

“Саборност”, 1-2, 2006

Емануил Клапис

СВЕТОТАЈНСКИ КАРАКТЕР ХИРОТониЈЕ И АПОСТОЛСКОГ ПРЕЈЕМСТВА: православно-екуменски поглед¹



Хришћански свет је дубоко подељен по питању значења обреда (чина) хиротоније, чиме се открива различито разумевање природе свештенослужења и његове присутности у животу Цркве². Суштински теолошки разлог који стоји иза тог неслагања тиче се различитих система еклисиологије који преовладавају у црквама, а у контексту различитог схватања начина на који су Христос и Дух Свети активно присутни у свету. У том смислу свештенослужење се мора сагледавати у једном ширем контексту еклисиологије од које се и не може раздвојити. Такође, јасно је да различити еклисиолошки системи не могу бити одвојени од историјских и социолошких оквира у којима цркве проналазе себе као резултат својих мисија и околности у којима живе³. Та

А
75
и

1 Превод учињен према: Emmanuel Clapsis, „The Sacramentality of Ordination and Apostolic Succession: An Orthodox-Ecumenical View”, у *Greek Orthodox Theological Review*, vol 30, IV, 4, 1985, 421–432.

2 Постоји општа сагласност православних и римокатоличких теолога да се размисљање о службама односи на схватање Цркве. Thomas O’Meara, *Theology of Ministry* (New Jersey, 1983), 14; Bernard Cooke, *Ministry to Word and Sacraments* (Philadelphia, 1976), 1; John Mayendorff, „Church and Ministry” у *Catholicity and the Church* (New York, 1983), 52; Nikos A. Nissiotis, „Spirit, Church and Ministry”, у *Theology Today* 19 (1963).

3 Из библијске перспективе је о овоме доста писано у Raymond Brown, *The*

теолошка различитост, као и различитост историјских и социолошких оквира света који су утицали на начин живота цркве, ставља пред нас изазов да је прихватимо као неизбежну реалност постојања различитих еклисиологија и црквених структура. Ипак, упркос одређеним екуменским напорима, остаје нерешено питање шта конституише легитимну различитост у схватању свештенослужења унутар уједињене цркве. За православне таква различитост не може бити прихватљива уколико није укореењена у предању васељенске Цркве као вид њеног природног развитака, односно напретка. Такође, православни верују да се свештенослужење Цркве једино може разумевати на теолошком, а не на социолошком нивоу.

Данас се пред све цркве ставља изазов да дају нови поглед на начин како њихов еклисиолошки живот иконизује њихову верност Христовој намери према заједници Његових ученика, и како та заједница у својој структури открива или предаје предокус нове реалности Божјег Царства. У овом процесу православни схватају да је на преовлађујући концепт хиротоније као свете тајне у много чему утицала расправа настала у дијалогу реформације и противреформације и да је то додирнуло и нека „православна“ исповедања, нпр. Петра Могиле, Доситеја Јерусалимског и других⁴. Међутим, захваљујући оживљавању патролошких студија и екуменском покрету, православни богослови су показали веће интересовање за сопствено предање и устројство ране Цркве у покушају да потисну из православља оно што је Флоровски назначио као *pseudomorphosis*. Идеја набрајања седам светих тајни је од стране православних теолога

Churches the Apostles Left Behind (New York, 1984).

- 4 Такозвана „православна исповедања“ не препознају се више као званична схватања православног учења, будући да је њихов садржај у много чему био под утицајем римокатоличке схоластике (Исповедање Доситеја, 1672, и Могиле, 1640), док су се други излазили под утицајем протестантске теологије (Исповедање Лукариса, 1631). Види Hamilcar S. Alivizatos, „The Orthodox View on Sacraments“, у *The Ministry and the Sacraments*, ed. Robert Dunkerley (London, 1937), 68; John Zizioulas, „Ordination – A Sacrament?“, у *Concilium* 74 (1972), 33. И поред тога, има још увек неких православних теолога који на основу ових исповедања настављају да износе теологију служби са одређеним девијацијама. На пример: Megas Pharantos, „The Priesthood“ у *Δογματικά και ηθικά* (Athens, 1983), I, 121–41.

