

Букашин Миличевич (Белград)

ЦРКВЕНИ МАГИСТЕРИЈ И ПРЕДАЊЕ У ДЕЛУ „ПРЕДАЊЕ И ПРЕДАЊА“ ИВА КОНГАРА (критички приказ дела)

1 Увод

Сасвим сигурно један од најзначајнијих римокатоличких теолога XX века, Ив Мари Жосеф кардинал Конгар (Yves Marie-Joseph cardinal Congar)¹, рођен је у Седану, у Арденској области (Француска), 13. априла 1904. Богословско образовање започео је у Ремској семинарији, а наставио, након 1921, у Кармелитској семинарији Католичког института у Паризу. Током студија се сусреће са делима водећих аутора француског неотомизма (Лагранж, Маритен...), који ће на Конгара извршити велики утицај. Доминиканском реду се придружио 1925, након одслужења војног рока. Од 1926. до 1931. студије теологије наставља у доминиканском студијском центру у белгијском Солшоару. За свештеника је рукоположен 1930, а од 1932. почиње да предаје еклисиологију. Централни проблем еклисиологије, питање јединства Цркве, стални је предмет његовог интересовања почев од 1928. Није му била страна ни замисао о друштвеној одговорности Цркве. Тако, био је близак Омладинском хришћанском радничком покрету. Од 1935. је секретар редакције *Revue de sciences philosophique et théologique*, а 1937. је покренуо едицију *Unam Sanctam* у издању чувене куће *Cerf*. Објављивање Конгаровог првог великог дела *Chrétiens désunis. Principes d'un „œcuménisme“ catholique* 1937. учинило га је неподобним за Рим, тако да је добио званичну забрану учешћа у екуменском покрету. Био је мобилисан 1939, а рат је провео као заробљеник (1940-1945). Након повратка из заробљеништва наставља да предаје еклисиологију у Солшоару (центар је 1939. премешен у

¹ Сажета биографија и приказ његовог дела може се наћи у пригодним текстовима угледних римокатоличких теолога објављеним поводом његовог упокојења, попут: William Henn, *Yves Congar, O.P. (1904-95)* in: *America*, August 12, 1995, 23-25; Mark E. Ginter, *A tribute to Yves Congar*, *The Catholic World*, Nov 1995, 284-285, али и у отвореним on-line ресурсима. Детаљну библиографију види у: Gabriel Flynn, *Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief*, Aldershot and Burlington: Ashgate Publishing, 2004.

Етиол, надомак Париза). За Конгара ствари постају још компликованије након објављивања дела *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) и *Jalons pour une théologie du laïc* (1953), као и с обзиром на подршку коју је пружио Покрету свештеника радника који је Рим осудио 1954. Како би сачувао свој ред, доминикански генерал је убедио тројицу француских провинцијала да се повуку, а четворица теолога, међу којима и Конгар, су премештени из Париза. Наредне године Конгар проводи у Јерусалиму, где је упућен да ради у Библијској школи (*École biblique*), али му није допуштено да преузме катедру високих студија (*Hautes-Études*). Потом је поново упућен у Рим и коначно у Кејмбриџ. Рестриктивна правила која је морао да поштује била су толико строга, да му чак није било дозвољено да, приликом боравка у доминиканском студијском центру у Оксфорду, обедује са браћом. Ипак, околности су се нагло промениле са избором Анђела Ронкалија за папу. Јован XXIII (1958-1963) је поштовао теолошки рад Конгара, и након сазивања Другог ватиканског сабора, упутио му је позив да у својству експерта (*peritus*) узме учешћа у раду саборских комисија. Иако је након овога Конгарова теологија добила готово па највишу званичну санкцију, Конгар остаје критичар стремљења које су многи угледни теолози у годинама након Другог ватиканског сабора тумачили као кретање уназад. Иако је дуго година патио од озбиљних неуролошких поремећаја и последње године провео као готово непокретан, његова богословска делатност није слабила. Неколико месеци пред смрт, 26. новембра 1994. Јован Павле II му је доделио кардиналско звање са титулом кардинал-ђакон Цркве св. Себастијана *Al Palatino*. Упокојио се 22. јуна 1995. у Болници војних инвалида у Паризу.

2 Дело „Предање и предања“

Дело Предање и предања² заузима важно место у Конгаровом опусу, а његов домет превазилази границе академског дискурса. Важни званични документи, догматска контитуција о откривењу *Dei Verbum* Другог ватиканског сабора (1965), али и раније Монреалско саопштење Светског савета црква *Tradition and traditions* (1963), одражавају Конгарове ставове³.

Поред дела Предање и предања, Конгар је систематском проучавању овог питања посветио још једно своје дело, објављено у оквиру

² *La Tradition et les traditions: Essai historique*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1960; *La Tradition et les traditions II: Essai théologique*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1963. Користио сам фототипско издање из 2010. у издању куће Les Éditions du Cerf. У даљем тексту, наводићу их као Y. CONGAR, *La Tradition I* Y. Y. CONGAR, *La Tradition II*, уз одговарајућу пагинацију.

³ W. HENN, *Yves Congar*, 24.

едиције *Encyclopédie du catholique au XXe siècle* (ур. Henrie Danile-Rops) под насловом *La Tradition et la vie de l'Église*⁴. За овај рад сам користио доступно ми енглеско издање објављено под насловом *The meaning of Tradition* у оквиру енглеског издања ове едиције⁵. У делу Предање и живот Цркве Конгар углавном даје репрезентативан сажетак увида из дела Предање и предања.

