

Григорий Папатомаc (Париж, Атина)

В ПОСТЦЪРКОВНАТА ЕПОХА (Раждането на една постцърковна модерност)

Шестнадесетият век отваря нов период в историята на богословието на Църквата и християнството като цяло – един период, който бихме могли да окачем буквално като „следцърковен“, поради причини, които ще разгледаме по-долу. Реформацията (1517 г.) може с положителност да се смята за начало на тази епоха, въпреки че семейната ѝ ясно се проследяват далеч по-рано – най-вече в еклисиологията¹, оформена във вековете на кръстоносните походи (1095-1204 г.).

Петте века, последвали онези трагични събития (между XVI и XX век) предоставят достатъчно исторически факти и богословски материал, за да отчетем съществуването на една нова, новопоявила се еклисиология (наричаме я така, поради нейното цялостно различие с предишната църковна практика). Тя е невиджана и непозната именно до онази епоха, която бележи свършека на еклисиологията, такава, каквато Църквата я е живяла и предавала в продължение на петнадесетте първи века от Християнската ера.

След настъпване на църковната дезориентация и с потъването в самата действителност на „следцърковната епоха“ (не поради някакво еклисиологично развитие), започват да се появяват естествено различни нови и разнообразни еклисиологии, като например вероизповедни еклисиологии (протестанти), ритуални еклисиологии (римокатолици) и националистически еклисиологии (православни). Ако спазим историческия ред на тяхната поява, ще трябва да ги поставим, както следва: ритуална, вероизповедна, националистическа. Става дума за хетероколективни еклисиологии, имащи профсъюзно-мобилизационен принцип на формиране. От онова време те са преобладаващи и дават облик на цялостния църковен живот, но и диктуват уставните и законовите текстове за функциониране на църквите през тази епоха и до сега.

Днес, когато сме в историко-богословско състояние да се дистанцираме от историческите събития в църковното минало и да прераз-

¹ Думата има гръцки произход и в богословската наука е технически термин, означаващ учението за Църквата – какво е тя по своето естество. (бел. прев.)

гледаме причините, предизвикали отклонения, бихме предложили за изследване, непосредствено и с отвореност към диалог, с критичност и далеч от всякаква полемика, тези три различни еклисиологии в светлината на техния произход и перспектива на развитие. Те имат едно общо прегрешение и в крайна сметка помежду си имат доста прилики, съществуват едновременно, преплитат се една в друга, без обаче да общуват и да се отъждествяват взаимно. Това общо отклонение личи в понятието съ-в-местност, употребено в този контекст като *terminus technicus*. То представлява сериозен църковен проблем, който се регистрира през второто хилядолетие от Рождество Христово. Това хилядолетие обхваща разнообразни, неразрешени и особено важни църковни въпроси, противно на първото хилядолетие, когато възникналите христологически спорове са били в голяма степен решени. С други думи, когато възниквал някакъв христологически въпрос, Църквата на първото хилядолетие подхождала съборно и разрешавала спора – нещо, което, както изглежда, не се случва с Църквата през второто хилядолетие.

Гореспоменатите три еклисиологии, формирани като отклонения от новозаветната еклисиология, са следните:

1. Еклисиология на Кръстоносните походи (13 век);
2. Еклисиология на Реформацията (16 век);
3. Еклисиология на национализма (19 век);

Да обърнем внимание по-подробно и аналитично на тази значима, новоутвърдена и разконцентрирана църковна трилогия.

1. Еклисиология на Кръстоносните походи (XIII в.)

Като църковно събитие, прекъсването на църковно общение през 1054 г. засяга единствено две от патриаршиите на Църквата – тези в Рим и в Константинопол. Това прекратяване на общението бива разпространено обаче с течение на събитията и върху източните патриаршии, като то веднага се окачествява от кръстоносците като схизма. В крайна сметка от последвалите събития става ясно, че този епитет отнасят към едно еднократно събитие, което от еклисиологична и от канонична гледна точка, би могло да узакони ново паралелно учредяване на едновременно църковни общности в териториите на древните Източни патриаршии, защото само по себе си прекратяването на общение прави невъзможно узаконяването на обратното действие.

В действителност политическото движение, наречено Кръстоносни походи, зададе различна посока на събитието „прекъсване на общение“, случило се през 1054 г. То провъзгласи това „прекъсване на общение“ за схизма, т.е. за църковно и канонично събитие, разглеждащо църковното тяло като поставено в положение на необщение и несъществуващо в едно определено място. Така беше зададен един нов

църковен порядък. Създадох се две категории паралелни църкви на територията на древните Източни патриаршии. Такива са например Латинска патриаршия на Йерусалим, създадена при Първия кръстоносен поход – 1099 г., по-късно Латинска патриаршия на Антиохия – 1100 г., Католическа църква на Кипър (неавтокефална) – през 1191 г. и т.н. Този факт сам по себе си – ако действително приемем, че става дума за „прекъсване на общение“, а не за схизма – поражда църковния проблем, който споменахме по-горе и нарекохме с понятието съ-в-местяване². Този иновационен процес на припокриване на църковни общности в една и съща местност не спира дотук. Паралелно с тези „църкви“ се организират и т.нар. Латински патриаршии с източен обряд, както и т.нар. Източни църкви, като Маронитската патриаршия, Мелхитската патриаршия, Сирийската католическа патриаршия и т.н. Те всички се намират под юрисдикцията на Римската патриаршия³ и на папата, но извън границите на тази патриаршия и извън нейната древна йерархическа власт.

Това е юрисдикция, която се простира извън своите граници, тъй като винаги става дума за прекратяване на общение, тъй като на територията на Изтока се създават нови латински и униатски⁴ патриаршии. Тези „църковни тела“ се опитват да бъдат паралелни и да конкурират древните такива, тъй като, макар и близки помежду си, всички те осъзнават много добре своя произход от Римската патриаршия. Това църковно събитие, случило се по изключение, бива конституирано с времето като действително положение, което продължава и днес (срв. съществуването на два различни типа църква в една и съща местност, но и на два канонически устава, които не се сходат и не кореспондират помежду си).

Тази нова епоха поражда и друго схващане за първенството на Римския патриарх и папа. Той вече е *primus inter inferiores*⁵. Това вече е различно първенство на римския папа, то представлява изключително право на юрисдикция. Явно обаче това вече не е съдържанието на съборното първенство, родено от опита на Църквата и практикувано в

² Припокриване на две църковни тела върху една и съща територия.

³ Въпреки че за Римския епископ е прието да се говори като за „папа Римски“, по измеренията и терминологията на Източната църква той е бил разглеждан и бива разглеждан като патриарх на Запада, подобно да другите патриарси на древните големи патриаршии на Изтока – на Йерусалим, Александрия, Антиохия и Константинопол. В случая авторът използва тенденциозно тази терминология, кореняща се в древното новозаветно разбиране за поместна църква. (бел. прев.)

⁴ Така себе си наричат римокатолическите църковни общности, имитиращи източен църковен обред.

⁵ „Първ сред по-нисши“. (бел. прев.)

