



УДК 272-1 Тијар Ж.-М. Р.  
272-732.2-284  
272-732.4-675  
271.2-55-549

Оригинални научни рад

Златко Матић\*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

## Два ватиканска концила у екуменској ерминевтичкој дијалектици: приступ Жан-Мари Тијара

**Abstract:** Значајни римокатолички богослов, Ж.-М. Р. Тијар (1927–2000), сматрао је да теологија папског примата, у оквирима предањске свехришћанске еклисиологије *киноније*, коју могу прихватити као своју и друге Цркве, јесте најбољи сапутник Духу ка црквеном јединству овога и будућег века. У новој епохи историје живог Предања, означеној екуменским покретом и Другим ватиканским концилом, само еклисиологија *киноније* омогућује да се, након вишевековног прекида, наставе везе са ером благодати неподељене Цркве. Напредак и успех ове еклисиологије условљени су новим ишчитавањем (ре-лектуром) дефиниција Првог ватиканског концила и њиховом рецепцијом и интеграцијом у одлукама Другог ватиканског сабора. Ова студија представља Тијарову анализу поменуте проблематике.

**Key words:** теологија примата, папски примат, Жан-Мари Р. Тијар, упоредно богословље, Први ватикански концил, Други ватикански концил, еклисиологија.

Жан-Мари Р. Тијар, један од најзначајнијих римокатоличких теолога примата у Цркви<sup>1</sup>, сматрао је да „римско питање заузима све важније место у самом срцу екуменског проблема“<sup>2</sup>. Жељено јединство Цркве он повезује са дејством Духа Светога, који је инспирисао Цркву на иреверзибилне екуменске кораке<sup>3</sup> и који ће знати да, у погодно време (*kairos*), убрза жетву. Теологија папског примата, утеловљена у предањској хришћанској еклисиологији *киноније*, коју могу прихватити као своју и друге Цркве<sup>4</sup>, најбољи је сапутник Духу ка црквеном јединству овога и будућег века. У

\* zmatic@bfspc.bg.ac.rs, zlatkomatic@yahoo.com

<sup>1</sup> Уп. Матић, 2016., О Тијаровом богословљу писали смо и у Матић, 2015.

<sup>2</sup> Tillard, 1977, стр. 291. Овим ставом Тијара прибдрајамо великом броју теолога, који папски примат сматрају кључном препреком васпостављању јединства хришћана.

<sup>3</sup> Поседно, у лику Павла VI, коме је Тијар посветио истраживање, објављено као Tillard, J.-M. R. (1982). *L'Evêque de Rome*. Paris. (У даљем тексту, *EP*)

<sup>4</sup> Уп. Tillard, J.-M. R. (1987). *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*. Paris, стр. 323. (У даљем тексту, *ЦЦ*)

новој епохи историје живог Предања, означеној екуменским покретом и Другим ватиканским концилом, само еклисиологија *киноније* омогућује да се, након вишевековног прекида, наставе везе са ером благодати неподељене Цркве (уп. Tillard, 1980, стр. 468). Напредак и успех ове еклисиологије условљени су новим ишчитавањем (ре-лектуром) дефиниција Првог ватиканског концила и њиховом рецепцијом и интеграцијом у одлукама Другог ватиканског сабора.

Под предусловима „екуменске ерминевтике“ и магистеријалног документа из 1973. године, *Mysterium Ecclesiae*<sup>5</sup>, треба тумачити и разумевати документ Првог концила, *PAe (Pastor aeternus, Constitutio dogmatica De Ecclesia Christi (Vaticanum I):* Догматска конституција о Цркви Христовој). Ипак, нема места релативизацији. Званични ставови које је Рим заузимао на свим својим концилима, тако и на Првом, су *irreformabiles*. Тијар не допушта ни раздвајање два ватиканска концила, нити „заборав“ Првог ватиканског концила. Одлуке тог сабора не треба негирати, већ их треба ослободити лимита епохе и отворити их (уп. *EP* 89–90) новој егзезеги и новој рецепцији, у екуменском кључу, у име заједничког трагања за *кинонијом* у истини вере.