Конгарово учење о Предању које налазимо у делу Предање и предања је критичка, историјско-систематска синтеза сачињена на основу темељне претпоставке да преко потребна теолошка обнова (реформа) мора да буде реформа у духу предања, и то предања посматраног као Духом Светим омогућена непрекинутост црквеног постојања, а никако раскид са њим. Дакле, у својој основи, дело Предање и предања је еклисиолошка студија што је у складу са оријентацијом Конгаровог целокупног дела. Конгар Предање промишља као темељну функцију Цркве која припада самој њеној природи или, можда боље, јесте њена природа. Са друге стране, његово истраживање Предања се непрестано враћа резултатима веома темељне историјске анализе коју аутор даје у првом тому дела. Но, упркос темељном приступу изворима и тежњи ка објективности, верујем да у неколико аспеката Конгарова анализа искорачује у правцу конструисања директне везе између одређених аспеката римокатоличке еклисиологије, онако како се развила од велике средњовековне реформе папства до данас, са изворним самопоимањем Цркве. Иако прављење оваквих конструкција припада самој природи историографског дела, поготово оног настројеног систематски, дакле, са намером да укаже на „циљност“, на телеолошке аспекте историјских процеса, па се као такво не може избећи, оно се, ипак, може и мора критиковати. У том правцу ће се кретати и овај рад, а мој покушај критике ће бити усмерен на чињеницу и начин на који Конгар у контексту учења о Предању изводи и тумачи ауторитет црквеног магистерија као институције. Верујем да се ови ставови могу проблематизовати на основу других еклисиолошких начела самога Конгара за која верујем да представљају изузетан допринос еклисиологији традиционалних хришћанских цркава.

Но, најпре, обратимо пажњу на Конгарово одређење Предања.

2.1 Шта је Предање?

Откривење је, каже Конгар, Божије пројављивање његове тајне људима: не пројављивање њега самог по себи, пројављивање које би

⁴Librarie Artheme Fayard, 1963; друго издање: l'Éditions du Cerf, Cerf, 1984.

⁵Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, translated from the French by A. N. Woodrow, *The Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism*, Hawthorn Books, New York, 1963.

укочило нашу слободу и зауставило историју, већ пројављивање по створеним знацима, које, међутим, Бог потврђује као непреварљиве, премда су несавршени⁶. Хришћанска историја, стога, по себи има теолошко значење. Ово је разликује од „обичне“ историографије. Историја, па тако и Конгарово дело о Предању, премда има историјски план, се не може разумети уколико се не узме у обзир да је њено коначно назначење теолошко⁷. Стога разматрање питања Предања има као предуслов одређење библијског појма времена, нарочито у свези са библијском пневматологијом⁸. Ово нас води концепту сакраменталне онтологије који је, верујем, кључан за разумевање Конгаровог учења о Предању и његове еклисиологије, а којем ћу се вратити након начелног разматрања појма Предања.

Најпре, Предање, као и Божије стварање света и промишљање о њему, припадају контексту саопштавања божанствене тајне људима⁹. „Виши степен“ од стварања и промишљања као видова Божијег саопштавања свету представља откривење. Овакво Божије саопштавање људима не може се исцрпети различитим концептима сазнања; у питању је нов животни однос који подразумева, са стране Бога, саопштавање животности и енергије како би се остварила заједница, истовремено лична и колективна... обожујуће поседовање Бога од стране његовог створења¹⁰, али такав вид саопштавања који не уништава собом, како сам већ навео, људску слободу и историју као њен простор¹¹. Откривење је, дакле, савез који је иницирао Бог¹². Овај савез, тајна која је садржај откривења, савршено је остварен у оваплоћењу, које није просто Божији улазак у историју, већ сједињење са њом¹³. Оваплоћење представља врхунац откривења, у односу на који сви други његови видови добијају своје значење. С обзиром на овакву природу откривења, с обзиром да је оно, рекао бих, добило своје конкретно људско лице, оно се увек саопштава као учење, као предавање, као покрет једног духа према другоме којим му овај први саопштава знање које други раније није имао нити је могао имати¹⁴, јер то знање, додаћу, долази из њега самог и односи се на њега самог.

У том смислу, важно је напоменути да Конгар тврди како откривење и предање, иако се проматрају пре свега у контексту домостроја,

⁶ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 16.

⁷ Y. CONGAR, *La Tradition I*, 8.

⁸ *Id.*, 13.

⁹ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 15.

¹⁰ *Id.*, 16.

¹¹ *Id.*, 35.

¹² *Id.*, 16-17.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

овако схваћени имају свој извор и основ у унутартројичним односима¹⁵, што, наравно, упућује на међусобну условљеност теологије и икономије. Све је мени предао Отац мој... (Мт 11, 27) је заправо почетак предања, које врхунац достиже у прадавању Сина за живот света. „Хришћанско предање (или хришћанство као предање) има свој корен у предавању „свега“ од Оца Исусу Христу; оно само, у својем најунутрашњијем садржају, јесте предавање Исуса Христа. Најдубљи темељ реализма Предања је чињеница да је Бог предао Исуса Христа, свога Сина (cf . Рим 8, 31-32) и да се Исус Христос предао за нас (Гал 2, 20; Еф 5, 2; 25)“. Божански домострој тако представља својеврсну „каскаду љубави“¹⁶.

Даље, Конгар уводи једну важну дистинкцију: „Када је у питању лично и непосредно саопштавање Божије појединачном духу, говорићемо само о откривењу. Ако се посматра са тачке гледишта оних којима је Бог говорио на непосредан начин, *doctrina salutaris* или *sacra doctrina* јесте откривење, не предање. Но, Божији план је да његова *doctrina salutaris*, полазећи од неколицине сведока за које она представља непосредно откривење, допре до многих... створеност посредовања не спречава непосредност дејственог духовног присуства Божијег“¹⁷.

Све ово, јединственост хришћанске науке и њен наследни и предањски карактер, обликује хришћанство као веру неодвојиву од континуитета заједнице. О овоме сведоче чиновни којима се ова заједница остварује, на првом месту светотајинска дисциплина конституисања новоприселих као чланова заједнице, крштење¹⁸.

Даље, разрађујући и прецизирајући проблематику односа између фундаменталног значења и функционалних аспеката предања, Конгар ово решава уводећи дистинкцију између Предања и предања. „Предања су одредбе које имају нормативно значење под условима које треба прецизирати и које се формално не налазе у канонским списима Светога Писма. Оне могу потицати било од самога Исуса, било од апостола или од Цркве, па тако могу бити, у односу на порекло, божанског, апостолског или црквеног карактера. Такођа, њихово важење може бити трајно или привремено... Иако им се догматски значај не доводи у питање, ове одредбе се првенствено односе на питање култа и дисциплине“. Исцрпан преглед ових предања и опис начина на који су она прихваћена у римокатоличком контексту (с обзиром на расправе

¹⁵ О пореклу откривења: Y. CONGAR, *La Tradition I*, 42-43.