препозната као страна православљу⁶. Григорије Палама је знао и говорио само о два суштинска тајинства Цркве, крштењу и Евхаристији⁶. Такође, тачно је да западно разумевање природе светотајинства, бар у свом схоластичком облику, није идентично начину на који Исток то схвата или покушава да представи речју „тајна“⁷. Међутим, чак и Запад показује незадовољство схоластичким богословљем *Sacramentum* и трага за развитком новог богословља светих тајни које би више узело у обзир улогу Цркве која их установљава, имајући тако веће разумевање за активну улогу Христа и Духа Светог у остваривању спасоносног значаја светих тајни у заједничарењу верних и света у целини⁸.

За православне хиротонија је, пре свега, екалсијални чин којим Свети Дух раздвљује службе Христове унутар Цркве и тако открива „вечну тајну“ Божју о Његовим створењима⁹. Све службе у животу Цркве су икона и продужетак Христове службе

5 Philip Sherrard, *The Sacrament in The Orthodox Ethos*, ed. I. J. Philprou (Oxford, 1964), 131.

6 Видети George Mantzarides, *Паламика* (Thessalonike, 1973), 181. Грчки оци су увек наглашавали предност крштења и Евхаристије: Gregory of Nyssa, *In Cant.* 1 (PG 44, 776C); *Against Eunomios* 3 PG 45, 609AF. и 7, 1277E. У *Мистагогији* Св. Максим Исповедник до детаља разматра само крштење и Евхаристију (PG 91, 657–717). За историјски приказ набрајања седам светих тајни видети Yves Congar, „The Notion of ‘Major’ of ‘Principal’ Sacraments”, у *Concillium* 31 (1976) 31–32.

7 Са православног становишта Sherrard каже: „Света тајна није нешто што је изнад или изван осталог црквеног живота, те је самим тиме света, док су остатак црквеног живота и све остале ствари не свете, профане, не-светотајинске. Она није нешто што је споредно и ту фиксирано, имајући неко магично дејство или *Deus ex machina*, које се напрасно претвара у нешто универзално и суштински свето и духовно за све ствари“. „The Sacrament“, 134. Јасно је да овде Sherrard пориче западну схоластичку мисао о теологији сакрамената, коју и савремени римокатолички *сакраментолози* покушавају да превазиђу и другачије прогумаче. Видети Edward Kilmartin, „A Modern Approach to the Word of God and Sacraments of Christ: Perspective and Principles“, *The Sacraments: God's Love and Mercy Actualized*, ed. Francis A. Eigo (Penn., 1979), 59–109.

8 K. Rahner описује ову нову теологију сакрамената као „Коперниканску револуцију“ у *Meditations on the Sacraments* (New York, 1977), IX–X. Такође, од истог аутора *The Church and the Sacraments* (New York, 1963); F. H. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (New York, 1963); J. Powers, *Spirit and Sacrament: The Humanizing Experience* (New York, 1973).

9 John Zizioulas, „Ordination – A Sacrament?“, 39; idem, „Ordination and Communion“, у *Study Encounter*, 6 (1970) 187–92.

свету. У Новом завету све службе познате раној Цркви односе се на Христа. Он је Апостол (Јев 3, 1), Пророк (Мт 23, 8; Јн 13, 13), Свештеник (Јев 5, 6; 8, 4; 10, 21; 2, 17), Епископ (1Пт 2, 25; 5, 4; Јев 13, 13), Ђакон (Рим 15, 18; Лк 22, 27; Фил 2, 7) итд. Христос је „у свему први“ (Кол 1, 18). Међутим, служење Христа у свету кроз службе Цркве захтева присутност Духа Светог да би оне могле да функционишу (Лк 4, 18), те се зато христолошки утемељене службе Цркве морају сагледавати у свом пневматолошком контексту¹⁰. Дакле, пре него што размотримо какве су импликације на „хиротонисану“ особу, наше дефинисање хиротоније захтева да се *сакраменталност* овог обреда посматра из угла из којег овај чин има ефекта на конкретну и целокупну заједницу Цркве.

