

Euharistijska ekleziologija u teološkoj misli Nikolaja Afanasieva

Erk, Robert

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:939409>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-17**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)



SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU

**EUHARISTIJSKA EKLEZIOLOGIJA
U TEOLOŠKOJ MISLI NIKOLAJA AFANASIEVA**

Diplomski rad

Mentor:

Doc. dr. sc. Antun Japundžić

Student:

Robert Erk

Đakovo, 2020.

Sažetak

Euharistijska ekleziologija u teološkoj misli Nikolaja Afanasieva

U teološkoj misli ruskog pravoslavnog teologa Nikolaja Nikolaeviča Afanasieva (1893.-1966.) dolazi do izražaja na poseban način euharistijska ekleziologija po čemu je on ostao naročito zapažen kao teolog. Stoga rad nastoji prikazati njegovu teološku misao predstavljajući i obrađujući upravo njegovu euharistijsku ekleziologiju. U tome kontekstu u radu se nastoji istražiti i Afanasievo poimanje Crkve kao i njegovo razumijevanje crkvenosti smještajući sve to u povijesni, teološki i ekleziološki kontekst.

Nakana ovog rada je prikazati ekleziološki život prve Crkve onako kako ga je vidio ruski teolog Nikolaj Afanasiev. Nakon njegove kratke biografije u prvom poglavlju, u drugom poglavlju govori se o euharistijskom životu prve Crkve kao najvažnijoj odrednici cjelokupnog ekleziološkog života te o određenim liturgijskim praksama koje su s vremenom unesene u liturgiju, a koje narušavaju jedinstvo u euharistijskom okupljanju. Treće poglavlje u bitnome definira što je euharistijska ekleziologija i po čemu se ona razlikuje od univerzalne ekleziologije. Osim toga, donosi viđenje jedinstva Istoka i Zapada upravo kroz perspektivu euharistijske ekleziologije.

Ključne riječi: *Nikolaj Afanasiev, euharistijska ekleziologija, euharistijsko okupljanje, univerzalna ekleziologija*

Summary

Eucharistic ecclesiology in the theological thought of Nikolay Afanasiev

Russian Orthodox theologian Nikolay Nikolaevich Afanasiev (1893-1966) remains well-known as a theologian because he uniquely expressed Eucharistic ecclesiology in his theological thought. Therefore, this paper seeks to present his theological thought by presenting and elaborating precisely on his Eucharistic ecclesiology. In this context, the paper seeks to explore Afanasiev's conception of the Church as well as his understanding of ecclesiology, placing all this in a historical, theological, and ecclesiological context.

This paper intends to present the ecclesiological life of the First Church as seen by the Russian theologian Nikolay Afanasiev. After his short biography in the first chapter, the second chapter discusses the Eucharistic life of the First Church as the most important determinant of the whole ecclesiological life and certain liturgical practices that were introduced into the liturgy over time and that disrupt unity in the Eucharistic gathering. The third chapter essentially defines what Eucharistic ecclesiology is and how it differs from universal ecclesiology. Besides, it brings a vision of the unity of East and West precisely through the perspective of Eucharistic ecclesiology.

Keywords: *Nikolay Afanasiev, Eucharistic ecclesiology, Eucharistic gathering, universal ecclesiology*

Uvod

Od samih svojih početaka pa sve do danas Crkva je bila predmet zanimanja, istraživanja, ali i znak osporavan. Kroz čitavu njezinu povijest mnogi su crkveni oci, pisci, sveci i teolozi promišljali o Crkvi pokušavajući drugima i sebi otkriti barem djelić onog misterija što Crkva zapravo jest. Iščitavajući upravo takva djela možemo pronaći mnoge različite vizije upravo toga što Crkva je ili što bi trebala biti, a da te misli, iako različite, nadopunjavaju jedna drugu. Upravo zato je ekleziologija kao teološka grana od neizmjernog značaja za život Crkve jer za cilj uvijek ima otkrivati ono novo, ali i ono staro preicati tako da ljudima svih vremena bude shvatljivo.

U tome kontekstu i ovaj rad ima za cilj barem djelomično prikazati ono o čemu je pisao i istraživao jedan od najvećih modernih ruskih teologa, Nikolaj Afanasiev. Njegov čitav znanstveno-teološki rad bazirao se na istraživanju ekleziologiji prve Crkve koju on sam naziva euharistijskom ekleziologijom. Vjera prve Crkve, kršćanima danas, jest uzor i vodilja, ali i ekleziološki život koji se podosta razlikuje od današnjeg, valja ponovno oživljavati. Upravo je zato svrha ovog rada prikazati ekleziološki život prvih kršćana, ali i njihovo razumijevanje onoga što Crkva jest. Ipak, zbog sažetosti koju iziskuje ovaj rad i zbog opsežnosti same teme nemamo namjeru i nećemo u našem radu obuhvatiti sve segmente euharistijske ekleziologije.

Naš rad bazirat ćemo prvenstveno na dva značajnija rada Nikolaja Afanasieva. Prvo djelo je iz sakramentalne teologije naslovljeno *Stol Gospodnji*, a drugo je znanstveni esej pod naslovom *Una sancta*. Napomenimo i da ćemo uz to koristiti svakako i druga djela ovoga teologa.