¹⁶ „... Као што мене шаље Отац и ја шаљем вас (Јн 20, 21; 17, 16). Ова својеврсна каскада послања је у исти мах и каскада љубави, будући да је послање Сина од Оца чин Божије Агапи (Јн 3, 16; Јн 4, 9)“, cf. Y. CONGAR, *La Tradition I*, 26; Y. CONGAR, *The Meaning*, 16.

¹⁷ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 17-18.

¹⁸ *Id*, 21-27.

током Тридентског сабора) аутор даје у првом, историјском делу студије (64-76).

Даље, Предање се, у свом фундаменталном значењу, односи на предавање Еванђења као целине, хришћанске тајне у њеној свеукупности, под различитим формама, али увек подразумевајући и реалност коју те форме преносе и производе. У том смислу, када се говори о Предању, треба уочити да се овај концепт не сме поистоветити само са формама преношења, већ да он подразумева и њихову интерпретацију. „Предање се, дакле, односи и на интерпретацију и смисао дат реалностима које се предају у оквиру групе којој су ове стварности поверене, која их живи и саопштава“¹⁹. Интерпретација истинског смисла ових реалности налази се у низу сведочанстава чија се укупност одређује као Предање. Но, Предање је у овом смислу пре својеврсно „католичанско чуло које поседује Црква, живи супра-индивидуални субјекат низа сведочанстава којима се пројављује интерпретација онога што она предаје и чиме живи“²⁰.

2.2 „Светотајинска онтологија“

Конгарово одређење времена и историје, у којем се најбоље осликава концепт сакраменталне онтологије (*ontologie sacramentale*), може се одредити као радикално антрополошко, али само уколико је човек стварност немислива ван перспективе његовог односа према Богу; историчност је својство човековог духа, јер да би нешто било исторично или историја, оно мора бити и у времену, али га мора и превазилазити²¹, с обзиром на одређени циљ. Ово од цикличног природног времена твори свештену историју. Тако, замисао свештене историје подразумева постојање њој одговарајуће онтологије која се означава као светотајинска, а чија је одлика да у њеној перспективи прошлост, будућност и садашњост нису међусобно искључиве стварности²². Зато се она има сагледати путем три темељна аспекта, а то су: историчност²³ догађаја који утемељују историју спасења, есхатолошка перспектива која није замишљена, или боље: измишљена, већ је присутна на начин на који је плод присутан у заметку, временски тренутак актуализације нашег уласка у тајну савеза²⁴, једном речју, догађај у којем су прошлост, садашњост и бу-

¹⁹ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 57; cf. 56-57.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 31.

²² *Id.*, 34.

²³ Што не значи да ови догађаји припадају прошлости, да су „мртви“; ти догађаји су начела новог стварања, cf. Y. CONGAR, *La Tradition II*, n. 90; они су начела каснијег развоја, *Id.*, 37-38.

²⁴ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 34; 37.

дућност „згуснути“. А остварење заједнице међу стварностима упркос њиховим границама и даљини која их раздваја својство је Духа Светога, савршитеља заједнице²⁵. Просто речено, свештена историја је простор у којем се Духом Светим сусрећу и сједињују Божији позив човеку и човеков одговор на тај позив, чиме се трансцендира ограниченост времена и простора. Тако, у духу Посланице Јеврејима, свештена историја се може назвати и историјом светости, будући да се светост састоји у човековом прихватању позива Божијег и у верности томе позиву²⁶.

Преношење овог позива који је Бог човеку упутио на најсавршењој начин Христовим оваплоћењем једном за свагда, позива који је свагда исти, позива чије је коначно испуњење есхатолошко, но на који у времену даје „испочетка“ одговор свако поједино људско срце, односи се на једно од фундаменталних значења концепта Предања.

Но, будући да Предање има своје време, те да је то време светотајинско, простор или место Предања по превасходству може такође бити само света тајна. Литургија је то место у којем се чува и преноси Предање²⁷. „Згуснутости“ светотајинског времена, времена Предања, одговара згуснутост светотајинског простора, места Предања, „својеврсно присуство свега у сваком поједином делу“²⁸. Конгар наводи речи Нотена (P. Nautin) које реферишу на мисао св. Игнатија Антиохијског²⁹: „Апостолско предање није просто појмовна ствар, већ светотајински залог, πίστις крштења и њено испуњење: ἀγάπη, евхаристија.“³⁰

2.3 Црквени магистериј: харизма или институција?

Богословско промишљање црквених служби једно је од темељних питања еклисиологије, па га зато налазимо у еклисиолошким текстовима првога реда, какви су важни одељци посланица св. апостола Павла, те списи св. Игнатија Антиохијског и сл. Наиме, основна функција црквених служби је светотајинска, а и начин њиховог конституисања, рукоположење, традиционално је одређен као света тајна. Зато и заснивање светотајинске онтологије не може обићи захтев за одговарајућим јој богословским осмишљавањем црквених служби.

Иако су Конгарови ставови о црквеном магистерију веома удаљени, критички и у великој мери супротстављени клерикалистичким кон-

²⁵ *Id*, 34.

²⁶ *Id*, 36-37.

²⁷ *Id*, 117.

²⁸ *Id*, 120.

²⁹ „Ви пак, оденувши се у кротост обновите се у вери, која је тело Господње, и у љубави, која је крв Исуса Христа“, Посланица Тралијанцима, српски превод у: Атанасије Јевтић, Дела апостолских ученика, Врњачка Бања-Трбиње, 2002², 251.

³⁰ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 118.

цепцијама карактеристичним за римокатоличко богословље, нарочито почев од XI века, верујем да отклон од оваквих концепција није спроведен до крајњих консеквенци. Вероватни узрок овоме је Конгарово настојање да у важним цртама, упркос преосмишљавању и критици наслеђених концепата, остане у видљивом континуитету са дотадашњом римокатоличком еклисиологијом, и то нарочито с обзиром на осетљиви тренутак, како за њега лично, тако и за Римокатоличку цркву, у којем његова студија о предању настаје.