Еклесиологија се не може схватати ван христологије, а христологија се увек мора односити на пневматологију. Јован Зизиулас сматра да нам Тројична перспектива еклесиологије указује да је Црква утемељена на Христу и на Духу Светом¹¹. Еклесиологија се увек мора разумевати из перспективе Тројице, будући да Бог у свом односу према свету увек дела као један. Суштинска улога Духа у Божјој икономији је увођење есхатона у историју (Дап 2, 17), којим се твори заједница верних, уједињених са Богом и међусобно (Дап 2, 41 и даље), крштених у Христу кроз покајање и учешће у Трпези Царства, овде и сада, у евхаристијском зајед-

10 Ibid, 187; Nikos Nissiotis, „Spirit, Church, and Ministry“, у *Theology Today*, 19 (1963) 495.

11 То је основна мисао коју он заступа у свим својим чланцима посвећеним еклесиологији и устројству Цркве: John D. Zizioulas, „The Pneumatological Dimension of the Church“, у *Communion/International Catholic Review*, 1 (1974) 144; idem, „Christology – Pneumatology and Ecclesial Institutions“, 4. Такође видети Nikos Nissiotis, „Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology“, у *Oecumenica*, 280/9 (1967) 235–52. За патролошку одбрану пневматолошке христологије видети Boris Bobrinskoy, „The Indwelling of the Spirit in Christ – ‘Pneumatic Christology’ in the Cappadocian Fathers“, у *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 28 (1984) 49–60; Такође, Сонгаз изражава исти став као и Зизиулас да је Црква конституисана Христом и Светим Духом у *I Believe in the Holy Spirit* (New York, 1983) II, 7; Kilmartin додаје: „Пневматолошка христологија Новог завета нам даје неопходну почетну мисао за боље схватање личности Христа која подразумева идентитет постојања који је у и кроз заједницу. Тиме се отвара пут дубљег схватање природе континуитета између Христа и Цркве“. „A Modern Approach“, 67.

ничарењу. Из ове перспективе, службе Цркве и сама хиротонија, иако се морају разумети кроз христолошку тачку сагледавања, носе са собом и догађај који открива есхатолошку присутност Бога у историји.

Уколико је основни нагласак еклисиологије „заједница“¹², како онда можемо разумети моменат хиротоније кроз који се један члан Цркве одваја на посебну службу? Зар тај акт дељења заједнице у редове не ствара посебне класе људи унутар Цркве? Да ли хиротонија пружа ономе ко се хиротонише одређене објективне дарове, или је то једноставно испуњење различите функционалности у корист Христа и Цркве? Теологија треба да превазиђе „онтолошку“ и „функционалну“ дефиницију значења хиротоније, што нас води ка неприродном схватању хиротоније у смислу раздељености и „класификације“ унутар Цркве или у светлости „не-јерархијског“ (или чак против-јерархијског) устројства у коме делотворност у црквеном животу постаје примарни *raison d'être* хиротоније. Зато је и споменуто превазилажење могуће само ако схватамо хиротонију кроз смисао *заједнице*.

Хиротонија као дело Духа Светог не може бити фактор деоба унутар живота Цркве, иако је Дух Свети, као носилац и разделитељ дарова, назван „делитељ“ (διαιρούν, 1 Кор 12, 11). Овај парадокс се једино може разумети у контексту 12. и 13. поглавља 1. Посланице Коринћанима. Ту су, сматра Зизиулас, „сви дарови (па према томе и службе) у Цркви назначени... не у њима самима већ у апсолутно односном смислу“¹³. У овом контексту истински дар Духа Светог је онај који се односи на друге дарове и само