### 1. Папски примат, ултрамонтанизам и *Pastor Aeternus*

Над реишчитавањем католичке дефиниције примата у екуменском кључу, надвила се сенка, коју Тијар дефинише ставом: *йаѝа* је постао *више ог йаѝе* у самом католичком менталитету. Ову деликатну тезу он веома озбиљно анализира и њену истинитост поткрепљује мноштвом доказа. Корене тог менталитета доминиканац идентификује у ултрамонтанистичкој клими, која је пратила, а у извесној мери и произвела дефиницију папског примата из 1870. године. То озрачје је у толикој мери утицало на католичку визију папства, да је постало готово јединствена могућа оптика сагледавања тог питања. Потребно је зато, сматра Тијар, првенствено идентификовати и описати поводе и изворе поменутог специфичног, на моменте историјски разумљивог, али штетног менталитета, који се вековима лагано, али постојано утврђивао у свести, вери и етосу католичког запада<sup>6</sup>. Овакав Тијаров приступ историјским сведочанствима има за циљ проналажење дубоких богословских узрока тих појава, који би били меродавни за наше време<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Hunt, 2013, стр. 9, наводи став једног перитуса на Концилу, Џона Мареја (John Courtney Murray), према коме је развој доктрине био у основи питање свих питања Другог концила („development of doctrine was the issue underlying all the issues at the Council“).

<sup>6</sup> Уп. прецизну и историјски утемељену анализу, коју Тијар развија у одељку „Les racines d’un certain esprit“, *EP* 70–84.

<sup>7</sup> Управо актуелна екуменска истраживања теже томе да ослободе апостолски примат из описане конфузне ситуације непринципијелног мешања више нивоа примата (уп. *EP* 70).

Историјске поводе који су утицали на успон ултрамонтанистичке атмосфере, Тијар идентификује у епохама папе Григорија VII (1073–1085), који не говори другачије осим у терминима папских прерогатива, диктата, права и моћи<sup>8</sup> и Бонифација VIII (1294–1303), који је тврдио да је Света Столица конституисала примате, патријаршије, митрополите и епископске катедре, чак и ван њене патријаршијске зоне, и (пре)дала им *концесије* (уп. Midić, 2016). Иако је постојала добра и оправдана идеја у ставу Григорија VII, тежња да се очува слобода епископа и Цркве пред земаљским владарима<sup>9</sup>, ипак се полако оцртава дух који је отворено објавио Бонифације VIII ђулом *Unam sanctam*<sup>10</sup>, која промовише теорију два мача и апсолутне моћи (*plenitudo potestatis*) римског понтифекса, а на крају утврђује јерархију суђења: ако земаљска власт греша, судиће јој духовна, ако духовна власт греша, суди јој се према нивоима духовног реда, али ако највиша власт греша, њој може да суди само Бог, никако човек, према 1 Кор 2, 15. Велики теоретичари папске моћи, Јован из Торквемаде (†1468) и Роберт Белармин (†1621), дали су, на основу историјских претпоставки, највиши теоретски израз папског ауторитета (уп. ЦЦ 331). На овај начин стиче се утисак да је читав план Божји повезан са папом, усидрен у њему, чак зависан од њега. Ништа, осим Бога, не може да избегне опсегу власти, *plenitudo potestatis*, њега, *Christi vicarius*. Све је подложно Петру и његовом наследнику: *plenitudo* не познаје попуштања, нити изузетке<sup>11</sup>. Тијар даје

<sup>8</sup> Најјачи доказ томе је његов памфлет *Dictatus Papae*, у коме он прописује 27 ставки о римској Цркви и њеном епископу. Од прве, у којој се подвлачи да је ту Цркву основао сам Господ, преко оних где се тврди да римски понтифекс може да устројава нове законе, поставља и разрешава епископе, да само њему сви земаљски владари целивају стопе, да он може да свргава императоре, премешта епископе са једне на другу катедру (13), да њему нико не може да суди (19), да Римска Црква није никада грешила и да никада неће ни погрешити, као што тврди Писмо, па све до 25. тачке, према којој римски епископ може свргавати епископе сам, без сабора.

<sup>9</sup> Тијар, иначе, у многим историјским девијацијама папства налази макар оправдану жељу и намеру носилаца промена у историји, али их често оптужује за незграпан одговор. Захваљујући томе, отворила се игра претензија, некада провоцирана нејасним историјским ситуацијама, некада сматрана неопходном за повратак Цркве у јеванђелску чистоту, а некада настала из чисте глади за влашћу.

<sup>10</sup> Була је објављена 18. новембра 1302. Почиње анализом јединства Цркве и тврдњом да ван ње нема спасења, да јој је глава Христос, да треба чувати јединство у вери, светим тајнама и љубави, тог јединственог тела. Постоје два мача, духовни и материјални и оба су у власти Цркве и њене главе — папе. Један мач је субординисан другоме, па је временска власт под духовном, и закључује: „Одређујемо, изјављујемо и дефинишемо да је апсолутно неопходно за спасење сваког људског створења да буде подложно римском понтифексу“ („*subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis*“, DS 875). О томе у EP 77–79 и Tillard, 1975, стр. 230.