Већ само заснивање потребе за постојањем црквеног магистерија као установе, мишљеног одвојено од носилаца конкретне харизме, оставља неколико битних питања неодговореним и као да подразумева одређени поглед на свет који нема исходиште у Еванђељу, а који би се можда могао описати као римски у битним цртама. Тако, Конгар постојање магистерија изводи из саме природе људске заједнице, из друштвене природе човека³¹. Наиме, Црква има структуру јерархизоване заједнице зато што „Бог не открива појединачно свакој личности спасоносну истину, већ ју је саопштио на јединствен начин, колективан и јаван, па је зато предавање и ширење те истине поверио телу посланика...“³² Дакле, јерархија је неопходна јер се Бог открио људској заједници, а не појединцима, Тако, откривење припада јавности, а Црква је „јавна божанска институција“³³. Но, да ли је оправдано безусловно прихватити овакав став или се треба упитати постоји ли основ за тврдњу да је људска заједница по себи јерархијска? Ако јесте, да ли се може тврдити да је та јерархичност „априорна“, да је она „институционална“, или она пак зависи од харизми појединаца које их чине посебнима, а које та заједница препознаје? Са друге стране, ако људска заједница по себи има потребу за институцијама учитељства, како и зашто је Богочовек тако радикално негирао релевантност институционалне јерархије, и то нарочито у сфери вере, а у корист „клањања Богу у Духу и истини“ (Јн 4, 23)? Да ли се можда у основи оваквог погледа на људско друштво подозрева карактеристично „римска“ тежња и свест за коју спољашња, административна организација има фундаментално значење?

На то да ово можда и није проста спекулација заснована на предрасудама, указује и веома чудно, рекао бих ничим изазвано, повезивање јавности откривења са политичком моћи Рима, која тако постаје део домостроја спасења: „Пророци који су почели да пишу су управо они који су представили поруку нарочито интересантну незнабошцима, а то су почели да чине управо у време када је осниван Рим, позван (курзив В.М.) да те исте незнабошце уједини под својим скиптром“³⁴.

³¹ cf. Y. CONGAR, *La Tradition II*, 282-283 (n. 151).

³² *Id.*, 93; 101; cf. Y. CONGAR, *The Meaning*, 61; cf. 65-66.

³³ Y. CONGAR, *La Tradition I*, 186.

³⁴ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 61.

Са друге стране, потреба за магистеријумом као крајњом инстанцом ауторитета такође се доводи у везу са природом откривења, овога пута, дакле, са његовим унутрашњим аспектом. У том смислу су карактеристичне речи кардинала Њумена које наводи Конгар: „Супрематија савести је суштина природне религије; супрематија једног апостола, једног папе, једне цркве, једног епископа је суштина откривене религије...“³⁵ Но, чини се да се ова мисао има разумети с обзиром на у већој мери социолошке, него ли теолошке условљености: „Уколико је хришћанство истовремено друштвена и догматска стварност, и ако је намењено свим вековима, неопходно је, људски говорећи, да поседује орган непогрешивости...“³⁶ А ово се поготово односи на савремено доба које, с обзиром на карактеристичну „доктринарну анархију“ (?!), има потребу за активнијом и одлучнијом улогом магистерија³⁷.

Ипак, Конгар веома пажљиво одређује непогрешивост. Најпре начелно, са једне стране, ограничавање непогрешивости не значи препустити Цркву грешењу, а наглашавање чисто људске стране појединих дела Цркве не значи препустити ова дела Антихристу³⁸. У том смислу, Конгар тврди да је погрешно разумети Цркву као „продужено оваплоћење“, што подразумева да уста Цркве, будући да је она Тело Христово, представљају уста самога Христа, те да све оно што она каже долази од самога Христа, јер се тиме укида разлика између односа божанства и човештва који имамо у оваплоћењу и у савезу. Црква, однос савеза, чува своју субјективност у односу према Христу; у њој постоји простор за људску слободу и одговорност. Зато, као што рекох, на више места Конгар веома обазриво ограничава концепт „непогрешивости“. „Један број аката Цркве, или пак папе који је персонификује, јесте непогрешив. Но не може се просто и једноставно рећи да папа или Црква јесу непогрешиви. Они, наиме, нису. Одређени чиновници којих су они субјекти су осигурани као такви, баш као што би Ватикански сабор рекао да је папа непогрешив када...“³⁹

Поред, за овакво разумевање непогрешивости, кључне разлике између односа оваплоћења и савеза, овде се треба присетити и разлике коју Конгар уводи између директног откривења и помоћи, „негативно“ обликоване харизме магистерија да не греша (*assistencia ne erret*)⁴⁰.

³⁵ Y. CONGAR, *La Tradition I*, 293 (n. 124).

³⁶ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 293 (n. 124); Укратко, на темељу учења Првог ватиканског сабора, улога овог органа непогрешивости састоји се у томе да: „верно чува, аутентично просуђује и непогрешиво одређује садржај депозита“, Y. CONGAR, *The Meaning*, 63.

³⁷ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 98.

³⁸ Cf. Y. CONGAR, *La Tradition II*, 107.

³⁹ *Id*, 79-80.

⁴⁰ *Id*, 43; cf. Y. CONGAR, *La Tradition I*, 222, позиција Доминика Бањеза; cf. Y. CONGAR, *The Meaning*, 69-71.

Тако, „ово не значи да све оно што се дешава у историјском животу Цркве има гаранцију Духа Светог... Треба избећи и еклисиолошко монофизитство и несторијанство.⁴¹“ Но, све у свему, Дух Свети је, као онај који обједињује све људске субјекте предања, и то не као начело, већ као личност, трансцендентни субјекат предања, будући да он чини да истина науке Христове постаје унутрашња стварност Цркве која се свезом љубави око ње сједињује⁴². Но, сетимо се, Дух Свети, који је присутан у Цркви као стварности савеза Бога и човека, дакле, уз услов верности Цркве савезу.

Но, верујем да овде поново долазимо до једног интелектуалног „скока“: Конгар каже да се, узевши у обзир све ово, и магистеријум може разумети као извор или субјекат откривења, будући да му је поверено да интерпретира депозит предања и суди о интерпретацијама истог које се јављају у Цркви. Такође, с обзиром на то да онеме што предаје придаје карактер законитости и каноничности, магистериј по себи представља својеврсно правило вере⁴³. Но, јасно је, да би испунио ову своју улогу он мора остати у оквиру Предања⁴⁴. Он је *regula regulans et regulata*⁴⁵.