общение през първото хилядолетие (*Primus inter pares*⁶). Това, разбира се, е друга тема, която се отклонява от целта на настоящия текст.

От XIII в. насетне еклисиологията на Римокатолическата църква въвежда за първи път в историята една еклисиологическа форма (учредяване на една църква на едно място) с двойно съ-в-местяване: от една страна, съвместяването с патриаршии, към които тя не принадлежи или с които се намира в състояние на „прекратено общение“, а от друга – съ-в-местяване с други учредени по подобен начин църкви, имащи различен *ritus*⁷. Те обаче се намират в пълно общение, или както обикновено се казва – те са съюзени с Рим, но всички те съществуват заедно като църковни тела и църковни цялости в една и съща област, на едно и също място. И така, вече в края на Средновековието стигаме до съществуването на две католически църковни тела с различен ритуал, намиращи се на една и съща територия. Този процес можем да наречем „външно съ-в-местяване“. По този начин достигаме до това да имаме латинско римокатолическо църковно тяло, съвместимо с други римокатолически ритуалистически⁸ патриаршии в области, където от древност си е имало патриаршии (нека си припомним случая с Йерусалим). Именно в този случай от онова време се наблюдава външно съ-в-местяване на няколко „църкви“ на територията на Йерусалимска патриаршия.

Това двойно съвместяване идва като следствие от политическото положение, създадено от кръстоносните походи, и бива запазено в подобна форма до времето на Реформацията. С други думи, от XIII до XVI в. имаме единствен църковен авторитет и изключителна уникалност на територията на Западна Европа, в диоцеза на Римската патриаршия. От друга страна в същата епоха тази патриаршия насърчава църковно съ-в-местяване и упражнява съответното налагане със силата на юрисдикция извън своите граници, на територията на другите църкви от Изтока, където и възниква едновременно външна и вътрешна съ-в-местеност. В тези нововъведения могат да се видят новите особености, семената на много по-късно развилата се, главно след Реформацията, глобална еклисиология.

Също така, въпреки политическия натиск през онази епоха, в западния християнски свят, остава силна през вековете и другата позиция – богословската, която живее с идеята за възстановяване на църковното общение и уреждане на възникналия по-рано църковен спор. Двата събора в Лион (1274 г.) и Ферара-Флоренция (1438-1439 г.) са свикани от епископи, наричащи се помежду си братя. Те са имали усеща-

⁶ „Пръв сред равни“. (Бел. прев.)

⁷ „Ритуал“. (Бел. прев.)

⁸ Униатски, имитиращи източния обред.

нето, че се намират в положение на прекъснато общение, а не в схизма (иначе не би имало смисъл да бъдат свиквани такива събори). Фактът, че до началото на XIV в. продължава изпращането на монаси от запад и те биват приемани като братя на Света Гора, сочи, че е била още жива надеждата за излекуване на прекъснатото общение, въпреки политически предизвиканото (и вече съществуващо) поведение на съ-в-местяване на църковните тела и отнемане на църковни територии със сила.

2. Еклисиология на Реформацията (XVI в.)

Реформацията е онзи фактор, който предизвика пораждането на църковния проблем съ-в-местимост на територията на самата Римска патриаршия. В действителност през XVI в. църковното отчуждение и явлението на църковното съ-в-местяване в една и съща територия се пренася в региона на Централна Европа. Така бива орязана външно и териториално Римската патриаршия, както по-рано тя пък е сторила с Църквата на Изтока. В този пункт е добре да си припомним⁹ в какви изповедни дрехи бе облечено явлението съ-в-местност и как допринесе за обострянето на въпросния църковен проблем.

Църковният опит от първото хилядолетие се състои в това, че в едно определено място, единственият канонически критерий за организиране и съществуване на една поместна Църква в една територия е нейната църковна уникалност и изключителна поместност¹⁰. В онези времена Реформацията не се отдалечава толкова в подхода си към поместността и целта ѝ не е толкова отчуждаване върху една и съща територия на другото, новосъздадено църковно тяло, колкото в начина на отчуждение от Западната църква, от която е “произлязла”. Реформацията въвежда един свършено нов елемент и признак, по който се организира църква, който в действителност до онзи момент е бил немислим в еклисиологично и канонично отношение. В действителност новосъздадените тогава църковни общности имат изключително независимо съществуване и вероизповедно отличие. Така те имат нужда от еклисиологично съществуване, което обаче, по обясними причини, не

⁹ Виж моята статия: Η αντιθετική σχέση κατά τόπον Εκκλησίας και Εκκλησιαστικής Διασποράς (Η εκκλησιαστική ενότητα έναντι της «συν-εδαφικότητας» και της «πολυδικαιοδοσίας»), εν Σύναξη, τεύχ. 90 (4-6, 2004, σελ. 28-44. Също *La relation oppositionnelle entre Église établie localement et “Diaspora” ecclésiale (L’unité ecclésiologique face à la co-territorialité et la multi-jurisdiction)*, in *L’Année canonique*, Paris, t. 46, (2004), p. 77-99, in *Contacts*, t. 57, pars 210 (4-6/ 2004), p. 96-132. Виж още: Archim. G. Papathomas, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Firenze (Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa -Reprint Series, 38, 2005, cap. 2, p. 25-50.

¹⁰Т.е. това, че функционира в точно тази територия, в която се намира.

може да бъде основано върху съществуващия дотогава еклисиологичен опит на Църквата, върху законовата структура на епископско-поместната Църква. Причината е много проста: тези общности започват да се организират и съ-жителстват на територия, където преди това е съществувала Църква и най-вече с Църква, имаща еклисиологическа териториална тъждественост по отношение на мястото, където се намира (Църква в място – *Ecclesia in loco*: Ἐκκλησία ἡ ἐν Ῥώμῃ).

Трябвало обаче непременно да се намери начин, по който тези общности, от една страна, да бъдат църква (затова се случил и „Протестът“), а от друга – да се отличават с нещо от съществуващата дотогава поместна Църква, защото не са искали да се отъждествяват с нея. Приемането на поместен характер би създадо объркване, а освен това, в такъв случай, би трябвало да се възприемат същите законови структури (епископ, епископия, наименование на мястото). Това се случва с Кръстоносните походи, но там е имало *a priori* декларирана схизма (*sic*), която по законодателен път оправдава разбирането, че те копират или, както те смятали, „възстановяват“ по-рано съществуващи структури и наименования на патриаршии и източни църкви.

Протестантизмът обаче не се е явил отвън или в резултат на официално обявена схизма срещу Западната църква, от която „произхожда“, нито е резултат от някакъв църковен процес на откъсване от общността или на нещо друго. Протестантизмът се е интересувал преди всичко от получаване на лице на църковност, но, доколкото той е протестантизъм, е искал и на всяка цена да се отличава от римокатолиците. В лутеранството и калвинизма, т.е., в традиционното протестанство, където ударението е положено най-вече върху догмата, се наблюдава една зависимост на църквата изключително от изповеданието на вярата (*Confessio fidei* [виж изповеданието от Аугсбург – 1530 г.]). По този начин протестантизмът случайно, но и по принуда, избира като идеология нарочено самоопределение, което произхожда от изповеданието на всеки един протестантски водач, като избягва от самото начало употребата на определение по местност и така именно се ражда нуждата от *confessionalismus*. По тази логика протестантите определят по-раншните църкви не по местен, а по изповеден признак: не с наименоване по място, а с наименоване по вероизповедание (например Лутеранска църква, Калвинистка църква, Евангелска църква и т.н.).