<sup>11</sup> Инокентије III (†1216) тврди да је папа „на пола пута између Бога и човека, мање од Бога, али више од човека“ и зато му се почиње приписивати титула *vicarius Dei*. Инокентије IV (†1254) такође користи ову титулу да би проширио власт и на нехришћане. Ове ставове теоретски најјаче артикулише Августин Трионфо, Августин из Анконе (†1328), који тврди да је власт римског понтифекса једина *a Deo immediate*. Одатле следи да свака

многе примере из историје Цркве XIII–XVI века, у којима се сагледава линеарна егзалтација папске службe, све до тврдњи да папа није обичан човек, *non est homo, sed Dei vicarius, ... quasi Deus in terris est*. После таквих доказа јасно је да је римски понтифекс у свом *plenitudo potestatis*, постао „више од папе“.

Један од најјачих богословских (еклисиолошких) узрока експанзије свети, која ће се пројавити као ултрамонтанистичка, наш аутор налази у процесу потпуне унификације различитих нивоа примата римског епископа, главе римске Цркве. У *кинонији* локалних Цркава, регионалних епископата и њихових примаса, Рим од најранијих времена неподељене Цркве има посебну позицију. О његовом примату се говорило као о тачки ослонца, критеријуму јединства и центру доктринарног упоришта. Тако папа, као римски епископ (његова истинска титула) има и регионални примат; као патријарх Запада има патријаршијски примат; апостолски примат, посебан и јединствен, има у срцу универзалног епископског колегијума. Међутим, лагано су се, током историје, ова три примата сместила на исти ниво, иако су веома различите природе. Римска Црква, наиме, често потакнута различитим околностима, тежила је томе да унифицира и на исти ниво постави регионални и патријаршијски примат са специфичном апостолском одговорношћу, у општењу свих Цркава (уп. ЦЦ 340). Временом су се прерогативи помешали, загрилили до унифицирања (уп. Tillard, 1975, стр. 229–230), што је довело до конфузије, а затим до римске централизације. Рим почиње да афирмише, подвлачи и тражи да се испуњавају његове претензије, настале уравниловком различитих нивоа примата римског епископа.

То је изазвало мноштво проблема. Лоше артикулисани нивои примата почињу да преиначују аутентичну природу Цркве, у којој јединство (*unité*) није униформност (*uniformité*), нити је разлика (*diversité*) истозначна са поделом (*division*) (уп. Tillard, 2000, стр. 85). Жеља Рима да постане *Mater et Magistra* Запада, заједно са другим пројављеним претензијама, превазишле су оквир службe, коју су тој Цркви признавале остале заједнице. Од хомогеног развоја једног нуклеуса црквеног устројства, прешло се на *максимализирајућу визију њајсџива*, коју Тијар представља изразом „папа је постао више од папе“.

---

власт (*potestas, iurisdictio*) долази од њега, како у Цркви, тако и у цивилном друштву; над папом нема никакве контроле, он поседује највишу доктринарну (учитељску) власт (*determinare quae sunt fidei*), он је аутор позитивног права, који нема ингеренције једино над божанским и природним правом. Његова власт се може проширити и на некрштене, цар је само *minister papae*, од папине власти зависи универзална правда, која достиже до светих на небу, до душа у чистишту, посвуда, осим до пакла и лимба (уп. ЦЦ 331–332). Убрзо ће и наивна народна уметност почети да представља Бога Оца у виду папе, римског понтифекса, посебно у мисалима.

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

Папа Пије IX савршено се уклопио у ултрамонтанистички дух. Тог папу Тијар види као врло емотивног, срчаног до квазипијетизма, врло слабог теолога укорењеног у маријанску побожност, а не у догматско богословље. Због мноштва личних несрећа и непријатности које је доживљавао у турбулентном историјском оквиру друге половине XIX века (када постаје последњи „папа–цар“<sup>12</sup>), многобројни простосрдачни верници почињу да идеализују његове муке, патње и врлине, називајући га мучеником и светитељем. Тако су обичан народ (*le petit peuple*) и побожност масе, утицали на процес настајања нове слике, симбола или иконе папства. Дезоријентисани католички лаос у новој политичкој клими тражио је да што пре осигура и учини видљивим присуство Божје у њиховим искушењима. Папа Пије IX постаје једина сигурна тачка ослоња, стабилан пол хришћанства у општој кризи, сигурност и нада у моменту кад су се сви елементи *старој режима* рушили. Тијар тврди да се идеал папства дефинисао, заправо, око иконе једног папе који је више од папе, а кроз символ таквог човека посебно се развило обожавање папе. Живот Католичке Цркве биће од тада дубоко означен овим закључком и претвориће се у оданост и приврженост папи до религиозног поклоњења. Сусрет таквих опсесија ултрамонтанистичке мисли и такве индивидуе, као што је био папа Пије IX, довео је до екстремизма<sup>13</sup> и опасности по Цркву, закључује Тијар (уп. *EP* 33–36).

