потребе да постоје структуре заједнице међу историјски дефинисаним и често спорним географским границама помесних Цркава. Ако је тако, онда извор и природа примата не могу бити различити у зависности од географских оквира заједнице.

Када је реч о простору, при разматрању примата мора се поћи од најосновнијег нивоа, а то је евхаристијско сабрање, које јесте обележено просторним границама, али је истовремено изван простора и времена, будући да иконично одражава есхатон. Једно евхаристијско сабрање, међутим, упућује на то да постоје и друга евхаристијска сабрања, што упућује на универзалну јединственост. Другим речима, „природа Евхаристије указује на истовременост локалног и универзалног у еклисиологији.”¹⁹ Мора постојати нелитургијска структура која одражава ту универзалну јединственост, а чија је унутрашња логика обликована Евхаристијом, иако сама по

¹⁷ Russian Orthodox Church, 2013.

¹⁸ Russian Orthodox Church, 2014.

¹⁹ Zizioulas, 2010, стр. 266.

себи није евхаристијска. Између појединачног евхаристијског сабрања и универзалног јединства свих православних хришћана, из чисто практичних разлога морају постојати структуре заједнице које посредују између локалног и универзалног нивоа. Како ће оне бити географски дефинисане — било кроз царске структуре попут хришћанског Римског царства, било националистички, било идејом тзв. „руског света” — јесте ствар историјске условљености. Али те средишње структуре заједнице позване су да се уједине у оквиру једне заједничке структуре која одражава универзалну јединственост свих православних хришћана.

Из тог разлога није сасвим тачно рећи да, према Зизијуласовој логици, „да би примат постојао, неопходно је да постоји трајна саборска институција која уједињује све епископе (у овом случају целе Православне Цркве). Ипак, таквих сабора у прошлости није било (васељенски сабори нису били стална тела), а могућност њиховог постојања остаје питање за будућност.”²⁰ Такав аргумент, наиме, тврди да, на основу одсуства сталног саборског тела на универзалном нивоу у историји Православне Цркве, не може постојати васељенски примат. Али заборавља да су васељенске саборе сами цареви сазивали, тј. да су царске структуре утицале на то како је заједница на универзалном нивоу изражавана. Из тога, међутим, не следи да након пада царства црквене структуре које изражавају универзалну заједницу не би могле да постоје, чак и у виду сталног тела. Не следи ни то да нужност васељенског примата мора бити заснована на историјским околностима, јер сама историја мора бити исправљена у складу са оним што је теолошки захтев. Како Зизијулас каже: „Црква не престаје да буде догађај заједнице када достигне универзални ниво. Цркви као заједници помесних Цркава потребна је саборност и на универзалном нивоу, а ако јој је потребна саборност, потребан јој је и примат, јер не постоји саборност без примата.”²¹

Пут од локалног евхаристијског сабрања до структура које изражавају универзалну заједницу православних хришћана јасан је и укључује појам примата. Тешко је разумети зашто неки православни оспоравају ову тврдњу, посебно имајући у виду постојање извесног облика примата на локалном и регионалном нивоу. Зизијулас са правом примећује да „православни имају тенденцију да занемарују одређене чињенице и идеје присутне у сопственом предању и вери, као што је постојање и функција првог у свакој помесној Цркви и њеном саборском животу.”²² Потпуно је нетачно тврдити да постојање примата на парохијском и регионалном нивоу има везе са различитим географским или историјским изворима, а што би онда оправдавало његово одбацивање на универзалном нивоу.

²⁰ Shiskoy, 2014, стр. 212.

²¹ Zizioulas, 2015, стр. 31.

²² Zizioulas, 2010, стр. 284.

То је најгори облик теолошке недоследности, који се граничи са лицемерјем, чинећи га тим подложнијим сумњи да је реч само о још једном облику идентификације у односу на ближњег другог, при чему је тај „други” Римокатоличка Црква. Православни би заиста требало да престану да говоре о томе „да ли” треба да постоји васељенски примат и да започну плодотворне расправе о „зашто” и „шта” васељенски примат јесте. То су питања која се налазе у самом срцу овог проблема.