Без обзира на сва описана ограничења, верујем да се оваква концепција не може помирити са изворном, ранохришћанском, коју Конгар описује у првом делу свога великог дела на овакав начин: „У Цркви II и III века је постојала двојност али и истовремено непосредни однос између *Paradosis*, тј. садржаја вере коју је Црква примила од свог почетка, и јерархије. Наглашаван је значај објективног депозита истине: *Charisma veritatis*, код Св. Иринеја, не означава моћ коју јерархија има како би одређивала учење, већ само то учење, драгоцен духовни дар поверен Цркви. *Regula fidei* такође, код аутора исте епохе, не означава чин ауторитета који поучава, не критеријум веровања другачији од саме науке, већ саму ту науку остављену Цркви. Епископи су, својим слагањем, били знак – развијачи, у фотографском смислу ове речи – чињенице да је одређено учење свагда држано, и да се, у том смислу, открива као истинито и допире до корена, припада ономе што је *Regula fidei*, правилу које је депозит вере“⁴⁶.

Оно што имамо овде је подударност између правила вере, чина вере и црквеног ауторитета који се остварује искључиво у јединству вере, а једино „место“, додајем, у којем та подударност реално постоји јесу

⁴¹ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 106.

⁴² Y. CONGAR, *La Tradition II*, 101; 103.

⁴³ *Id*, 93-97.

⁴⁴ *Id*, 98.

⁴⁵ Y. CONGAR, *La Tradition I*, 257.

⁴⁶ *Id*, 233-234.

свете тајне. Тако, верујем да управо из светотајинске перспективе није могуће објаснити посебност „институционалне“ харизме магистерија, те зашто се она не би сагледавала као харизма Цркве која се дејством Духа, по његовом благовољењу и када за то постоји потреба, очитује у појединцима које као такве Црква препознаје као учитеље?

С тим у вези је више оправдано поставити још темљивије питање: да ли је могуће да било која харизма, а „трансцендентни субјект“ свих харизми је Дух Свети, буде некакво мање или више објективно својство одређене установе, појединачне или колективне, била она и црквена, а не само и искључиво конкретне људске личности која се, наравно, с обзиром на ту харизму, свагда неодвојиво узиђује у грађевину Тела Христовог? Да ли остаје иједан други разлог за истицање посебне харизме магистерија, изузев већ поменутог веровања у нужност јерархичности људске заједнице, независно од условљености нашег садашњег начина постојања смрћу и грехом?

Чак и исправно наглашавање уклопљености целокупне стварности Цркве у светотајинске оквире не решава до краја проблем, јер се и свете тајне могу, додуше, погрешно и супротно њиховој природи, разумети као установе, нарочито, примера ради, уколико сагледавају у контексту расправа о њиховој валидности и објективности. Држим да без радикалног наглашавања личног карактера харизми, односно служби и „установа“, еклисиологија нужно завршава у ћор-сокаку својеврсног „еклисиолошког идеализма“, баш као што се подобна јој светотајинска теологија може боље описати као магија. Премда се ова опасност традиционално везује за римокатоличку еклисиологију, верујем да се она, упркос свему, у великој мери оправдано може приписати и православној. Оно што додатно компликује ствари, а што следи из сваког „еклисиолошког институционализма“, јесте већ поменуто увођење учења о „непогрешивости“ у дискурс. Поново, без обзира на којем се нивоу примењује и на кога или шта се односи, верујем како је овај концепт тешко примењив на црквену стварност и ирелевантан у односу на Предање, и то не због некаквог постмодерног релативизма или модерног рационализма, већ с обзиром на природу саме истине Еванђеља. Наиме, еванђелска истина је догађај, и она се може појмити искључиво као догађај, или као догађање, а сазнање истине тако подразумева учешће у догађању, или боље садогађање. Да би био хришћанин, човек мора да се у литургијском смислу догоди, што нас враћа новозаветном концепту поновног рођења „одгозго“, „водом и Духом“ (Јн 3, 3; 5). Понављам, непроцењиво је значајно Конгарово инсистирање на светотајинском карактеру Предања и хришћанске стварности уопште, али последице нису до краја изведене. Наиме, свете тајне јесу догађаји, једини догађаји хришћанске истине, али се она у њима не пројављује као дискурзивна, већ као искуствена реалност. Догађај, уколико је догађај, тј. јединствена

и непоновљима стварност, не може бити условљен ма каквим спољашњим факторима. Стога сваки ауторитет који не би био везан за свете тајне, сваки ауторитет којем свете тајне не би биле извор и чак искључиви простор „вршења“, и не може бити ауторитет.

Верујем да у овоме истовремено лежи и највећа слабост учења о примату, и то не само римског епископа. Наиме, однос помесних цркава светотајинска логика католичности не може видети као поредак, већ као потпуно поклапање; цркве се идентификују као једна, оне се поистовећују. У том смислу, осмишљавање ауторитета сабора кроз покушај да се ове црквене установе сагледају као литургијска сварност, а које налазимо код појединих православних аутора⁴⁷, премда се тешко без задршке може применити на добар део примера које нам даје историја Цркве⁴⁸, представља веома добар пример теолошке критериологије и једини солидан основ за утемељење учења о *ad extra* саборном аспекту постојања помесне Цркве уопште.

2.4 Развој црквеног учења и магистериј

Конгарово учење о магистерију, изнесено у контексту разматрања питања хришћанског предања, стоји у директној вези са другим, једнако важним, питањем развоја као битне карактеристике Предања. На први поглед, питање развоја није стриктно еклисиолошко питање; но, оно што повезује учење о развоју са учењем о установи магистерија јесте њихово заједничко исходиште које је по превасходству еклисиолошко: питање црквеног ауторитета, и оно нас враћа разматрању магистерија и његових харизми. Коначно, Конгар своје учење о магистерију и развоју на више места у делу којим се бавим разматра у контексту права или ауторитета магистерија да дефинише нове догме, нарочито с обзиром на њему савремено проглашење мариолошке догме о узношењу (*assumptio*) Пресвете Богородице.