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

<sup>12</sup> Папина чаробна личност која је у тим тренуцима многе опчињавала, његова молитвеност и побожност, која је еруптивно куљала, нови гестови, колективне аудијенције, контакт са децом и обичним људима, ходочасницима на железничким станицама, његово господствено држање у тренуцима кад су европски моћници у њему видели разоружаног суверена, учинили су га хришћанским символом епохе.

<sup>13</sup> Период живота и рада папе Пија IX, описали смо као, чак, профундаменталистичку еру, као подстицај на фундаментализам, у свом раду: Матић, 2014.



Три тачке енциклике *PAe* Тијар сматра јако битним и у њима види могућност да се чак и таква енциклика ре-реципира. То су: 1) власт (*potestas*) римског понтифекса представља се као његова функција, тј. служба (*munus*) јединства епископата и мноштва верних (*DS* 3051) (уп. Tillard, 1975, стр. 217); 2) *PAe* говори о римској Цркви и њеном примату као о реалности која одржава и објашњава примат римског понтифекса (*DS* 3057, *DS* 3060), али се чуди зашто нису проучене последице преласка текста са римске Цркве на римског понтифекса; 3) незаблудивост коју у одређеним околностима и под одређеним условима има римски понтифекс, јесте Христова незаблудивост коју је подарио својој Цркви:

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

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

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

На Сабору се ништа није говорило о ограничењима власти папе уопште, нити о лимитима његове власти у односу на епископску власт, јер то није одговарало концилској већини (Tillard, 1975, стр. 218). Тијар, ипак, и овде налази излаз, тачније уочава два пута отварања концила за „мекша“ тумачења. Оба су извучена из саборских дискусија и интервенција „мањине“. Прва тумачења *PAe*, веома ауторитативна, дали су сами концилски оци у дискусијама и сложеним процесима одбијања првобитно предложених схема саборских докумената. Тако су представници „мањине“ често приморавали оце *Deputatio de fide* да, ако не промене, оно макар пружи таква објашњења, која данас попримају енормну важност (Tillard, 1979, стр. 4–5). Јасан пример таквог приступа тиче се често помињаног става да је папска моћ *ad aedificationem Ecclesiae non ad destructionem* (за

утврђивање, а не разарање Цркве), а друга да нема ниједне људске силе или власти која би била изнад папске, тако да су над њим *једино њриродно и дожанско ѡправо, које ни ѡаја не сме ѡрекорачиѡи.*

Иако су постојале могућности умереног тумачења свих тачака енциклике, одмах након објављивања одлука, *РАе* бива уврштена у тријумфалистички ултрамонтанистички менталитет, који даје одлучујући печат њеној рецепцији у категоријама које смо назвали екстремистичким и профундаменталистичким претеривањима. Тијар, пак, за именовање исте реалности користи израз „максималистичка“ егзегеза, која преко римске теологије постаје наметнуто и доминантно „мишљење Цркве“. Школским системом, званичном црквеном штампом, припремом свештеника и дипломата у духу такве егзегезе, куријалном пресијом, формираће се оно што смо описали као еклисијални модел или „католичку свест“ о папи који је „више од папе“<sup>14</sup>. Таква тенденција остаје на снази до Другог ватиканског концила, али је саставни део народне побожности све до времена када и сам Тијар ствара. Да би то доказао, аутор пружа мноштво навода из приручника и уџбеника догматике и катихизиса с почетка XX века<sup>15</sup>, али подсећа и на текст из катихетског листића из Канаде, насталог у мају 1980. године у коме је папа дефинисан као „сукцесор Божји“ (*EP* 32). Зато Тијар закључује да су победе однели ултрамонтанизам, кога је Први Ватиканум, упркос ублажавању ставова, на неки начин „освештао“, и максималистичка визија папства (*une vision maximalisante de la papauté*), без обзира на опрезнији и умеренији тон енциклике *РАе* (уп. *EP* 50–51). Тако се у Католичкој Цркви рађа катастрофална аномалија: епископи постају споредне личности у устројству Цркве. Кардинал или апостолски нунције (често тек титуларни епископ, без реалне катедре) задобија виши ауторитет од самог локалног епископа у његовој дијецези. У једном од последњих написаних текстова, Тијар пита да ли је епископ Поатјеа исто што и архиепископ нунције Отаве, будући да овај други нема ни епархију, ни верни народ, ни катедралну цркву (јер догослужи у приватној капели), ни презвитеријум (уп. Tillard, 2000, стр. 86–87). Тумачења свих спорних места односа папе и локалних епископа, по правилу су диспропорционално превагнула у корист папе. Епископи су у пракси његове сенке, нема центра или главе, јер нема кружнице, или тела (уп. Tillard, 1979, стр. 6). У томе Тијар сагледава озбиљну претњу самом бићу Цркве — *кинонији*.