Да обобщим. Реформацията неволно разшири и систематизира съ-в-местяването като вид съществуване на Църквата, но с времето, със собственото си изчезване в безкрайното си роене, предизвика същия процес на разрушаване на еклисиологията. По изумително сходен начин Реформацията предизвика същия характерен болен процес в Църквата, процес на паралелно съвместно съществуване на църковни общности на една и съща територия. Външно погледнато, много про-

тестантски църкви съ-в-местно съществуват с Римокатолическата църква в едни и същи територии, но вътрешно погледнато, от гледна точка на протестантските общности, те самите съ-в-местно съществуват, паралелно една на друга, понякога неизброимо много в един и същи град, без да постигат пълнота на общуване на църковното тяло, намиращо се на едно и също място, каквото например изобразява св. Павловата новозаветна еклисиология, привидяна именно от първите протестанти като основа (*sola scriptura* и *fundamentum fidei*) на протестантската еклисиология. Така, въпреки съществуването на св. Павловата еклисиология и нейното мащабно проповядване от страна на протестантството, като единствена новозаветна истина, изповедната еклисиология на съ-в-местяването е положена в темелите на протестантизма и превръща в нищо не значещ лозунг всяко Павлово и новозаветно виждане за това какво е Църквата в едно географско място. Този факт обезсмисля и във висока степен повтаряния и изтъкван от протестантите принцип *sola scriptura*.

3. Еклисиология на национализма (XIX в.)

За православните християни нещата са твърде заплетени и бих могъл да кажа много по този въпрос, но ще се огранича само до две точки: а) съществуването на вътрешно съ-в-местяване в Православната еклисиология с една още по-отрицателна характеристика – юрисдикция, имаща много източници и б) несъществуването на външно съ-в-местяване. Нека започнем от второто, защото на дело изборът на тази еклисиологична позиция има по-ранен исторически произход.

Най-напред, въпреки различията сред православните християни по този въпрос днес, годината 1054 г. обикновено не се характеризира като „схизма“, а като „прекъсване на общение“¹¹. Никога Православ-

¹¹ Обикновено в исторически аспект като „схизматици“ и „еретици“ са били окачествявани източните християни от страна на техните западни събратя, като по този повод са се появили и пространни съчинения, описващи „безбожните гърци“ (така тогава били наричани всички православни християни) още през XI век. Общо взето на Изток е трудно да се говори за някаква силна антизападна пропаганда по онова време, а и самото понятие схизма за събитията от 1054 г. се избягва, тъй като на Изток има ясното съзнание, че схизмата, т.е., отделянето от църковното тяло, води до отпадане и ерес, тъй като престава да съществува „вселенският коректив“ в лицето на Вселенската църква, чийто представители се събират на събор, ако има да се реши верови проблем някъде в Църквата по вселената, именно за да се запази целостта на Христовото тяло в делото му по спасение на вярващите. Така че не случайно източните са избягвали да окачествят западните като схизматици и още по-малко като еретици. Все пак Църквата е призвана да подsigури спасение на всички хора, а „не да лиши този или онзи“ от Божията благодат, ако нещо се е отклонил от пътя. Разбира се, тук се намесват много фактори в мислене-

ната църква в нейната цялост не е обявявала това събитие за „схизма“ през второто хилядолетие. Защото, освен че „всяка схизма, която разделя, става ерес“ (св. Йоан Златоуст), тя води и до пълно откъсване от църковното тяло. Затова би трябвало Православната църква, доколкото става дума за схизма, да направи крачка напред в своята еклисиология, както е направила Римската църква след Кръстоносните походи и да основе, или „възстанови“, Православната патриаршия на Рим – нещо, което, тя, бидейки напълно последователна в действията си, не е направила вече хиляда години и днес решително отказва да направи. Още повече, по същата причина станаха възможни трите общи събора през второто хилядолетие: Лион (1274 г.), Ферара-Флоренция (1438-39 г.), Брест-Литовск (1596 г.). Третият събор е свикан във века, в който начева Реформацията. От XVII в. нататък, наложилата се ситуация в Римокатолическата църква във връзка с религиозните войни на Запад породи други перспективи и наложи друга проблематика – нещо, за което ясно говори случилото се случва на II Ватикански събор през 1962-1964 г.

Следователно, когато православни християни говорят, че случилото се през 1054 г. представлява „схизма“, става дума за еклисиологическа грешка. Всъщност и този начин на говорене е следствие от „Вавилонския плен на православното богословие“, за който говори о. Георги Флоровски. Следователно отхвърлянето от Православната църква да провъзгласи „прекръстването на общение“ през 1054 г. за „схизма“, но и неустановяването на Православна патриаршия на Рим, показва, че тя живее в жива надежда за възстановяване на общението и че точно поради тази причина не упражнява т.нар. съ-в-местяване. Неизбежно е да отбележим тук, че по този въпрос Павловата еклисиология и съборната светоотеческа еклисиология, изповядваща „една Църква в една местност“, се съхранява съвсем ясно и отчетливо в Православната църква и в нейната еклисиология.

Това обаче не важи в случая на вътрешното съ-в-местяване сред православните християни. Тук сме длъжни също да кажем, че по този въпрос православните са се отклонили още повече от протестантите и католиците, защото, освен съ-в-местяване, те упражняват на дело и многостранна и извънтериториална юрисдикция, имаща много източници. Претендираме, че сме в общение, без обаче да има същинско общение, тъй като всеки държи с голяма загриженост и постоянство на първо място на националното, а не на църковната общност (*koinonia*).

то на двете тогавашни половини на Църквата, като безспорно за крайното и агресивно мислене на западните християни е изиграла роля и тезата за предопределението на спасяваните. Нейните корени имат своите богословски и културологични традиции, не само в християнската, но и в езическата древност на Запада. (бел. прев.)

Точно тук става ясно, че съвременната православна еклисиология е безлязана от съразмерни с гореизложените отклонения и безпринципни прибавки. Това е явно не само в православната църковна практика по света днес, но и от уставното устройство и практика на националните православни църкви, както ще видим по-долу. Само един пример за уставни положения с нецърковно съдържание е достатъчен да покаже в какво се състои еклисиологическият проблем за православните християни в цялото му измерение. Достатъчно е само да споменем един само член от уставите на една гръкоезична и една славяноезична църква, т.е., Кипърската (УКЦ) и Руската (УРЦ) и да ги поставим в перспективата на едно еклисиологично изследване.

1. „Членове на пълнотата на Православната църква на Кипър са:
а) всички православни християни, законно пребиваващи в Кипър и
б) всички, които произхождат от Кипър и са получили св. Кръщение в Кипърската православна църква, но живеят в чужбина“ (чл. 2, УКЦ – 1980 г.)