12 O. Clement, „Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion“, у *One in Christ*, 6 (1970) 1–1–22. Зизиуласова кондензија еклисиологије подразумева еклисиологију заједнице која се остварује у Евхаристији. Ово је нарочито наглашено у његовом чланку „The New Man, An Orthodox and Reform Dialogue“, ed. J. Meyendorff and J. McKelland (New Brunswick, 1975), 107–31. Такође, видети D. Bonhoeffer, *The Communion of Saints* (New York, 1963); J. Hammer, *The Church is a Communion* (New York, 1964). У. Congar такође разјасња схватање да суштина Цркве почива на заједничком личности. О томе видети у његовој књизи, *Lay People in the Church* (Westminster, Md., 1965), 28–58. За евалуацију овакве еклисиологије заједничтва видети Avery Dulles, *Models of the Church* (New York, 1978), 51–66.

13 John D. Zizioulas, „Ordination and Communion“, у *Study Encounter* 6 (1970) 191.

Тело Христово кроз појам љубави који Павле разрађује у 13. поглављу исте посланице.

Уколико покушамо да разумемо хиротонију кроз однос љубави, онда је скоро немогуће рећи да хиротонија носи собом објективну благодат коју онтолошки (по природи) задобија хиротонисани или да се једноставно тиме поверава ауторитет који би имао функционалну намену у различитим аспектима живота Цркве. Такве замисли претпостављају да је могуће разумети хиротонисаног као индивидуу која је одвојена или је изнад остатка заједнице. Међутим, у светлу љубави и заједничарска смисао постојања хиротонисане особе није одређен ни онтолошки (по природи) ни функционално, већ заједницом која га чини апсолутно односним ентитетом¹⁴.

Дакле, ако је хиротонисана особа односни ентитет, то онда значи да хиротонија у смислу заједничарења мора неопходно предати хиротонисаног конкретној заједници верујућих, па зато и не можемо имати хиротонију *in absoluto*¹⁵. Ово произлази и из обреда епископске хиротоније Православне Цркве који претпоставља и захтева постојање конкретне заједнице којој ће хиротонисани епископ служити. Канон 6. Халкидонског сабора (451) сведочи да не треба да буде хиротонисан нико ко нема конкретну локалну заједницу која је са њим повезана.

Питање које се сада поставља је шта овакав поглед на хиротонију значи за јерархијско устројство Цркве које је посведочено у нашем предању? Зизиулас потврђује да „у Телу Христовом само Христос јесте ‘све у свему’; удови Тела су ‘хиротонисани’ за посебну службу“¹⁶. Међутим, те „посебне службе“ су у истој вредности и имају исти значај за живот Цркве. Само значење хиротоније за службе у Цркви мора да проистиче из Тројичне теологије, а нарочито из посебности сваке Божанске Личности које не нарушавају заједницу и љубав која постоји у међусобном односу¹⁷. У том контексту улога епископа је да очува јединство

14 Ibid, 190.

15 Ibid. О овоме такође говори и Edward Schillebeeckx, *Ministry, Leadership in the Community of Jesus Christ* (New York, 1981), 38.

16 John Zizioulas, „Ordination and Communion“, 191.

17 Скоро сви православни теолози се слажу у томе да устројство Цркве

своје заједнице од свих видова подела које могу настати услед разноврсности служби. Дакле, ауторитет епископа проистиче из суштинског значаја његове службе за јединство Цркве. Чак и његова „јединствена“ привилегија да хиротонише служитеље није укорееена на његовој индивидуалној квалификацији, већ на улози коју он има као предстојатељ евхаристијског сабрања ван којег не може обављати то право¹⁸. Хиротонија, дакле, бо-жанско је дело раздеељивања служби унутар Цркве које се практично остварује кроз евхаристијско сабрање.