<sup>14</sup> Ова размисљања и дешавања постају народна својина: ствара се посебна врста побожности у односу на папу, која иде до светогрђа (*le blasphème*, *EP* 40). Тако, налазимо закључке у *Civiltà cattolica*, да „када папа медитира, сам Бог у њему мисли“, а у литургијским химнама се неретко реч *Deus* замењује папиним именом, *Pius*. У складу са маријанском популарном побожношћу, почиње да се шири фамозна доктрина о три невине реалности, које у себи носе Христа: Марија, хостија и папа.

<sup>15</sup> Посебно подвлачи дијалог у једном Катихизису, у коме на питање: Ко је епископ? тачан одговор треба да гласи: Свештеник посебно хиротонисан да би одржавао међу нама место Светог Оца, Папе (уп. *EP* 49).

Рецепција *PAe* представља типичан случај утицаја амбијента и контекста на разумевање једног званичног документа, јер су у концилски текст учитани концепти једне теологије и својеврсне побожности, који су се сјединили са дефинисаном концилском доктрином (уп. *EP* 53) и постали кључни за њену рецепцију на екстреман начин. Интерпретације у светлу концилских дискусија потпуно су заборављене. Ситуација се готово није мењала, до половине XX века.

## 2. Примат римског епископа на Другом ватиканском концилу

Од самог сазивања и отварања Другог ватиканског концила, сва дешавања на њему била су особито строго надгледана од једне надобудне и забринуте „мањине“ (*minorité*), која је наследник победничке „већине“ (*majorité*) Првог Ватиканума (уп. *EP* 54). Зато на Другом Ватикануму нема суштинске промене у односу на *слово PAe* (Tillard, 1979, стр. 14). Доказ је, свакако, увод у Декрет о пастирској служби епископа, који је донет после *LG*, а који дословно понавља речи *PAe* и дефинише римског Првосвештеника као наследника Петровог (*successor Petri*), који има врховну, пуну, непосредну и универзалну власт (*suprema, plena, immediata et universali potestate*) и примат редовне власти над свим Црквама (уп. *CD* 2).

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

Одатле следи да се, током Другог ватиканског концила, енциклика *PAe* налази у новој рецепцији (у догматском смислу те речи), након скоро једног века тумачења, продубљивања, новог ишчитавања и промишљања. Тако се Први и Други Ватиканум смештају у дијалектичко јединство, које потражује да један буде интерпретиран другим. На овом суштинском плану, рецепција (*receptio*) Првог ватиканског од Другог концила, представља ново ишчитавање Првог, што представља типичан случај развоја догмата. Ради се о еволуцији догмата, не додавањем нових истина, већ путем појашњења, осавремењеног разјашњења претходно донетих ставова, о својеврсном жељеном, ишчекиваном и препорученом *aggiornamento* догматског израза. Зато је сам Други концил, у Тијаровом изразу „ре-лектура у новом контексту, али са лако ломљивим резултатима“<sup>16</sup>.

Док Први концил види Цркву у њеном историјском стању, полазећи од њене главе, епископа Рима, Други ватиканум је сагледава полазећи

<sup>16</sup> Такав је поднаслов једног одељка *EP* (54–70): „Vatican II: une relecture dans un contexte nouveau, des résultats fragiles“.



од епископâ (уп. Tillard, 1979, стр. 15–16), „апостолских наследника“ (LG 18–24, итд), који заједно конституишу темељ универзалне Цркве (LG 19). Силом дожанске институције, сваки епископ је ваистину глава своје Цркве, који „уређује кућу Бога живога“ (LG 18). Они су пастири (LG 20) и првосвештеници локалне Цркве, конституисани „на врху свете службѣ“ (LG 21). Сва њихова права, повластице и елементи власти долазе из епископске хиротоније, из свете тајне, сакраментa. И они су, а не само папа, у управљању Црквама аутентични *vicarii et legati Christi* (LG 27). Зато Други Ватиканум отворено тврди да епископском телу као таквом припада пуноћа службѣ конструисања, управљања и руковођења читавом Црквом (LG 20. 21, CD 2, 2).