2. „Юрисдикцията на Руската православна църква се простира над:
а) лица от православна вероизповед, живеещи в СССР [1988 г.], в канонична територия на Руската православна църква [2000 г.], както и
б) лица, доброволно пребиваващи в чужбина и приемащи нейната юрисдикция“ чл. I, § 3, УРЦ – 1988 и 2000 г.).

Приложените членове от уставите имат три главни и нецърковни характеристики:

1) Юрисдикцията на тези църкви съзнателно и в най-голяма степен се разпростира върху лица, подобно на еклисиологията на Реформацията, а не изключително върху области. С други думи, и без допълнителен анализ упражняването на църковна юрисдикция върху лица означава, че дори само този уставен факт дава правото на тези църкви да навлизат, и то законно, в каноничните граници на други поместни църкви. Всички обаче знаем, че автокефалия, според Павловата еклисиология, се дава на дадена местност, в територията на дадена област, която има определени граници и по чисто географски критерии, а не по етнически (днес това става предимно по географско-държавни критерии). Така съдържанието и същността на автокефалията е новозаветна, за разлика от Стария Завет, където се набляга на отъждествяването на избрания народ с един етнос. Юрисдикцията на една поместна автокефална църква се изчерпва с определено място, с територия, и не би трябвало никога да се прехвърля върху етнос, а още по-малко върху отделни лица. Следователно тези две църкви упражняват юрисдикцията върху „лица“, а не върху „канонична територия“. За тази територия обаче тези църкви също претендират, но само, когато им се налага да действат отбранително спрямо външни сили; когато предполагат, че последните, съгласно техен собствен устав ще упражняват външно

извън границите си съ-в-местяване в тяхната „канонична територия“. Това става точно с цел да се пречи на външната църковна намеса за упражняване на друга юрисдикция (или друго “вероизповедание”), която намеса изхожда точно от същите принципи и е вътре в тяхната църковна територия, но едновременно с това те самите упражняват – по силата на самия свой уставен документ – такава намеса или право на навлизане в териториите на други автокефални църкви.

2) В своите устави тези църкви заявяват, че поради някаква причина нямат намерение да изчерпват упражняването на своята юрисдикция само в границите на собствените си канонични територии, както би трябвало да бъде според православното учение за Църквата, доколкото и двете са поместни църкви, както изисква принципът за автокефалност на Църквата, допуснал именно тяхното законно съществуване. Въпреки това те настояват да се разпростират и отвъд своите канонични граници, доколкото техните устави им дават това право. В еклисиологичната практика обаче това се нарича институционално нововъведение и представлява институционално утвърждаване на процеса на съ-в-местяване на църковни юрисдикции. С други думи, това е църковно-институционално потвърждение на тази практика.

3) И най-важното е, че тези църкви, споменавайки в своите вътрешно-уставни нормативни документи територии, намиращи се извън техните граници, нарочно и целенасочено не правят никакво разграничение между територии, които са несъмнено в „диаспора“¹² и такива, които се намират в „канонични територии“ на други поместни църкви. Така въпросното споменаване в тези уставни документи на лица поставя в една плоскост каноничното по същност разграничение между „диаспора“ и „канонични територии“ на друга поместна църква, създавайки по този начин не само явлението на външното съ-в-местяване, базирано този път върху уставна основа и водещо до многостранна извънгранична юрисдикция, но и до едно друго противоцърковно явление – практиката, разпространила се в световен мащаб – етноцърковната юрисдикция. Този сравнително нов феномен, подобно на Римокатолическата църква от Средните векове, начева да изгражда една светски повлияна еклисиология, но този път само в границите на етноса или, по-добре казано, тя предизвиква възникването на многобройни национал[истич]ни еклисиологии.

Макар това явление да е противоречиво, уставите на Руската православна църква и на Кипърската православна църква въвеждат една двойствена еклисиологично-канонична система на упражняване на

¹² От гръцки език, означава „разселение“ и се употребява за компактни маси хора от един народ, изселели се да живеят в друга географска област, но запазващи своята идентичност. (бел. прев.)

техните църковни юрисдикции. Тя обаче се оказва неприемлива за православната еклисиология по принцип:

– относно каноничните предели на поместната си църква те поддържат еклисиологично „канонична територия“, т.е., изключително право на разпореждане и прилагане единствено на тяхната юрисдикция по места, но

– извън границите си те оправдават законово „извънграничната юрисдикция“, т.е. съ-в-местяването и многостранната юрисдикция.

Този факт сам по себе си представлява разрушаване и изменение на еклисиологията на Църквата и, ако може така да се каже, предизвиква еклисиологичен хаос. Еклисиологията на новозаветната, светоотеческа и канонична Църква няма никаква връзка с т.нар. църковни устави в този точно пункт. Напротив, те са по особен начин противоцърковни еклисиологии.

„Изпълни се времето“ (срв. Гал. 4:4) да разберем, че уставната казионна еклисиология на националните православни поместни църкви е дълбоко проблематична. Проблемността обаче на уставите не е толкова видима вътре в самите страни, макар и да представлява нововъведение, съобразно с националната териториална държавност. Тя напомня международния правен принцип на *jus soli* и оставя доста видими признаци извън границите на тази национална държава, там, където съществува явлението „диаспора-разселение“¹³. Проблемността на явлението се състои и в това, че тези уставни документи носят елементи не само чисто националистически, но и са вече изповедни, юридизирани и най-вече неканонични и нееклисиологични. Перспективата им напомня повече един абстрактен националистически и държавно-национален манифест, отколкото еклисиология и църковно богословие. Тези официални уставни текстове на ХХ в. свидетелстват още веднъж

¹³ Определението „диаспора“ не е подходящо да охарактеризира територии, които Църквата обикновено окачествява като „поместни църкви“. По тази причина днес това представлява един сериозен еклисиологичен въпрос, с който се занимахме в една наша предишна публикация (виж цитираната по-горе статия). Тук би било добре да добавим нещо повече. Когато Църквата приема определението „диаспора“ (дори вече в поместен смисъл) за тялото Христово, за нейното тяло, това значи да даде преднина не на есхатологичния смисъл на съществуване на Църквата Христова, а на националното еклисиологично средище на един народ, което представлява съответно национална държава. Това явление се поражда от момента, когато започнахме да имаме национални църкви, а не патриаршески градове. С други думи богословска грешка е всяко църковно тяло да дава предимство на националното държавно средоточие на един народ, а не на неговата есхатологична перспектива. За Църквата няма друго средоточие, освен олтара на всяка поместна църква, където и да е по земята.

за „вавилонския плен на православно богословие“, но в случая този плен е осъществен в държавния национализъм и надмощието на националната идеология. Тя през ХХ в. ражда т.нар. етнобогословие, родило националистическата еклисиология, която за съжаление е основна характеристика на православните християни в „следцърковната епоха“. Със сигурност тя отразява някаква обективна действителност в ново време. Тази действителност извира обаче от нещо доста дълбоко – от първенството на църковния етнокултурализъм.