Тако, Предање не подразумева само просто предају, оно је и развој, не предаваног по себи, објекта Предања, већ начина на који га разумемо. Улога коју имају учитељи Цркве је да буду служитељи овог

⁴⁷ „На основу дефиниције Сабора, сагласно наведеном правилу, можемо закључити да се и Сабор конституише по литургијском прототипу. Дакле, један епископ је први и у заједници је са многима“. – Игнатије **Мидић**, *Дух Свети и јединство Цркве*, Саборност 1-2 (2000), Пожаревац 2000, 23.

⁴⁸ Примера ради, верујем да разумевање улоге коју су у историји Цркве имали васељенски сабори није могуће уколико се не узме у обзир да су они, ипак, доминантно римске установе, чији је настанак условен у великој мери оновременом актуелном политичком идеологијом. О томе види, нпр: Francis **Dvornik**, *The Authority of the State in the Oecumenical Councils*, *The Christian East*, Vol. XIV, No 3 (1932), 103-108 и Francis **Dvornik**, *Emperors, Popes and General Councils*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 6 (1951), 9-10.

објекта, *ministri objecti*⁴⁹. Тако се развојни процес предавања унеколико може описати као дијалектички, што је у складу са начелом које је дефинисао „отац“ учења о развоју, Џон Хенри Њумен, тврдећи да је за сваку велику идеју неопходно да се мења како би остала иста⁵⁰. У том смислу, Конгар каже да „постоји више у црквеној речи... неголи у тексту Писма, проучаваног филолошким методама и схваћеног историјски. Но црквени магистериј се мора непрестано враћати тачки извора, оног нормативног, депозита који се предаје. Чинећи ово, магистериј поново понире у дубине које га превасходе; у томе смислу има више у извору, неголи у ономе што му се придодаје“⁵¹.

Но, и ово разрастање предања у циљу очувања његове аутентичности, што је процес нужен с обзиром на његову заједничарску природу, плод је Божијег дејства. Ово је свагдашње утемељење учења о црквеном магистерију који, „помогнут Духом Светим одређује шта је то у материјалном предању, ономе које обухвата историјске форме предаје и изобиље објашњења и израза, истинско апостолско предање, или пак његов смисао“⁵². Конгар, разумљиво је, велику пажњу посвећује примедбама које против римокатоличког учења о улози магистерија у дефинисању аутентичног црквеног учења истичу протестантски мислиоци, осмишљавајући је помоћу раније описане замисли о посебној харизми која му даје власт тумачења и поучавања, али која га не чини посебним „извором“ откривења. „Последња реч припада Духу Светоме и његовом људском органу, који је Бог установио у своме народу, магистерију епископског тела, које је наследник оног апостолског у поретку служења“⁵³.

Ипак, за Конгара, послање које Цркве има односи се на целокупно њено тело. Ово, наравно, подразумева разликовање служби које у њој постоје. Понављам да Конгар у потпуности одбацује клерикалистичке концепције карактеристичне за римокатоличко богословље зрелог средњег века и касније, а које црквене службе сагледава у категоријама ауторитета и моћи. Улогу лаика он пре свега види у поуци и образовању, као и личном сведочењу и исповедању⁵⁴, но начин на који се на појединим местима одређује посебна улога магистерија оставља простора за преиспитивање. Наиме, да ли се тврдња како у односу

⁴⁹ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 96-97.

⁵⁰ Cf. John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, <http://www.newmanreader.org/works/development/chapter1.html>. На овој адреси су доступни сви његови радови.

⁵¹ Y. Congar, *La Tradition II*, 40.

⁵² *Id.*, 42.

⁵³ *Id.*, 43.

⁵⁴ *Id.*, 91-92 Али не образовању као поуци *ex cathedra*.

према верницима магистериј има нормативну улогу само у смислу да је он пуки преносилац објекта вере⁵⁵ може усагласити са тврдњом да магистериј има могућност, да не кажем харизму, да као обавезну наметне одређену интерпретацију⁵⁶? И опет, да ли ово може имати било каквог смисла изван светотајинског контекста, који опет карактерише динамизам различитости и међусобне условљености црквених служби које остварују Цркву кроз свете тајне? Другим речима, да ли говоримо о различитости харизми које конституишу Цркву као свештени поредак који искључује потчињеност, или пак поредак који подразумева структуралну потчињеност? Понављам, не мислим да Конгар није свестан у еклисиолошком смислу конститутивног значаја лаика; коначно, о његовој заинтересованости и бризи по овом питању сведочи монументално дело *Jalons pour une théologie du laïc* (због је којег је чак поднео својеврсни прогон), но, у контексту учења о Предању, остаје питање на који се уопште начин лаици могу разумети као носиоци Предања и његовог развоја уколико им је, како би се у том правцу „освестили“, апсолутно неопходан магистериј? Говорећи о проглашењу нових мариолошких догми, Конгар их наводи као пример за изузетну важност улоге лаика у обликовању и развоју догматске свести Цркве⁵⁷. Наиме, проглашењу ових догми је претходило нарочито лаичко поштовање Пресвете, а кога су успостављене догме заправо догматски израз. Тиме се правда увођење ових догмата за које не постоје назнаке у Светом Писму и ранијем догматском предању. Но, да ли ово значи да је могуће имати веру, а не бити је свестан? Ако је могуће, чему онда уопште „освешћење“?

„Магистериј епископског тела који је Бог установио у своје народу као наследнике апостола у поретку служења⁵⁸“ има ауторитет, последњу реч, у одређивању онога што заиста припада предању, као и у ауторитарном тумачењу истога⁵⁹. Но, даље, како уопште разумети тврдњу да је Бог установио тело попут епископског колегијума у својој Цркви? Ово питање задире у саме основе еклисиологије. Наиме, јасно је да када говори о црквеном учитељству, Конгар на првом месту има у виду „колегијум епископа сједињених са папом као са својом главом“⁶⁰. Оно што се може закључити полазећи од овакве тврдње, претпоставка која стоји у њеној основи, је да „васељенска“ Црква претходи помесној, те да је, следствено томе, помесна заједница лишена пуноће, да она

⁵⁵ Y. CONGAR, *La Tradition II*, 96.