Овде морамо бити опрезни, да не бисмо претпоставили да заједница претходи појединачној хиротонији у смислу узрочности. Напротив, одређени дар (служба) не следи за постојањем Тела Христовог, већ га конституише. Ово се може закључити из пажљивог проучавања 1. Коринћанима 12, где је назначено да је Тело Христово (Црква) конституисано и дефинисано конкретним даровима Духа Светог. У том смислу хиротонија је првобитни и установљавајући чин хришћанске заједнице¹⁹. Погрешно је сматрати да су лаици Цркве „не-хиротонисани“. Лаици кроз крштење и помазање бивају хиротонисани за своју сопствену службу унутар Цркве, те они не представљају „морално ниже или неважне дарове, већ оне који постоје са осталим поретком“. Дакле, овој различитости између лаика и „хиротонисаних“ морамо приступити у смислу посебности која постоји у односима унутар Цркве²⁰, што

81

мора да иконизује однос љубави и заједнице Личности Тројнице. Видети Johannes Palagourios, „An Orthodox Study of Ministerial Office“, у *Journal of Ecumenical Studies*, 4/1 (1967) 31; Megas Pharantos, „On the Priesthood“ у његовој књизи *Δογματικά και ηθικά* (Athens, 1983); John D. Zizioulas, „Ordination and Communion“, 191; Olivier Clement, „Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion“, у *One in Christ*, 6 (1970) 107.

18 John D. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Toward a Synthesis of Two Perspectives“, у *St. Vladimir's Theological Quarterly* (1975), 107.

19 John D. Zizioulas, у „Is Ordination a Sacrament?“ р. 36.

20 Ibid., 37. Bernard Cooke, говорећи о онима којима је поверено литургијско свештенослужење као део презвитерства, истиче: „Они који припадају овом посебном служитељском реду не носе неко веће свештенство од других хришћана, већ су позвани да искажу посебан светотајински одраз Христовог пасхалног свештенослужења, тако да целокупна заједница може аутентично и потпуно да доживи сопствени свештенички карактер“.

значи да хиротонија додирује биће човека не у „онтолошком (природном)“ или „функционалном“ смислу, већ на начин који има есхатолошке импликације за постојање у Царству Божјем, будући да ће Бог препознати свој народ као личности, а не кроз његову онтолошку (природну) грађу.

Унутар еклисиолошког контекста заједнице утврдили смо да епископски ауторитет проистиче из улоге коју он има у животу Цркве и то као видљиви израз њеног јединства и саборности, а који се, конкретно, остварује у евхаристијском сабрању којем он началствује²¹. Тако, апостоласко прејемство мора бити схваћено у терминима харизматског идентитета заједнице у времену и простору. То може бити разумљиво уколико прихватимо особину потпуне саборности локалне цркве као везе кроз коју постапостолашка Црква задржава јединственост и континуитет након времена апостола²². Та особина је очувана службом *episcopé* у локалној цркви чија је суштинска функција да савршава Евхаристију и управља заједницом.

Међу својим савременицима, Игњатије је био први који је указао на епископа у односу на колегијум „*presbyteroi*“ или „*episkopoi*“, као на службу која прераста из „*episcopé*“ у „*episkopos*“. Ово је било из уверења да је евхаристијска заједница икона Царства Божјег на земљи што, природно, води схватању да устројство евхаристијске заједнице иконизује „небеску стварност“, односно такав поредак света у коме Бог влада. Тако, Зизиулас истиче, началник евхаристијског сабрања који „седи на месту

Ministry to Word and Sacraments (Philadelphia, 1976), 645.

21 Овај став проистиче из есхатолошког схватања апостоласког прејемства о коме Зизиулас говори у: „Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Toward a Synthesis of Two Perspectives“, у *St. Vladimir's Theological Quarterly* (1975) 75–108; Римокатоличко схватање видети у Johannes Remmers, „Apostolic Succession: An Attribute of the Whole Church“, у *Concilium* 34 (1968) 36–51; Hans Küng, „What is the Essence of Apostolic Succession“, у *Concilium* 34 (1968) 28–35; Y. Congar, *Ministères et Communion Ecclésiale* (Paris, 1971) 51–94.

22 О овоме видети у чланцима: John Zizioulas, „The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church“, *The New Man, An Orthodox and Reform Dialogue*, ed. J. Meyendorf and J. McKelland (New Brunswick, N. J., 1975), 107–31; „The Local Church in a Eucharistic Perspective – An Orthodox Contribution“, у *In Each Place, Toward a Fellowship of Local Churches Truly United* (Geneva, 1979), 33.