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

Схема није више пирамидална. У мисији епископата, као таквог, сагледава се служба римског епископа (уп. ЦЦ 324). Ово је суштинско подвлачење. Концил врло јасно представља Цркву у њеном светотајинском и апостолском пореклу. Службу римског понтифекса поставља унутар апостолства Цркве, које је изнад свега. Садржај Првог Ватиканума је прихваћен, али се смешта у свој предањски контекст, ослобођен ултрамонтанизма<sup>17</sup>. Ово није више визија Цркве као савршеног јерархијски устројеног друштва (*societas perfecta*), верне копије цивилног друштвеног устројства.

Сада је јасно да се ради о прелазу са еклисиологије чија је полазна тачка универзална Црква (подељена на делове, порције, тј. дијецезе) на еклисиологију која схвата цркву као *кинонију* пуних локалних Црква (уп. Tillard, 1979, стр. 15): универзална Црква је плод *киноније* локалних Црква (уп. EP 57). Ово је огромна новина Другог ватиканског концила у односу на Први, коју посебно подвлаче LG 26 и CD 11<sup>18</sup>.

Еклисиологија која Цркву Божју види као *кинонију* локалних Црква, које су поверене *episcopè* епископâ у општењу, мора бити постављена у директан однос са другом важном претпоставком енциклике LG, тј. са чињеницом да епископска власт и њена јуридикка институција потичу од једног истог сакраментa, од епископата и *свѣте ѡајне хиротоније*. Важно је одмерити тежину овог става LG за теологију папског примата. Заправо, евидентно је да у Цркви оно што је светотајински утемељено неопходно има првенство над свим другим реалностима (пре свега, јуридикким), јер

<sup>17</sup> Ре-лектура Првог концила у светлости Предања и у екуменској визури ослушкивања потреба „других“ хришћана — то су суштинске промене које доноси Други концил по питању теологије примата. Уп. Tillard, 1995, стр. 212.

<sup>18</sup> Тијар овде наводи своја два омиљена текста са Другог Ватиканума.

Црква настаје вером и тајнама. Сви њени суштински аспекти смештени су унутар осмозе вера — свете тајне, одакле као другостепена, производи јуридика.

За енциклику *LG* епископат је, дакле, сакрамент. Јерархијска власт у Цркви је светотајинске природе, не потиче из *ordo jurisdictionis*, чији би извор био папа (уп. Tillard, 1979, стр. 16). Све што епископи имају (*LG* 23) долази им из епископске хиротоније, ту папа ништа не може ни одузети, ни додати. Али, ради очувања и осигурања *киноније*, један од епископа, римски епископ, позван је да на посебан начин врши бригу за универзалну Цркву, која је уписана у епископску (а не „папску“) хиротонију. Зато се избор папе никада није сматрао сакраментом. Избор или устоличење (интронизација) папе, њему не додељује никакав посебан, неизгладив карактер: када се папа повуче, он „*simpliciter* престаје да буде папа“ (*EP* 58)<sup>19</sup>. Не постоји посебна света тајна која утврђује папство<sup>20</sup>, постоји само епископска хиротонија онога, кога његов избор на римску *sedes* (град мучеништва Петра и Павла) чини носиоцем посебне службе одговорности једног епископа унутар колегијума његове браће епископа (уп. Tillard, 1980, стр. 463). У противном, католичанска Црква не би могла да постоји *од* и *из* локалних Цркава (уп. *LG* 23). Другим речима, поставити врховног првосвештеника изнад епископа, у својеврсну псеудосакраменталну сферу, значило би, поново, направити од папе „више од папе“. На тај начин би се Црква Божја нашла у лажној позицији у односу на своју светотајинску природу, чиме би било доведено у питање њено истинско постојање јер Црква не познаје виши јерархијски ступањ од епископата (уп. Tillard, 1975, стр. 231).