Бидейки привърженици на „раздробяването“ по причини, които днес съвсем добре познаваме, православните християни в наше време осъждат Кръстоносните походи, но сами не могат да разберат, че еклисиологичните им позиции, положени в техните устави и вътрешни нормативни разпоредби, ги поставя в перспективата на кръстоносните походи и еклисиологията, произлязла от тази тенденция. Един еклисиологичен, а не националистичен поглед, в случаите на съ-в-местяване например в Естония или БЮОРМ¹⁴, е достатъчен да покаже еклисиологично-каноничното объркване, което днес доминира в православните геочърковни пространства.

Нека видим и един твърде явен знак, който се свързва с начина на мислене и който подтиква съставянето на такива уставни положения с националистическо съдържание и етнополитическа перспектива.

„Църквата винаги е била евхаристийна по своята същност и по отношение на едно място, на една територия, в проявата и в присъствието си в историята. Географското определение на една църква – „поместна“, както самите наименования посочват, е единствената категория на Павловата и на цялата последваща съборна и светоотеческа еклисиология. Критерият на наименуването на една църковна общност, на едно църковно тяло или една църковна провинция, винаги е бил определено, конкретно географско място и никога не е означавал племе, култура, етнос, ритуал или вероизповедание¹⁵. Винаги сме имали „поместна църква“ или Църквата в конкретно място, например „Църквата, пребиваваща в Коринт“¹⁶, „Църквата на Галатия“¹⁷, Патриаршията на Йерусалим, Патриаршията на Рим, Църквата на Русия и т.н. В исторически план не сме имали епитетно определение на помест-

¹⁴ Бивша югославска република Македония. (бел. прев.)

¹⁵ До съставянето на Никео-Константинополския символ на вярата, а и след това, в поместните църкви в древност е имало множество частни символи на вярата, които са се използвали от вярващите при извършване на тайнство Кръщение и при богослужение. Това по никакъв начин не е нарушавало единството на Църквата, нито пък разликите в използваните църковни служби са представлявали проблем между поместните църковни общности. (бел. прев.)

¹⁶ I Кор. 1:2; II Кор. 1:1.

¹⁷ Гал. 1:2.

на църква, както днес вече се е наложило по гореспоменатите причини. Например: Коринтска църква, Галатска църква, Йерусалимска църква, Римска църква, Руска църква и т.н. В първия случай става дума за една и съща, за една съборна Църква, която се възплъщава в различни места – Църквата, пребиваваща в Коринт, в Галатия, в Рим, в Русия, докато във втория като че ли изглежда, че не става дума за една и съща църква и поради това имаме нужда от допълнително определение, което да носи национална или вероизповедна категория. Това определение е особено важно при фиксирането на дадената църковна общност и разграничаването ѝ от друга: Сръбска, Гръцка, Руска църква, точно както казваме: Евангелска, Католическа, Англиканска, Лутеранска. Лутеранската църква, например, по вероизповедни причини загуби своята топографска опора и прибягна към други форми на самоопределение. По същия начин в места на „православната диаспора“, въпреки че не можем да говорим за „Църква на Сърбия на Франция“, което от еклисиологична гледна точка е странно точно защото предизвикваме и получаваме пълно смесване на църкви, по чисто националистични причини, но и поради упражняване на извънгранична юрисдикция, лесно можем да кажем (както и правим това – не само устно, но и законоустановно), „Сръбска църква на Франция“...¹⁸

Изводът, който се налага от този кратък еклисиологичен анализ на определителната еклисиологична категория, е, че имаме една Църква в Коринт, а не повече, една Църква в Галатия, а не повече, една в Йерусалим, а не повече. Тези обаче църкви не са три, а една Църква, една и съща, тяло Христово, което се намира в Коринт, в Галатия и в Йерусалим. В този смисъл не съществуват и не могат да съществуват „църкви сестри“ като две отделни тела, но може да съществува само една Църква, която да се осъществява и възплъщава на различни места. В този еклисиологичен контекст понятието „сестра“ е напълно неприемливо и неправилно, защото предполага две тела там, където трябва непременно да има едно тяло. Самото наименование „сестра църква“ не съществува през първото хилядолетие. Употребата му предполага и изразява най-вече вероизповедни или културни различия, неявно приемани като дадености в едното тяло на Църквата. Точно в този ред на мисли не бива да имаме Руска църква, Българска църква, Йерусалимска църква. Те като че ли са вече три църкви, а не една. Всъщност имаме една Църква, една и съща Църква – тяло Христово, която се намира в Русия, в България и в Йерусалим. Това обяснява защо всеки един вътрешноцърковен национален устав се движи от мотива за себеотделяне и

¹⁸ Виж моите статии в: Σύναξη, τεύχ. 90 (4-6/ 2004), σ. 32-33; L'Année canonique, t. 46 (2004), p. 81-82; Contacts, t. 57, vol. 210 (4-6/ 2005), p. 102-103, както и Gregorios D. Papathomas. Essai de Droit canonique orthodoxe, cap. II, p. 29-30.

отграничаване, а не от перспективата за единение и общение (*koinonia*) на поместните църкви, както например е ставало някога с каноните на Църквата, имащи сила навсякъде и за всички нейни членове.

Сравнявайки принципите, които следват гореизложените три еклисиологии, откриваме, че някои техни външни елементи остават впечатляващо общи. При римокатолиците, например, от т.нар. *ritus* произтича и определението, прилагано за поместните църкви, т.е. наименованието на съответната църква като „Маронитска“, „Мелхитска“, „Елинокатолическа“, или така наречената „Униатска църква“ и т.н. При протестантите по същия начин от вероизповеданието произтича и прилагателното, което ще се приложи към съответната поместна църква, т.е., наименованието на съответната църква: „Лютеранска“, „Калвинистка“ и т.н. Странно, но по подобен начин се усвоява отношението към поместната църква и от православните християни. При тях т.нар. национална църква се явява вместо поместната и тя именно е съсредоточена около месианизма на етноса. Като друга форма на вероизповедание, той бива подчертаван, волно или неволно, повече от всичко останало, докато в същото време се наблюдава похотлива връзка и зависимост на Църквата от етноса и най-вече от националната идеология, която властва в Европа от XIX в. насам. И както е естествено, от тази зависимост спрямо държавния национализъм произтича и определението на съответната поместна Православна църква като сръбска, румънска или руска, съответно на това в коя национална държава тя се намира.

Вече не е трудно да се каже откъде и откога произлиза този новопоявил се феномен на църковното определяне с прилагателно име. Подсъзнателно това се налага тогава, когато средоточието на църковния живот се премества от поместния към националния характер на дадената църковна общност, или, в съответния западен вариант на същия процес, когато от поместния си характер центърът на църковния живот се измести към ритулния или към вероизповедния характер на дадената общност. Тогава вече се получава замяна на поместното определение на дадената църковна общност с определение, което отговаря на отграничаващи еклисиологични особености. Така ние усвояваме определения, които са движени от същата необходимост за себеотделяне, което следва употребата на вероизповедни определителни категории. Но за същинската новозаветна еклисиология изобщо нямат стойност ритуалистката, вероизповедна или съответно националистическа църковност.