⁵⁶ *Id.*, 97.

⁵⁷ Cf. Y. Congar, *The Meaning*, 74.

⁵⁸ *Id.*, 43.

⁵⁹ Cf. *Id.*, 70-71.

⁶⁰ Y. Congar, *The Meaning*, 65.

мора бити еклисиолошки дефектна, будући да у њој не постоји пуноћа магистерија. Са друге стране, овакво поимање магистерија погађа предањско поимање епископске службе као немисливе ван контекста помесне, рекао бих, стварне црквене заједнице⁶¹. Зато, верујем да ствари стоје другачије; наиме, постојање епископског „колегијума“⁶² управо је последица чињенице да је Црква на првом месту помесна, тако да се може рећи како у аксиолошком смислу помесност претходи васељенскости, те да „васељенске“ установе немају значаја по себи; оне су, наиме, „само“ пројава истинитости помесних цркава и једино је то оно што им даје ауторитет⁶³. Јасно је да се овде долази до једног од кључних концепата еклисиологије уопште, до тога како треба разумети већ поменути концепт „католичности“ Цркве. Поновићу, верујем да се католичност може разумети само уколико се мисли као чињеница потпуног, рекао бих, онтолошког „подударанја“ или „поклапања“ локалних цркава, без остављања простора за поимање локалних цркава као фрагмената васељенске. Уопште говорећи, тешко је отргнути се утиску да римокатоличку еклисиологију карактерише фундаментална тежња да се границе локалне, Римске цркве, „развуку“ како би обухватиле целу васељену. Добра илустрација за ово је начин на који се почев од средњег века развијала установа кардиналског колегијума⁶⁴. Е сада, право питање које се односи на проблем посматрања „магистерија – епископског колегијума“ као „субјекта“ предања, као „правила вере“, јесте да ли он заиста може бити „субјект“ који дефинише веровања локалне Цркве, или је пак он повремено инструмент потврде истинитости њене вере, чије је постојање условљено историјским потребама? Да ли постоји иједно својство, иједна посебна харизма која се не би односила на цело тело Цркве, а која би од магистерија чинила „субјект“, у одређеном смислу чак и „извор“ предања? Ако постоји, како онда објаснити ситуације у

⁶¹ Cf. Јован **Зизјулас**, Институција сабора, Саборност 1-2 (2000), 48-29.

⁶² Но, верујем да се појам епископског колегијума у еклисиолошком контексту примордијално може односити само на онај колегијум епископа и његових сапрезвитера који постоји у свакој помесној цркви и њоме управља. Види Посланицу Филипљанима св. Игњатија Антиохијског 8, 1. О структури Цркве на основу списка св. Игњатија в. Владан **Перишић**, Игњатије Антиохијски: епископ – мученик – богоносац, ПБФ: Институт за теолошка истраживања, Београд, 2012; cf. Ј. **Зизјулас**, Институција, 32; cf. Јован **Романидис**, Еклисиологија Св. Игњатија Антиохијског, Саборност 1-2 (2000), 89-92.

⁶³ Наиме, о црквеним структурама које постоје на нивоу општијем од локалног се не може говорити као о изворним, редовним, црквеним установама, које припадају самој структури Цркве, већ као о „догађајима“, Ј. **Зизјулас**, Институција, 43.

⁶⁴ О овоме види студију: Stephan **Kuttner**, *Cardinalis: The history of a canonical concept*, *Traditio*, Vol. 3 (1945), 129-214.

којима истинита догматска дефиниција вере не само да није била дело магистерија, већ лаика (нпр. монотелитски спор и св. Максим Исповедник), него је била предмет њиховог оштрог противљења израженог и путем таквих врхунских установа ауторитета какви су сабори који су о себи мислили као васељенским? Дакле, овде не говоримо о томе да је вера заједнице оно од чега полази магистериј када доноси догматске одлуке, као што је случај са поменутиим мариолошким догмама на које упућује Конгар, о томе да магистериј „освешћује“ или „артикулише“ веру заједнице, већ говоримо о томе да је артикулација и освешћење дело лаика и да до ње долази услед активног противљења магистерија и упркос њему.

Још једно битно питање које се мора поставити односи се на карактер виђења историје који подразумева учење о догматском развоју, наравно, оно које налазимо у Конгаровом разматрању питања Предања. Наиме, верујем да постоји опасност да се из таквог развијања теологије Предања ишчита предубеђење да је историја нужно прогрес. Но, о историји се као о прогресу може говорити само из перспективе њеног есхатолошког испуњења, али оно, у основи, није инхерентно историји, већ јој долази споља. Следствено томе, чињеница да је историја простор људске слободе, како сам Конгар наглашава, подразумева да је историјски процес немислив без узимања у обзир греха. Коначно, божански домострој стварања света има свој спасењски карактер с обзиром на грех, што, наравно, не значи и да је узрокован грехом. Грех, као активан чинилац историје, не може се занемарити при изградњи хришћанске визије историје. Ово подразумева да поред тога што историју заиста можемо сагледавати као прогрес, нужно је да је у неким аспектима сагледавамо и као „регрес“. Тако, учење о догматском развоју у оквиру предања, изворног депозита вере, мора узети у обзир и могућност дегенеративних процеса у оквиру истог. У супротном, како другачије објаснити појаву јереси и чињеницу да поједине међу њима, упркос осуди и даљем догматском развоју, и даље трају имајући идентичну црквену структуру, сопствени магистериј са истим претензијама и ауторитетом који има онај у правоверној групи (из наше перспективе)? Постоји тежња, нарочито из перспективе припадника традиционалних хришћанских цркава, да се читава историја хришћанства као таква сагледава само као историја сопствене заједнице. Но, премда са конфесионалне тачке гледишта ово може бити оправдано, са чисто историографске или чињеничне позиције то никако не стоји. Наиме, они који су „отпали“ од нас нису тиме престали да верују у Еванђеље. Шта више, многи су „отпали“ управо зато што верују, или мисле да исправно верују, како год. У том смислу, теза да за хришћанску историју не морају бити безусловно прихватљиви закључци критичког историјског промишљања, никако не стоји. Наиме, то што критичка исто-

риографија, као ни критика текста у сфери библистике, нису довољни за хришћанско теолошко сагледавање историје, никако не значи да су они само условно прихватљиви нити да се увиди које ове дисциплине остварују просто могу „обићи“.