Власт и мисија папства морају се дакле схватити нераздвојно од власти и мисије епископског колегијума. Сваку власт у Цркви треба поимати у оквирима динамичке тензије једне исте мисије епископског збора као таквог (наравно, са својом главом, која постоји једино у заједници са својим телом) и јединствене власти, која се добија светом тајном хиротоније (уп. *ЦЦ* 324–325). Заправо, пошто је универзална Црква у локалној, мисија и власт сваког локалног епископа имају неопходно, а не као додатак, саприсносусну димензију бриге и старања за универзалну Цркву. Одатле следи паралелизам ставова: колегијум епископа сједињен са својом главом, епископом Рима, јесте „субјекат највише и потпуне власти над читавом Црквом“, и глава, „по сили службе има потпуну, највишу и универзалну власт“ (*LG* 22). Тијар сматра да избор редослед придева уопште није случајан.

<sup>19</sup> Повлачење Бенедикта XVI се лако богословски сагледава и анализира само у контексту, који Тијар овде презентује.

<sup>20</sup> „Il n'est pas 'consacré' pape par un acte sacramentel“, или „En d'autres termes il n'existe pas de sacrement de la 'primauté papale'“, Tillard, 1975, стр. 231.

Папство се утемељује у епископату. За римског епископа, као и за све епископе, све потиче из исте тајне (свете тајне епископата), из исте мисије конструисања и очувања Цркве у *кинонији*, из исте власти, која потиче из овако формулисане службе. Али, власт се другачије артикулише у односу на службу, коју неко има у истом епископском збору: код епископа Рима димензија *sollicitudo universalis* се развија на посебан начин, иако неизоставно унутар светотајинске епископске благодати (уп. ЦЦ 328, EP 60). Место и власт римског епископа унутар епископског колегијума треба схватити у перспективи *ministerium*-а у збору, а не *dominium*-а у колегијуму (уп. ЦЦ 341). Евидентно је да сваки *munus* (дужност, служба) потражује власт за његово испуњење. Ипак, власт је пропорционална *munus*-у, а не обрнуто. Полазна тачка анализе је природа *officium*-а, да би се проценио *potestas*, јер служба одређује лимите власти (уп. Tillard, 1979, стр. 12). Ако се, дакле *munus* римског епископа може разумети у односу са дужностима епископског колегијума, онда се и власт римског епископа може разумети само у релацији са влашћу и (*jus*-ом) епископског колегијума. Власт примата није више извор моћи колегијума: то јасно показује *LG*, признајући светотајинску природу епископата. Власт је *radi* киноније Црква међусобно и са апостолском заједницом. Ако примас говори у име своје браће, као Петар у Новом Завету, онда оно што он саопштава мора бити у *кинонији* са њиховим ставом, чак и ако они нису формално консултатовани. У његовом гласу се изражава њихов став (уп. Tillard, 1980, стр. 464).

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

Из различитих разлога (утицај 'мањине', непотпуна богословска анализа, недостатак времена, страх од реакције католичког јавног мњења), *LG* ипак не регулише тешко питање конкретних ограничења ауторитета и власти епископа Рима у односу на друге епископе. С тим у вези, зна се да је концил одбио јула 1964. један амандман Павла VI, према којем је требало да се унесе клаузула да о свом деловању папа полаже рачуне једино Богу (*est soli Domino devinctus*)<sup>21</sup>. Комисија је одговорила: „Римски првос-

<sup>21</sup> О томе, више у Tillard, 1979, стр. 19.

вештеник мора да се држи самог Откривења, фундаменталне структуре Цркве, светих Тајни, дефиниција првих Сабора итд. Све то је немогуће сада набрајати<sup>22</sup>. Уколико се не би овога држао, папа би деловао *non ad aedificationem sed ad destructionem Ecclesiae*. А управо је Први Ватиканум јасно подвукао став да служба римског понтифекса мора бити *ad aedificationem* (уп. Tillard, 1975, стр. 221).

Други Ватиканум, дакле, нема никакву конкретну јуридикчку норму, нити било какав прецизно дефинисан канонски лимит, којим би ограничио (*circonscrire*, EP 62) власт епископа Рима. Конкретно, остала је нејасна тврдња да папа може увек слободно вршити (*semper libere exercere*) своју власт (LG 22). Зато се доктрина тог концила о овој реалности, мора уравнотежити са целокупном догмом Цркве. Као и PAe и Ватикан II има пуно поверење не само у индивидуални суд римског понтифекса, већ и у активно присуство Св. Духа у Цркви, у заједници верних. Он је, истовремено, извор учитељског ауторитета и заједничке вере. Управо зато се говори о *sensus fidelium*, схваћеним као *conspiratio* јерархијског магистеријума и вере лаика Цркве (уп. Tillard, 1977, стр. 302–304). Ако би римски понтифекс прешао лимите свог специфичног *officium*-а, а то је очување Цркве у *кинонији*, тада би епископи и лаици могли да реагују, надахнути Светим Духом (уп. Tillard, 1979, стр. 19–20).