На питање „зашто” примат у великој мери је већ одговорено — да би се остварила заједница међу Црквама на васељенском нивоу. Нужност примата који омогућава заједницу очигледна је не само као резултат теолошке логике, већ и у стању не-заједнице које се пројављује међу православним Црквама на васељенском нивоу. Један од највећих изазова за Православне Цркве јесте национализам, пошто се у њима национални идентитети увек изнова испостављају јачим од црквеног идентитета. Православни често говоре о потреби укоренивања вере и о томе да дати национални идентитет, који је уједно обележен и православним идентитетом, представља пример оваплоћења вере не само унутар појединца, већ и у одређеној културној матрици. Али у садашњој конфигурацији православних Цркава и идентитета, границе између етничког, националног и православног идентитета често су толико замагљене да је сама заједница Црква доведена у ризик. Како је могуће да у време балканских ратова, они који се боре, не увиђају да их њихово православље треба подстаћи на другачије решење? Како је могуће да Грци, иако имају легитиман историјски разлог за забринутост што је име „Македонија” присвојено на начин који је историјски обмањујући, потпуно заборављају да они који се изјашњавају као не-Грци Македонци такође припадају православљу? Како смо уопште доспели у садашњи сукоб Русије и Украјине?

Замагљивање етничких, националистичких и православних идентитета посебно је видљиво у познатом и нерешивом питању односа тзв. Мајки-Црква према православнима ван њихових граница. Тренутно су надлежности устројене тако да су подређене Мајкама-Црквама. Принцип који уређује такве односе јесте етнички и национални идентитет, што се не може теолошки оправдати. Још више забрињавају новији покушаји легитимизације постојећег стања, попут оног који износи Андреј Шишков, када каже: „савремена православна аутокефална Црква састоји се, по правилу, из два елемента: канонске територије и дијаспоре. Епископи дијаспоре административно су подређени сабору аутокефалне Цркве, а не епископском сабору одређеног региона дијаспоре. Зато у православној еклисиологији наведени принцип треба повезати са нивоом аутокефалне Цркве, а не са регионалним нивоом.”²³ Руска Православна Црква такође изгледа да легитимизује *status quo*, било кроз новија проглашења о такозваном

²³ Shiskoy, 2014, стр. 212.

„руском свету”, било кроз тврдњу да је „у православном предању канонска заједница она која је део аутокефалне помесне Цркве и која је кроз то у евхаристијском јединству са другим канонским помесним Црквама.”²⁴ За овакво стање не постоји никакав теолошки основ, нити га има за тзв. „аутокефалне Цркве” које у данашњем православном схватању функцио-нишу око етничког идентитета или око нетеолошких појмова попут „руског света.” Богословска основа постоји једино за структуре заједнице у одређеним просторима — од појединачног евхаристијског сабрања, преко регионалних структура, до васељенске Цркве. Али је очигледно да садашње разумевање аутокефалних Цркава само омета заједницу.

Садашњи *status quo* стога захтева богословску корекцију у виду универзалног првојерарха који би могао да симболизује над-национално и над-етничко јединство православних хришћана. Универзални првојерарх има потенцијал да све православне хришћане позове на један над-национални идентитет, што не значи нужно и поништавање посебних културних или етничких идентитета. Да би могао да врши такву функцију, првојерарх мора бити у стању да симболички изрази то јединство. Ко ће тај првојерарх бити, не може се утврдити теолошким разлозима, већ једино питањем историјске традиције. Римски епископ је уживао примат не због неке теолошке основе, већ услед историјских околности повезаних са предањем о апостолу Петру и улогом Римског царства. Садашњи *status quo* одмах искључује патријархе и архиепископе националних Цркава, јер када се гледа на једног таквог епископа не види се саборна Православна Црква, него само Православље у Грчкој или Русији. На пример, патријарх московски никада не би могао бити универзални првојерарх, јер се у његовој личности у овом тренутку види искључиво Русија.