Тези три отклоняващи се еклисиологии, развили се през последните осем века на второто хилядолетие, между XIII и XX в., доведоха всъщност Църквата до т.нар. следцърковна епоха. Това е епоха, която се опитва да даде повърхностни и безпринципни отговори на проблеми-

те – дали със събор като II Ватикански, или с призови за повече икуменизъм в междуцърковните отношения, или с непрестанни инициативи за обединяване на различни протестантски църкви, или с безплодните опити в продължение на повече от половин век за свикване на всеправославен събор. Разрешението на поставения проблем със сигурност няма да е нито ритуалистично, нито икуменическо, нито вероизповедно, нито чрез безпринципни съюзи и обединения. Със сигурност няма да е и по пътя на национализма и раздробяването на юрисдикцията на Църквата, а може да бъде еклисиологично и канонично, и вероятно точно по тази причина вече то ни изглежда толкова далечно, ако не и утопично, в епохата на постцърковността, в която се намираме и която се утвърди като епоха на съвременното модерно християнство – едно християнство, оставащо трагично раздробено и лишено от какъвто и да било еклисиологичен характер.

Към този синкретичен подход към въпроса бихме могли да прибавим и това, че Реформацията, със своята поява, също предизвика едно положение на съ-в-местяване, и там, където по принцип съществуваше една Църква, патриаршията на Запада, се създаде, след приключването на религиозните войни и доста по-късно след раждането на икуменизма, подразбиращо се от само себе си и непоставяно под съмнение положение-даденост на съ-в-местяване като съставна част от съвременната еклисиология. Оттогава насетне съ-в-местяването се окажа *de facto* църковно положение за всички, не поставяно под съмнение и дадено, прието от всички и в крайна сметка като съставна част на поместния израз на всяка поместна християнска църква и вероизповедание. Така днес това явление представлява основен и общ белег на всички еклисиологии на отделните християнски църкви:

– За Римокатолическата църква ще споменем един пример: в Йерусалим съществуват едновременно пет Римокатолически патриаршии, следващи два, взаимно противоречащи си канонично, правни кодекса¹⁹. В същата перспектива на този църковен проблем на съ-в-мес-

¹⁹ Патологията на еклисиологията на Католическата църква изглежда е в съществуването на два канонически кодекса – латински и източен, които приемат ритуалистка и културна съ-в-местимост като едно църковно а priori в съставянето на една Църква или на една църковна общност, независимо от съществуването преди това на друга Църква не само другоизповедна, но и едноизповедна и еднакво ритуална. По наше мнение съвместното съществуване на два канонични кодекса, които не кореспондират помежду си (срв. брака на свещениците, където единият кодекс го разрешава, а другият го забранява по критерий чисто геополитически и т.нат.), отговаря напълно на богословския начин на мислене в следцърковната епоха. Би било напълно неприемливо и нереално за църковен събор, независимо дали вселенски или поместен, да издаде две категории догмати или канони, предназначени за две категории

тимостта е и пораждането на Унията, но и настояването на Рим тя да бъде запазена.

– Протестантските църкви пък проявяват изключително странен процес на непрестанно умножаване върху една и съща територия и в същото време не стихват опитите на протестантските общности да подбуждат и организират различни инициативи за обединение и сближение вътре в рамките на самото протестантство.

– Нека споменем още един пример за Православните поместни църкви. В Париж например съществуват едновременно шест православни епископи, носещи подобен, дори понякога един и същи титул, като така покриват една и съща църковна юрисдикция, въпреки писмено изразеното мнение на Църквата на I вселенски събор през 325 г.²⁰ и на IV вселенски събор през 451 г.²¹ Да не забравяме и горепосочените факти, свързани с явлението на съ-в-местяването.

– В числото на тези примери би могла да бъде прибавена и еклисиологията на Световния съвет на църквите (ССЦ) с неговите идеи за съзнателно съвместно съществуване на различни „сестри църкви“ като основен еклисиологичен критерий. В случая няма да се задълбочаваме да споменаваме общността на Англиканските църкви и няколкото Арменски църкви и дори

– седемнадесетте църкви на старокалендарците само в Гърция, които по поразително подобен начин копират опита на римокатолиците във въвеждането на симптома на съ-в-местността (външна по отношение на Православната църква в Гърция и вътрешна по отношение на останалите старокалендарни общности, всяка от които претендира и се самообявява за „Истинската Православна църква на Елада“).

лица по културно-социални, ритуални или вероизповедни критерии, както всъщност става на II Ватикански събор. В този смисъл I Ватикански събор, който издава един канонически кодекс, е по-принципен от II Ватикански събор, който издава два канонически кодекса, които дори се изключват взаимно като логика. Тук не става дума за *inculturatio*, а за двоен стандарт в отношението към различните паства и народи. Също така истина е, че II Ватикански събор направи множество положителни опити да се откъсне от безпощадните определения, които е налагала и налага неумолимата следцърковна епоха. Приемането обаче и усвояването на два канонически кодекса, имащи различен дух и характер, често влизачи в сериозни противоречия, показва, че съществува още възможност и простор за преосмисляне, та самата Римокатолическа църква да разреши еклисиологичния проблем за съ-в-местяването с дискусия вътре в себе си и в диалог с останалите църкви.

²⁰ Правило 8,1: „... да не съществуват двама епископи в град“.

²¹ Правило 12,4: „До нас дойде, че някои въпреки църковните разпоредби... една епархия разделят на две, така че да има двама митрополити в една и съща епархия... За в бъдеще епископ да не дръзва да извършва нещо такова...“.

Следователно, проблемът на църквите не е предимно ритуалистичен, вероизповеден или национален, а най-вече еклисиологичен, и принадлежи на онтологичната общност на Църквите в Христа.

Наблюдения и изводи

Никога в историята на християнството през последните две хиляди години не е било наблюдавано толкова мащабно и успешно подбиване на еклисиологическото учение на Църквата, колкото през т.нар. „следцърковна епоха“, чието начало може да се види в зародиш още преди осем века, т.е. още през XIII в. Отговорността за това явление носим всички: католици, протестанти и православни. Бидейки канонична, вероизповедна или уставна, организацията на църквите пренебрегва и е пренебрегвала систематично и съзнателно еклисиологичното канонично Предание, съдържащо се в живата църковна практика на Христовата Църква на Новия Завет, на вселенските и поместните събори, на светите отци, и бива вдъхновявана от даденостите и правилата на светската „следцърковна епоха“, без да има нито възможност, нито частично желание, нито тенденция за завръщане там, „откъдето сме отпаднали“²².