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

### Закључак

Након свеобухватне анализе, Жан-Мари Тијар закључује да је семе Другог концила пало на тврдо тло и да га енциклика LG није довољно дубоко посејала. Нове институције концила, упркос новом ишчитавању одлука Првог концила, још увек нису у реалном животу ушле у склад са еклисиологијом *киноније* и нису успеле да артикулишу: *typus* римског понтифекса и *typus* комплетног епископског колегијума, слободу деловања првога (потврђено чврсто ултрамонтанистички на Првом концилу) и

<sup>22</sup> Уп. Tillard, 2000, стр. 90. На другом месту Тијар закључује да је и примат римског епископа подложен правилима и ограничењима (*normes et limites*) (уп. EP 166), свим оним што у Цркви потиче из воље Божје (божанско право, природно право, епископат, одлуке Сабора, предање његових претходника).

потребе колегијалности (потврђене на Другом концилу, али недовољно јасно), привилегије римског понтифекса и права епископског колегијума. Из страха да се не изгуби, наруши сигурност (*sécurité*, EP 65), као кичмени стуб се чува монархијска визија, а колегијалне форме још увек нису ништа више од тела у служби примата, чиме се деградира дух Другог концила.

Управо овај проблем полако прети да доведе до „стерилизације“ плодова тог сабора. Тијар подвлачи да се не ради о канонском проблему, већ о догматском питању. Досије догматска теологија папства још увек није затворен. Напротив, остаје да се у екуменском духу и сарадњи напише једно од његових најсложенијих поглавља. Не треба ревидирати, нити кориговати одлуке Другог концила, већ треба продубити рецептивну интуицију да би се схватило на који начин артикулисати и повезати у јединство две власти, римског понтифекса и епископског колегијума, кад су обе пуне, врховне и универзалне, према LG 22.

### Литература

- Матић, З. (2014). Фундаменталистичке тенденције у енциклици *Quanta cura*. *Теме*, 2, 855–876.
- Матић, З. (2015). Формирање богословске мисли Жан-Мари Тијара: претпоставке, извори, утицаји. *Теолоџикон*, 4, 173–185.
- Матић, З. (2016). Почетне етапе развоја богословске мисли Жан-Мари Р. Тијара. *Саборносћ*, 10, 77–88.
- Midić, I. (2016). Primacy within the Church. *Саборносћ*, 10, 41–50.
- Tillard, J. M. R. (1975). L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome. *Proche-Orient chrétien*, 25, 217–244.
- Tillard, J.-M. R. (1977). La primauté romaine: Jamais pour éroder les structures des Eglises locales. *Irénikon*, 50, 291–325.
- Tillard, J.-M. R. (1979). The jurisdiction of the bishop of Rome. *Theological Studies*, 40, 3–22.
- Tillard, J.-M. R. (1980). L'Eglise de Dieu est une communion. *Irénikon*, 4, 451–468.
- Tillard, J.-M. R. (1982). *L'Evêque de Rome*. Paris.
- Tillard, J.-M. R. (1987). *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*. Paris.
- Tillard, J.-M. R. (1995). Le ministère d'unité. *Istina*, 40, 202–216.
- Tillard, J. M. R. (2000). Retour sur Vatican II: à propos du livre de Mgr. J. R. Quinn *The Reform of the Papacy*. *Irénikon*, 73, 81–92.
- Hunt, A. (2013). The Trinitarian depths of Vatican II. *Theological Studies*, 74, 3–19.



Zlatko Matic

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

## Two Councils of Vatican in the Ecumenical Hermeneutical Dialectics: An Approach of J.-M. R. Tillard

The significant Roman Catholic theologian J. M. R. Tillard (1927–2000) considered that the best companion to Holy Spirit, towards the Church unity of this age and the future one, is the theology of the papal primacy in the framework of traditional, all-christian ecclesiology of *koinonia*, and that this theology as such can be accepted by other Churches as their own. In this new epoch of history of living tradition, which is marked by the Ecumenical movement and the Second Vatican Council, it is only the ecclesiology of *koinonia* that can make possible a continuation of linkages with era of Grace of an undivided Church, inspite of fact that there is a break that has been existing for centuries. Condition for the progress and success of this ecclesiology is certain new reading (re-lecturing) definitions of the First Vatican Council, as well as the reception and integration of these in decrees of the Second Vatican Council. This study represents Tillards analysis of this problematics.

**Key words:** theology of primacy, papal primacy, ecclesiology.

---

Датум пријема чланка: 20. 8. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.