Да би првојерарх могао да симболизује јединство васељенске Православне Цркве, он би могао бити изабран између различитих Православних Цркава, како би се избегла везаност за одређени национални или етнички идентитет. Поред тога, првојерарха морају окруживати саборске структуре које одражавају васељенску Цркву. На крају, ако је служба првојерарха у односу на сабор епископа устројена тако да одражава јединство васељенске Цркве — ако та структура треба да буде стварна структура заједнице — онда је апсолутно неопходно да у њој учествују и лаици. Без лаика, сабори епископа могу деловати више као Горњи дом парламента без Доњег дома. Уколико су сабори устројени тако да се расправе воде само међу епископима, онда епископи морају наћи механизме да чују и приме глас лаика. У супротном, такви сабори неће одражавати заједницу која постоји у Евхаристији, него пирамидалну структуру „одозго надоле”, за коју православни обично оптужују римокатолике.

²⁴ Russian Orthodox Church, 2013.

Практични разлози за примат видљиви су и у недостатку одговорности међу Православним Црквама, што постаје проблем онда када оне својим ћутањем допуштају да се дискриминација, па чак и насиље, врши над мањинским заједницама, као што су ЛГБТ заједнице у „матицама”. Недостатак одговорности такође доводи до теолошки проблематичних изјава попут оних које је издала Руска Православна Црква: *Основе социјалне концепције Руске Православне Цркве и Основно учење Руске Православне Цркве о људској слободи, достојанству и йравима*.²⁵ Најдрастичнија изјава Руске Православне Цркве била је она којом се одбија крштење деце сурогат-мајки уколико биолошки родитељи остану непокајани. Нема сумње да постоје локалне разлике у богослужбеној пракси православних Цркава — управо то и чини православни литургијски живот тако богатим; али ово одбијање крштења, које нема председан у Православној Цркви, и чак и да га је било, било би теолошки толико проблематично да би се граничило са јереси — јесте врста одлуке која се никако не сме доносити без одговорности пред осталим Православним Црквама. Без структура заједнице на универзалном нивоу, које нужно подразумевају постојање универзалног првојерарха, таква одговорност није могућа.

Првојерарх мора имати стварне надлежности да надгледа, регулише и иницира васељенске структуре заједнице које чине да Цркве буду одговорне једна другој. Једино око чега се православни слажу јесте да такве надлежности не могу бити надлежности универзалне јурисдикције. Одбацивање универзалне јурисдикције није питање идентитетског одређења у односу на Запад, већ је теолошки засновано утолико што таква јурисдикција у суштини онемогућава заједницу међу Црквама. Међутим, надлежност првојерарха не може бити само почасна. Задржавање на примату части јесте „еклисиолошки и канонски проблематично”²⁶ из два разлога. Прво, јер није у складу са чињеницом да епископи као предстојатељи на епархијском, митрополитанском и аутокефалном нивоу добијају стварне надлежности како би омогућили заједницу у оквиру свог јурисдикционог простора. Ако је то случај, онда нема разлога да се такве надлежности не могу доделити и универзалном првојерарху. Друго, примат части мало шта постиже, осим што првојерарх постаје видљив, али ослабљен символ васељенског православља. Примат части јесте *status quo*, а садашње стање је нефункционално.

Закључно, *status quo* у Православној Цркви на универзалном нивоу теолошки је неоправдан. Они који сматрају да је он задовољавајући, морали би да понуде теолошке разлоге, који до сада нису изнети, а

²⁵ Оба документа су доступна на <https://mospat.ru/en/documents/>. Критике упућене овим документима види у Papanikolaou, 2012.

²⁶ Zizioulas, 2010, стр. 277.

не само да се позивају на историјске или канонске преседане. У ствари, апсолутно нема начина да се *status quo* теолошки оправда. Потребна је теолошка критика која би омогућила Црквама да изађу из садашње ситуације не-заједнице. Како је Калистос Вер приметио, нико још није понудио убедљив аргумент да се пуноћа Цркве не остварује у Евхаристији. Ако је то тако, онда структуре заједнице морају функционисати и бити створене на универзалном нивоу, како би се посведочило видљиво јединство православних Цркава. Такве структуре морају подразумевати неки облик примата са стварним надлежностима које омогућавају односе заједнице међу Црквама.