Както се уверихме от казаното по-горе, и ако в действителност нещата стоят така, Кръстоносните походи в действителност са създали една нова по рода си църковна ситуация, която е повлияла, да не кажем предопределила, перспективите на църковното историческо развитие оттогава насетне. Протестантизмът изостри проблема, свързан с църковната съ-в-местимост, но все пак този проблем съществуваше още от времето на Първия кръстоносен поход (1099 г.). Основната характеристика на това ново църковно образувание е създаването вече не на поместни, а на съвместяващи се в една и съща област църкви (*Églises co-territoriales*). От това историческо явление произхожда въпросният църковен симптом. С други думи църквите да не са в пълно общение, а в съжителство, дори бихме казали, в съвместно съществуване с други църкви. Църкви, чиято същност вече не е в еклисиологията, а в ритуала, в изповеданието или в етноса. Същност, която определя и изгражда канонични кодекси, официални текстове на протестантски изповеди, църковни устави, и съответната на това мъжделееща еклисиология. Това като че ли изгражда образа и характеристиките на „следцърковната епоха“, която днес процъфтява.

С това кратко изследване желаем да изтъкнем, че в т.нар. модерни времена Православната църква попадна под влиянието в по-голяма степен на изкристализираната протестантска еклисиология и в по-мал-

²² Откр. 2:5.

ка степен – на съответната католическа еклисиология, поради това, че последната се явява едноизмерна църковна структура в стълбица, имаща световен мащаб – рожба на прекъсването на общението през 1054 г. и на последвалото развитие на тяхната еклисиология, която предполага съществуването единствено на една патриаршия в света, която да обема цялата Църква, без да оставя възможност за съществуването на други поместни църкви. Вероятно пък това обяснява лесното общуване между православни и протестанти в ССЦ, който пък е един същински израз и символ на т.нар. „следцърковна епоха“. Тази епоха би могла да се изрази в приложената тук таблица:

ЦЪРКВАТА В СЛЕДЦЪРКОВНАТА ЕПОХА
<p>Католическа църква: съ-в-местяване</p> <p>Външно: организиране на църкви в територията на други поместни църкви</p> <p>Вътрешно: църкви, отграничени по <i>ritus</i>; приемане на униатството и на териториалното припокриване между униатски и римокатолически общности на една и съща територия</p>
<p>Протестантски църкви: съ-в-местяване:</p> <p>Външно: организиране на църкви в територии на други църкви от деня на изповедното им поражение</p> <p>Вътрешно: църкви, формирани по пътя на вътрешното деление на още и още общности и взаимно териториално припокриване</p>
<p>Православни поместни църкви: съ-в-местяване:</p> <p>Външно: няма</p> <p>Вътрешно: църкви и църковни юрисдикции по националистически и културалистичен принцип и териториално припокриване на една и съща територия</p>

Става дума за пъзел, който изобразява смисъла, характеристиките, но и перспективите на „следцърковната епоха“.

И още едно потвърждение. От тези три еклисиологии:

– Католическата църква никога не осъди ритуалистичната еклисиология на XIII в. като отклоняваща се от църковната древна еклисиология. Напротив, еклисиологичният ритуализъм дори продължава да вдъхновява протестантските църкви и да подтиква тяхното непрестанно роене;

– Протестантите също никога не осъдиха конфесионалната, вероизповедна еклисиология, родила се през XVI в., като отклоняваща се от Павловата еклисиология. Напротив, конфесионализмът продължава да вдъхновява още протестантските църкви в тяхното деление и множе-

не. По тази причина те имат своите богословски аргументи и то точно поради липсата на своевременно осъждане на тези отклонения.

– Православните обаче, когато през XIX в. националистическата еклисиология започна да се надига, свикаха веднага всеправославен събор в Константинопол и през 1872 г.²³ осъдиха еклисиологичния национализъм като ерес. От всички християни единствено православните се наеха да поставят на богословско осъждане този проблем и да го направят на събор. И в крайна сметка да осъдят като ерес една такава форма на отклонение от еклисиологичното учение на Църквата. Това все пак посочва тяхната еклисиологична чувствителност – поне тогава в онзи исторически момент. По-късно обаче всички национални православни църкви в своите църковни устави не проявяват нищо друго, освен еклисиологичен национализъм, т.е. в уставите си да фиксират една осъдена от всеправославен събор през XIX в. ерес. Така днес всички православни национални църкви поддържат малко или много национализма, действат по национален принцип, организират своя „национално-църковна диаспора“ в чужбина и цялата им организация – оттогава до днес през целия XX в. е поставена на национален принцип.

Затова и православните, противно на католиците и протестантите, нямат извинение и оправдание за своето антиеклисиологично поведение, което проявяват днес въпреки съборното решение по дадения случай, като по този начин участват в раздробяването на църковното тяло там, където то е призвано да се простира по цялата земя.

Точно това свидетелства съвсем ясно, че епохата, в която живеем е явно „следцърковна“. И ако нещата са така, то, когато всички – католици, протестанти и православни, говорят за евхаристийна еклисиология, веднага се поставя въпросът: в епоха на такава еклисиология колко сила има Евхаристията? Ако приемем, че днес имаме правилната еклисиология, достигната по пътя на развитието и съответно действената Евхаристия, то светите отци имали ли са действена Евхаристия? Какво става при това положение?

Накрая, патологията на трите еклисиологии, на които обърнахме внимание, е обща и валидна за всички тях, въпреки разликите в сферата на богословието, вероизповеданието и в самата Църква, където, говорейки за патология на еклисиологията на една църква, важат едни

²³ Става дума за събора, наложил „Българската схизма“. Авторът обаче следваше да отбележи, че много по-рано от 1872 г. Източната вселенска църква имаше същите основания да осъди обособяването на Атинската архиепископия, формирала се на същия принцип и поставила началото на движението на църковния национализъм. Но все пак, трябва да признаем, че обособявайки тази църковно-административна единица, нейните учредители не дръзват да поискат откъсване от тялото на Вселенската патриаршия (бел. прев.).

и същи принципи и за еклисиологията на останалите църкви, въпреки характерните особености на всяка една от тях. Следователно става дума за три „сестри“-еклисиологии (по аналогия със „сестрите-църкви“), които имат симетрични и аналогични особености, но не кореспондират помежду си поради причината, че са разделени и отделни за всяка една църква. Три „сестри“-еклисиологии, които обаче нямат никаква връзка и с изначалната еклисиология на Църквата. За да се оправдаят богословски съвременните еклисиологии и техните следствия, явно ще се наложи в крайна сметка да бъде пренаписан Новият Завет.

* * *

Културните претенции на народите днес и в мултикултурното общество са по-силни от предлаганите хипотонически отговори на църквите. Изборът на църквите в бъдещето ще бъде дали да запазят новозаветната св. Павлова еклисиология на Църквата на първите петнадесет века, или да се покорят на деноминационните, ритуалистките или националистически тенденции на следцърковната епоха, които се превърнаха в еклисиология, която днес не критикуват и дори не поставят под съмнение. Явления, присъщи на нашето съвремие и със сигурност на бъдещето... Във втория случай Църквата Христова ще стане пета колона, подкрепяща трагичния светски курс на развитие на народите, вместо да ги води към крайните времена под егидата на Спасението.²⁴

Превод: Светослав Риболов

²⁴ Откр. 22:20.