3. Закључак

Конгарово разматрање проблема Предања се ваља сагледати у светлу настојања које обележава читав његов живот, у светлу искрене посвећености решавању проблема који стоје као препрека на путу успостављања црквеног јединства. У том смислу, дело Предање и предања представља покушај да се одговори на питања карактеристична нарочито за западни међуцрквени контекст условљен дубоким поделама које су за собом оставили различити реформаторски покрети. Наиме, опште је познато колико је важно место у римокатоличко-протестантској полемици заузимало питање Предања. Конгарово уверење да у односу према питању Предања Православна и Римокатоличка црква имају јако блиске ставове може се ишчитати из начина на који на неколико места, поткрепљујући сопствене, реферише на ставове појединих православних аутора⁶⁵. Овим, наравно, проблематика која оптерећује православно-римокатоличке односе није решена; међутим, верујем да Конгарово дело истиче начела која могу бити добар путоказ за решавање ових питања. Најпре, увођење разлике између Предања, једног и јединственог, схваћеног као континуитет живота који је Цркви дарован у Христу, и мноштва предања садржи екуменски потенцијал који се у потпуности разоткрива тек у каснијим Конгаровим делима посвећеним питању јединства Цркве. Но, верујем да још важније место припада концепту светотајинске онтологије, плоду Конгарове дубоке укоренености у литургијско предање Цркве, који представља истински допринос трагању за јединственом заједничком основом (такође и једином основом) на којој традиционалне хришћанске цркве могу градити будуће јединство. Такође, изузетна надареност када је у питању историјско критички приступ проблематици само учвршћује ауторитет Конгарових закључака.

С обзиром на значај Конгарове мисли, желим да нагласим да критика којој сам покушао да подвргнем поједине Конгарове ставове готово у потпуности почива управо на ставовима самог Конгара. Његово учење о Предању се с правом може одредити као систематско, но овај систем није затворен; сам аутор га је поставио тако да је отворен за континуирано преиспитивање, са једне стране, полазећи од извора, а са друге, полазећи од динамике савременог нам црквеног живота кроз

⁶⁵ Примера ради: Y. CONGAR, *La Tradition II*, 196-198.

који нам се открива коначна, есхатолошка перспектива. С тим у вези, став Јована Зизјуласа, аутора који питање Предања такође разуме као по превасходству еклисиолошко, поткрепљују овакав поглед. Наиме, говорећи о проблемима који оптерећује односе православних и дохалкидонаца, он закључује да „тешкоће са којима се суочавамо на еклисиолошком плану проистичу управо из чињенице да обе стране у дијалогу узимају предање веома озбиљно, па ниједна од страна није рада да жртвује било шта од онога што у њеним очима сачињава предање. Зар нам није потребно објашњење овога проблема? У којој мери смо спремни да поново примимо наше предање, и то у контексту наше данашње ситуације? Без таквог поновног примања (ре-рецепције) еклисиолошки проблеми са којима се суочавамо остаће непремостиви. Ако желимо да ујединимо различита предања, имаћемо вештачко јединство. Истинско јединство Цркве захтева једно заједничко предање као своју основу“⁶⁶.

У том смислу, Конгарово учење о Предању је отворен систем полазећи од којег се, сасвим сигурно, методом његове ре-рецепције, макар у оквирима научног богословског дискурса, може градити грађевина црквеног јединства.

Литература:

Yves **Congar**, *La Tradition et les traditions: Essai historique*, Les Éditions du Cerf Paris, 2010.

Yves **Congar**, *La Tradition et les traditions II: Essai théologique*, Les Éditions du Cerf Paris, 2010.

Yves **Congar**, *The Meaning of Tradition*, translated from the French by A. N. Woodrow, *The Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism*, Hawthorn Books, New York, 1963.

Gabriel **Flynn**, *Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief*, Aldershot and Burlington: Ashgate Publishing, 2004.

Mark E. **Ginter**, *A tribute to Yves Congar*, *The Catholic World*, Nov 1995, 284-285.

William **Henn**, *Yves Congar, O.P. (1904-95)*, *y: America*, August 12, 1995, 23-25.

Игнатије **Мидић**, *Дух Свети и јединство Цркве*, *Саборност 1-2* (2000). Cf. Јован **Зизјулас**, *Институција сабора*, *Саборност 1-2* (2000).

Јован **Зизјулас**, *Еклисиолошки проблеми својствени односима источних халкидонских и источних („оријенталних“) нехалкидонских цркава*, *Богословље 1 и 2* (2001), 135-161.

⁶⁶ Јован Зизјулас, *Еклисиолошки проблеми својствени односима источних халкидонских и источних („оријенталних“) нехалкидонских цркава*, *Богословље 1 и 2* (2001), 150-151.

Атанасије **Јевтић**, Дела апостолских ученика, Врњачка Бања-Требинје, 2002².

Stephan **Kuttner**, *Cardinalis: The history of a canonical concept*, *Traditio*, Vol. 3 (1945), 129-214.

John Henry **Newman**, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, <http://www.newmanreader.org/works/development>.

Владан **Перишић**, Игњатије Антиохијски: епископ – мученик – богоносац, ПБФ: Институт за теолошка истраживања, Београд, 2012.

Јован **Романидис**. Еклисиологија Св. Игнатија Антиохијског, Саборност 1-2 (2000).

Summary

Vukasin Milicevic (Belgrade)

The Church's Magisterium and the Tradition in Yves Congar's Tradition and Traditions: A Critical Review

Back in the sixties, the famous French theologian Yves Congar wrote his extensive and elaborate study addressing ecclesiological aspects of the important theological issue of Tradition. In the present paper, I will try to show that in this important work there is a tension between Congar's fundamentally important concept of sacramental ontology and the view that it is necessary to have institutionalized Magisterium in the Church.

Keywords: tradition, magisterium, ministries, charism, development.