Литература

- Ayres, L. (2004). *Nicea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, C. (2007). Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Staniloae and Zizioulas. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51, 1, 23–70.
- De Lubac, Henri. (1956). *The Splendour of the Church*. London: Sheed and Ward.
- Demascopoulos, G., Papanikolaou, A. (eds.). (2013). *Constructions of the West*. Bronx, NY: Fordham University Press.
- Erickson, J. (2011). The Church in Modern Orthodox Thought: Towards a Baptismal Ecclesiology. *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, 2–3, 137–151.
- Nichols, A. (1989). *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasev*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papanikolaou, A. (2006). *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Papanikolaou, A. (2011). Integrating the ascetical and the Eucharistic: Current Challenges in Orthodox Ecclesiology. *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, 2–3, 173–187.
- Papanikolaou, A. (2012). *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Russian Orthodox Church (2013). Position of the Moscow Patriarchate on the Problem of Primacy in the Universal Church. Пpеyзeтo 17. 9. 2015. ca <https://mospat.ru/eng/2013/12/26/news96344/>.
- Russian Orthodox Church (2014). On the Baptism of Children Born to “Surrogate Mothers”. Пpеyзeтo 17. 9. 2015. ca <https://www.pravmir.com/on-the-baptism-of-children-born-to-surrogate-mothers/>.
- Shishkov, A. (2014). Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church. *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104, 205–219.
- Zizioulas, J. (1968). The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council. *Councils and the Ecumenical Movement*. Geneva: World Council of Churches.
- Zizioulas, J. (1984). The Ecclesiology of the Orthodox Tradition. *Search* 7, 42–53.
- Zizioulas, J. (1972). Ordination — A Sacrament? An Orthodox Reply. *Concilium* 4, 33–39.
- Zizioulas, J. (1985). *Being as Communion*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

- Zizioulas, J. (1988). The Nature of the Unity We Seek — The Response of the Orthodox Observer. *One in Christ* 24, 342–348.
- Zizioulas, J. (1994a). The Church as Communion. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38, 7–19.
- Zizioulas, J. (1994b). Communion and Otherness. *Sobornost* 16, 3–16.
- Zizioulas, J. (2010). *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Alhambra, CA: Sebastian Press.
- Zizioulas, J. (2015). Conciliarity and Primacy. *Theologica* 86, 2, 19–34.
- Ware, K. (2011). *Sobornost* and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his Successors. *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, 216–235.

Aristotle Papanikolaou

Fordham University, Orthodox Christian Studies Center, New York

Primacy in the Thought of John [Zizioulas], Metropolitan of Pergamon

The paper deals with a critical analysis of the theological positions of Metropolitan John of Pergamon regarding Eucharistic ecclesiology and universal primacy within the framework of the Orthodox tradition. The starting point is Zizioulas's understanding that the fullness of the Church is realized in the Eucharistic community, where the Holy Spirit, present in prayer and in the Eucharistic assembly, unites the faithful in the Body of Christ, linking local communities with universal conciliarity. Based on this logic, the author examines the concept of primacy as a necessary element of the organization of the conciliar community on the local, regional, and universal levels, with an emphasis on the relational role of the bishop and the active participation of the laity. The paper points out the problems of national and ethnic determination of autocephalous Churches, as well as the practical and theological implications of the absence of universal primacy for the realization of ecumenical conciliarity. It proposes a concept of universal primacy that could symbolize the supra-national and supra-ethnic unity of Orthodox Christians, while this structure would also have to include the participation of the faithful in order to reflect the Eucharistic logic of unity and conciliarity. The paper also explores the theological justification of such primacy and its possible role in manifesting ecumenical conciliarity and responsibility.

Key words: Metropolitan John (Zizioulas), primacy, Eucharistic ecclesiology, universal primacy, ecclesiology, comparative theology.

Датум пријема чланка: 30.05.2025.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17.10.2025.