Summary

Grigorios D. Papathomas (Paris, Athens)

In the Age of the Post-Ecclesiality (The Emergence of Post-Ecclesiological Modernity)

The second Millennium opens a new period in History and the Theology of the Church and Christianity. A period which could literally be characterised as „post-ecclesiological“ for reasons, which are analysed concretely during the present lecture. The beginning of this period could, indicatively, be dated back to the time of the Reform (1517), though, of course, many precursory signs had already appeared much earlier, especially in the Ecclesiology formed at the time of the Crusades (1095-1204). In other words, after one observed *ecclesiological deviation* and its introduction into the ecclesial life, *de facto*, it was natural for various new Ecclesiologies to emerge, such as *confessional* Ecclesiologies (Protestants), *ritualistic* Ecclesiologies (Catholics), and *ethno-phyletic* Ecclesiologies (Orthodox Christians), or better yet, to respect the order of their historical appearance, *ritualistic* (1099), *confessional* (1517) and *ethno-phyletic* (1872) Ecclesiologies.

Indeed, in the course of the second Christian Millennium, the three major Christian traditions — Roman Catholic, Protestant and Orthodox — have come to distance themselves from the territorial principle of Ecclesiology, according to which the Church must be one „in each place“. From the time of the Crusades (1095-1204), the Roman Catholic Church began to establish Latin Patriarchates parallel to the pre-existing Oriental Territorial ones and to create the **Ecclesiological problem of co-territoriality** (1099). Gradually, and especially since the introduction of „Uniatism“ (1596), Roman Catholic Ecclesiology came to allow Churches of different *ritual* traditions to exist within a single territory; this is the birth of Roman Catholic Ecclesiological problem of *Ritualism*. This anti-ecclesiological and anti-canonical *conviventia* creates a new epoch for the Church, an epoch which is obviously post-ecclesial. Therefore, Protestantism, emphasizing the „confession of the faith“ which created the Ecclesiological problem of *Confessionalism* (1517), as the foundation of the Church, came to admit the *co-existence* (*co-territoriality*, *conviventia*) in a single place of Churches of different confessions. As for Orthodoxy, it did not consider the interruption of communion with the Western Church (1054) as a full *schism*, and did not, therefore, attempt to create anything resembling a parallel „Orthodox Patriarchate of Rome“. But from the 19th century, the emigration of Orthodox Christians to regions outside the

traditional territory of their respective Territorial Churches, together with the growth of *Ethno-phyletism* (1872), led to the creation of *multiple Orthodox bishoprics (co-territoriality, conviventia)*, based exclusively on ethnic criteria (*multi-jurisdiction*), in full communion with each other; this is the Ecclesiological problem of *Ethno-phyletism*. National Orthodox Churches sometimes go so far as to claim a kind of extra-territoriality to enable them to minister to their compatriots abroad. (This situation, by extension, creates the contemporary Orthodox Ecclesio-canonical problem of „Diaspora“).

The present text makes a research on the ecclesio-canonical problem of *co-territoriality* and *multiple conviventia* through the three major Christian Ecclesiologies of the second Christian Millennium. Today, being in a historico-theological position to distance ourselves from the facts of the historical and ecclesiological past and to re-examine the causes which provoked these ecclesiological deviations, we propose to directly analyse, *in a purely dialectic and critical mindset and without any polemic temptation*, these three Ecclesiologies which, so different in their origin and their perspective yet having a common denominator, are alike, contiguous and coexisting, albeit without any communion or identification between them. This common denominator goes by the name *co-territoriality*, a grave ecclesiological problem recorded during the whole second Millennium, the same millennium which was confronted with numerous unsolvable *issues* of exclusively *Ecclesiological* nature. These three Ecclesiologies are the following:

1. The Ecclesiology of the Crusades (13th century).
2. The Ecclesiology of the Reform (16th century).
3. The Ecclesiology of Ethno-Phyletism (19th century).

In a few words, this article proposes, through the historical and ecclesiological past, to re-examine the causes, which provoked ecclesiological deviations within the Church. After one observed *ecclesiological deviation* and its introduction into the ecclesial life, *de facto*, it was natural for various new Ecclesiologies to emerge, such as *Ritualistic* Ecclesiologies (Roman Catholics), *Confessional* Ecclesiologies (Protestants), and *Ethno-phyletic* Ecclesiologies (Orthodox Christians). The emergence of these Ecclesiologies is analysed concretely during the article.

While Roman Catholics have never distanced themselves from their „Ritualistic“ Ecclesiology, nor Protestants from their anti-ecclesiological „Confessionalism“, the Orthodox did formally and synodally condemn „Ethno-phyletism“ as Ecclesiological Heresy in the Pan-orthodox Council of Constantinople in 1872. For that very reason, the survival of ethno-phyletist tendencies in Orthodox Church practice is all the more reprehensible. The only way forward for all three confessional families is to return to the sound principle of Pauline Ecclesiology in the quest for unity in each place.

The aim of this topic is to analyse the structural evolution of the Christian confessions from the end of the thirteenth century up to the end

of the twentieth century. This analysis is circumscribed by the key events and ecclesiological changes that marked the history of Christendom at the macro-historical level. Focusing on these particular aspects we explain the circumstances which made the Christianity embark on a path that raised its self-awareness. The historical process of all these nine centuries ended with the establishment of the ritualistic, confessional and ethno-phyletic Churches in the perspective of the de facto confessional *conviventia*. It is a 'natural' option since in Ecclesiology, the geo-political geography is followed by a geo-ecclesiastical one (canon 17/IVth). Then again „the presence of two bishops in the same bishopric seat“ (cf. canon 8/Ist), „the presence of two metropolitans in the same metropolitan region“ (cf. canon 12/IVth) and „the presence of two Churches in the same ecclesiastical territory“ (cf. canon 39/V-VIth), show the uncomfortable and totally non-canonical situation that started to perpetuate itself with the Crusades (1099), the Reformation (1517) and the Ethnophyletism (1872) in the Christian *Oikumene*.

We live in a post-ecclesiological age due to our loss of sense of the „Local Church“ belonging to a particular place and yet linked to the „Church through the Universe“ (Canons 57/Carthage and 56/Quinisext). We can ascertain that the ways in which overlapping 'co-territorial' Churches define themselves by use of particular *Rites* (Roman Catholic), by *Confessions of faith* (Protestant), or, in the case of the Orthodox, by *Ethnic origin*. 'Co-territoriality' is the complete antithesis of the vision of Church held in the first Millennium and reflected in the Canons of the Church. Therefore, the cultural demands of peoples today in our multicultural society are more powerful than the ontological answers Churches provide. Churches will have to choose whether to conserve the Pauline Ecclesiology of the New Testament, which has guided them for fifteen centuries, or to give in to the confessional, ritualistic, cultural or nationalist demands of the post-ecclesiological age with the consequences of this choice... In this post-modern world of (religious) individualism and (ecclesiastical-ecumenical) relativism, only a witness of true unity and far away from one post-ecclesial *conviventia* can viably make the churches' voices heard in the European and Universal public sphere.

Keywords: co-territoriality, Post-ecclesiality, Culturalistic Ecclesiology, Ecclesiastic Culturalism, Anti-ecclesio-canonical *Conviventia*, Ritualism, Confessionalism, Ethno-phyletism.