Божјем” и који је окружен презвитерима (који представљају апостоле који седе на својим есхатолошким престолима) даје коначан суд о било ком питању које се тиче Цркве²³. Разматрајући овај историјски осврт Зизиуласа, са којим се, по свој прилици, слаже и Јован Мајендорф, истичемо да је погрешно закључити да Игњатије развија монархијски епископат. „Много је параграфа у његовим списима који указују да је епископ непојмљив без презвитера који су са њим у сагласју као ‘струне са гитаром’ (Ефесцима 4, 1) (такође Филаделфијцима 4, 1 ‘један епископ заједно са свештенством и ђаконима’); који, дакле, носи сву црквену пуноћу (Магнежанима 6, 1, Ефесцима 1, 3; Тралијанцима 1, 1; Смирњанима 8 итд.). Нема, дакле, никаквог „монархизма” у овој служби, која једино може да функционише ако је у хармонији са осталим службама²⁴.

Који год ауторитет да Игњатије даје епископу, он проистиче из његовог есхатолошког значења које има у Евхаристији. Из те перспективе, служба епископа је за Цркву суштински битна, нарочито ако узмемо у обзир и став Мајендорфа да „само оно устројство Цркве које има есхатолошку димензију јесте истински неопходно²⁵ и да „... кроз Евхаристију откривамо шта је истински есхатолошко у устројству Цркве, те, према томе, неопходно Цркви да би била Црква²⁶”. Развијајући Игњатијево предање о црквеном устројству и ауторитету, Иполит нам у свом делу *Апостолско предање* даје јасну дефиницију значења

23 John Zizioulas, „Episkopé and Episkopos in the Early Church – A Brief Survey of the Evidence”, у *Episkopé and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Faith and Order Paper 102 (Geneva, 1979), 33.

24 Ibid. John Meyendorff, „Church and Ministry”, у *Catholicity and the Church* (New York, 1983), 54.

25 Ibid. John Meyendorff, „The Unity of the Church and the Unity of Mankind”, у *Living Tradition* (New York, 1973), 145.

26 Ibid. Boris Bobrinskoj каже: „Једино на основу евхаристијске природе Цркве могуће је разумети улогу и праву природу свештенослужења (и лаика) у животу црквене заједнице. Евхаристија, као примарни и конститутиван догађај Цркве, установљава свештеничку службу. Она је неразводљива од заједничарске суштине Цркве, од народа у сабрању као есхатолошке заједнице”; „How Can We Arrive at a Theological and Practical, Mutual Recognition of Ministries?”, у *Concilium* 74 (1972), 64. Такође видети: Sergius Bulgakov, „The Hierarchy and the Sacraments”, у *The Ministry and the Sacraments*, ed. Robert Dunkerley (London, 1937), 107.

епископата, како је схваћен у пост-апостолској Цркви. Иполит потврђује да је епископ хиротонисан, првенствено ради служења Евхаристије и да би даље хиротонисао за (нове) службе, док је служба презвитера да поучава и служи народу. Епископ је према заједници *alter Christus* и *alter apostolus*, док презвитери заједно са епископом настављају да врше 'апостолску' службу: управљања, поучавања и расуђивања²⁷. Са друге стране, потреба да се организују парохије као евхаристијске заједнице којима началствују презвитери без епископа указује на то да се епископ и презвитер не разликују у потпуности када то посматрамо из функција Евхаристије. То ствара многобројне проблеме за теологију *episkopé* који до данас остају нерешени.

Презвитерско началствовање Евхаристијом подразумева да епископи предају христолошки аспект *episkopé* (предвођење Евхаристије) из које је произишао целокупан њихов ауторитет у животу Цркве. Управо зато начињени су значајни кораци да би се указало да ауторитет епископа произлази и из других функција (руковођење, поучавање) које су презвитери вршили. Зизиулас истиче да „дајући презвитеру функцију која је првобитно припадала епископу, Црква га заправо чини епископом, а он престаје да буде презвитер“²⁸. По том схватању, целокупно устројство локалне цркве трпи „разарање и распадање“, будући да се нарушава слика Цркве као заједнице у којој су *све* службе неопходне као суштински елементи, а схватање епископа се радикално мења од евхаристијског началника ка црквеном бирократи. Међутим, цркве нису тако лако желеле да забораве да је епископ тај који началствује Евхаристијом, те се стога на

27 John Zizioulas, „Episkopé and Episkopos in the Early Church“, 35. Овакву формулацију сусрећемо и у „Lima Document on Ministry“ где се описује служба епископа, презвитера и њакон. Ту је назначено да је функција епископа да проповеда Реч, началствује *сакраментима*, и одржава ред на начин пастирског служитеља који надгледа, даје континуитет и јединство Цркви (M29). Што се презвитера тиче, они су описани као они који служе као „пастири Речи и *сакраментима* у локалној евхаристијској заједници“. Дакле, примећујемо да тај документ издава епископа као јединог који *началствује сакраментима*.

28 Zizioulas, „Episkopé and Episkopos in the Early Church“, 39. О овој теми такође видети и његов чланак „The Local Church in a Eucharistic Perspective – An Orthodox Contribution“, у *In Each Place – Toward a Fellowship of Local Churches Truly United* (Geneva, 1977), 50–61.

Западу развила пракса *Fermentum*, а на Истоку се име епископа гласно помињало у анафори. Свештеник је, пак, морао да предводи Евхаристију над четвороугаоним платном од лана или свиле (антиминс) који је носио потпис епископа. Ипак, све ово губи своје значење уколико нисмо у могућности да повратимо христолошки аспект епископства или ако је епископ администратор простране епархије у којој нема, или има ретко, пастирски и литургијски контакт са народом Божјим.

Треба приметити да ни Исток ни Запад немају задовољавајућу дефиницију епископског статуса парохије. У православној предању, локална црква је заправо епископска епархија, а не парохија, јер је управо епископ тај који обезбеђује епископску природу локалне цркве²⁹. Па, ипак, овај став противречи основној православној мисли да где год се Евхаристија приноси тамо се и пуна саборност локалне цркве пројављује³⁰. И поред одступања од те епископске поставке постоји стремљење да православље поврати ту суштинску истину да би локална заједница могла заиста да буде *ecclesia*, повезујући све лаике свих културних, социолошких и националних позадина који живе на датом простору, и где су све службе Цркве суштински битне за ту заједницу. Јасно је да таква слика локалне цркве захтева формирање мањих епархија у којима би епископ био више познат свом народу као њихов духовни отац и началник Евхаристије, а мање као црквени службеник. Такође, сматра се да се функција презвитера као учећег и хиротонисаног тела може обновити, као оног који заједно са епископом служи историјским и есхатолошким потребама Цркве Христове. Што се, пак, тиче питања колико мала треба да буде епархија, оно мора бити остављено свести Цркве, не заборављајући да је Свети Григорије Чудотворац постао епископ Неокесарије у време када је имао само седамнаест верујућих у епархији.

Митрополит Зизиулас кроз историјска сведочанства доказује да у васељенском предању Цркве, упркос „класичном“ схватању

29 John Zizioulas, „The Local Church in a Eucharistic Perspective”, 34. Такође видети и Stanley Harkins, „The Local Church”, у *The Ecumenical Review* 29 (1977) 141–153.

30 John Zizioulas, „The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church”, 107–131.

апостолског прејемства као линијске историјске предаје службе од Бога преко Христа ка апостолима те, коначно, епископима, постоји још једно схватање апостолског прејемства које указује да је свештенослужење у Цркви иконизовано у Евхаристији, а не само историјски преносиво. То схватање, верује Зизиулас, до-следније је теологији Цркве као заједнице, саборности локалне цркве, те самој функцији епископа као видљивог изражаја црквеног јединства. Из ове перспективе се чак и опште јединство Цркве мора разумевати кроз саборност и јединство локалне цркве. Лично сматрам да се овај Зизиуласов поглед на апостолско прејемство мора узети за озбиљно, а нарочито што се и међу модерним историчарима сматра да је непрекинути линијски низ апостолског прејемства епископа, којег развија Климент (*Прва Коринћанима* 42), „превише поједностављење историје“³¹ црквених служби чија је првенствена сврха да потврде континуитет Цркве са претходним историјским догађајем спасења на коме почива мисија Цркве у свету. Зизиулас верује да се „историјско“ схватање апостолског прејемства може употпунити „есхатолошким“³². Ово би подразумевао да не само епископ, већ и презвитери и народ Божји уједињени у Евхаристији, јесу и представљају правоверне наследнике апостолске Цркве³³. У таквом контексту апостолско прејемство није само пренос свештенослужеће одговорности, већ и континуитет трајне карактеристике Цркве Апостола: „сведочанства апостолске вере, објаве Јеванђеља, службе крштења и Евхаристије, преношења свештенослужеће

31 Raymond E. Brown, „A Brief Survey of the New Testament Evidence on Episcopé and Episkopos“, у *Faith and Order Paper* 102, p. 29. Кардинал Avery Dulles такође говори: „Уобичајено схватање да места Дванаесторице треба да заузму рукоположени бискупи превелико је упрошћавање ствари. Становиште да ред бискупа у Католичкој Цркви непрекинуто проистиче од Дванаесторице тешко да може бити доведено у питање, али чини се веома невероватним у светлости расположивих историјских сведочанстава“. *Successio Apostolorum – Succession Prophetarum – Successio Doctorum*, *Concilium* 148 (1981) 65.

32 John D. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Orthodox Theology“, pp. 75–108.

33 „Црква је названа апостолском не само зато што има апостолско прејемство епископске хиротоније, већ и што је у односу пуне саборности са апостолским предањем. Апостолско прејемство се тако односи на целу Цркву, а не само на јерархију, баш као што су и дарови са Педесетнице даровани целом телу Цркве, а не само појединцима“. Sergius Bulgakov, „The Hierarchy and the Sacraments“, 97.

одговорности, заједнице молитве, љубави, радости и страдања, службе болеснима и онима који су у потреби, јединства међу локалним црквама и дељења дарова које Господ дарује свакоме³⁴. Ово, из екуменске перспективе, значи да хришћанска заједница, којој недостаје оно што ми називамо „историјским“ апостолским прејемством, али у свом евхаристијском окупљању иконизује есхатолошку структуру Царства Божјег и живи по апостолској вери и предању, не може тако лако бити одбачена као она којој недостаје суштина еклисиолошке реалности. Управо зато свака дискусија о узајамном препознавању служби мора бити заснована на ширем консензусу о природи Цркве и њеној верности апостолском предању.

Конечно, након што је Зизиулас показао суштинску важност епископства за живот Цркве, он истиче да „ми не смемо уздизати историју на један конзервативан начин“ будући да „Дух Свети може да укаже на нове начине у различито време“³⁵. То значи да су цркве слободне да „експериментишу“ са новим погледима на службе, а да се при том не поремети дух заједништва и јединства који мора преовладати у Цркви. Свакако, сва та „експериментисања“ морају бити руковођена и ограничена схватањем да „рана Црква није примарно устројила своје службе према потребама тог времена, већ првенствено према визији која у себи носи есхатолошку природу Цркве и која је тада озбиљно схватана“³⁶. Шта ово значи за екуменизам? Треба ли отпочети дискусију о есхатологији и природи Царства Божјег, те тада покушати да увидимо како је еклисиолошко устројство подељених цркава икона ове есхатолошке заједнице? Да ли би ово био довољан критеријум за међусобно препознавање служби других цркава, указујући да смо постигли сагласност по питању природе и садржаја апостолске вере?

Превод:
Мирко Илић

34 Lima Document on Ministry, par. 34.

35 John D. Zizioulas, „Episcopé and Episkopos in the Early Church“, 41.

36 Ibid, 42.