U prvom poglavlju radu ukratko ćemo predstaviti život i djelo Nikolaja Afanasieva. U drugom poglavlju prikazat ćemo kakvu je važnost zauzimala euharistija u životu prve Crkve te kako je cijeli ekleziološki život bio uvjetovan i određen euharistijom po kojoj i ova ekleziologija o kojoj ćemo govoriti nosi ime. U trećem poglavlju predstaviti ćemo konkretno što je euharistijska ekleziologija, po čemu se razlikuje od univerzalne ekleziologije te ponuditi rješenje oko problema šizme, a na temelju euharistijske ekleziologije, koje nudi Afanasiev prema kojem je moguće ostvariti jedinstvo između Istočne i Zapadne Crkve. Na kraju rada ćemo ukratko prikazati i pojedine negativne kritike ovakve ekleziologije.

1. Kratka biografija Nikolaja Afanasieva

Nikolaj Nikolaevič Afanasiev rođen je 4. rujna 1893. g. u Odesi, gradu u južnoj Rusiji. Budući da mu je otac mu je bio pravnik, to je vjerojatno utjecalo na Nikolajevo buduće zanimanje za crkveno pravo. Otac mu je umro dok je još pohađao školu tako da je odrastao u jednoj matrijarhalnoj zajednici. Živio je s bakom, sestrom i majkom, a njihovu je obitelj snažno prožimala pravoslavna pobožnost. Svoju akademsku naobrazbu započeo je na Sveučilištu u Novorossiysku upisavši prvo medicinu, a onda matematiku.¹ Razdoblje od 1915. do 1916. godine proveo je u ratnoj školi u Odesi, a od 1916. do 1920. služio je u obalnoj artiljeriji u Tomsku. Nakon ratnih zbivanja i ruske revolucija vraća se na studij matematike te se zapošljava u banci. Zbog novonastale situacije u Rusiji, Afanasiev odlazi u Kraljevinu SHS 1921. g. te stupa na novootvoreni teološki fakultet u Beogradu te pristupa beogradskom pravoslavnom krugu. Teološki studij je završio 1925. g. te se iste godine oženio u Pragu. Postao je učitelj Božjeg Zakona u ženskoj gimnaziji u Skoplju te savjetnik metropolita Barnabe, budućeg srpskog patrijarha. Pisao je doktorsku disertaciju pod nazivom *Državna vlast na ekumenskim saborima*. Ipak, nije ju uspio obraniti jer je zbog bolesti morao napustiti Beograd te odlazi u gradove Davos (Njemačka) i Menton (Francuska). Nakon toga se više nije vraćao u Jugoslaviju.²

Zalaganjem metropolita Eulogija koji je imao za cilj uspostaviti Ruski pravoslavni teološki institut u Parizu, Afanasiev odlazi u Pariz. Valja napomenuti kako su krajem 1918. g. sve teološke škole u Rusiji bili zatvorene. Mnogi koji su pobjegli iz Rusije bili su visokoobrazovani ljudi. Veći dio ruskih emigranata je 1923. g. pobjegao iz Berlina u Pariz zbog loše ekonomske situacije koja je pogodila Njemačku što je omogućilo osnivanje Instituta svetog Sergeja.³ 1932. godine Afanasiev dolazi u Pariz i na Institutu počinje raditi u Uredu za vjersku pedagogiju. Uz to započinje s tečajevima kanonskog prava jer je na Institutu najviše nedostajalo kanonista. Čim je stigao u Pariz, Afanasiev je aktivno sudjelovao u *Séminaire de Père Serge* i postao član *Confraternité de Sainte-Sophie*. Iako je bio kanonist, dogmatika ga je počela jako zanimati.

U misli Nikolaja Afanasieva vidljivi su i razni utjecaji kao što su na primjer određeni utjecaj imali Karl Barth i Rudolph Sohm. Tako je Afanasiev na neki način

¹ Usp. A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora. Church, fathers, eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge, 2008., 34-35.

² Usp. Протопресвитер николай николаевич афанасьев, у: *Вестник РХД*, 82 (1966) 4, 56-59.

³ Usp. A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora*, 55-56.

doživio teološku evoluciju koja je bila višestruka – filozofska, povijesna, psihološka, dogmatska što ga je, možemo reći, učinilo ekleziologom, a ne kanonistom i koji je sve svoje tečajeve kanonskog prava pretvorio u ekleziologiju. Ta se transformacija vidi u dva njegova članka: *Kontakti* i *Dva koncepta univerzalne Crkve* koji su predlošci dvaju njegovih glavnih djela. Afanasiev je smatrao kako je podjela Crkve smrtni grijeh i zato se od početaka usmjeravao njegovoj glavnoj temi, a to je sjedinjenje u ljubavi – „uvijek svi i uvijek zajedno“ negirajući svaki individualizam u kršćanstvu. Netom prije Drugog svjetskog rata Afanasiev odlazi u London gdje se počinje baviti velikim radom pod naslovom: *Crkveni sabori i njihovo porijeklo*. Zbog nadolazećeg rata Afanasiev prekida svoj rad i odlučuje postati svećenik. Zaređen je 1940. g. na blagdan Zbora presvete Bogorodice. Započinje pisati svoje kapitalno djelo *Crkva Duha Svetoga*.⁴ Međutim, 1941. g. odlazi na jednu rusku župu u Tunis. Unatoč jako lošoj situaciji koja je tamo bila, Afanasiev nastavlja rad na svojoj knjizi koja bi se prema njegovoj ideji trebala sastajati od dva glavna dijela: službe u Crkvi i granice Crkve. Nakon rata vraća se na Institut gdje 1950. g. brani svoju doktorsku disertaciju pod naslovom *Crkva Duha Svetoga*.⁵ Od 1953. g. zajedno s o. Ciprianom započinje liturgijske konferencije na pravoslavnom teološkom zavodu te sudjeluje na brojnim ekumenskim sastancima. S obzirom na njegovu stručnost vezanu uz kanonsko pravo, ekumenski patrijarh mu povjerava rješavanje određenih pitanja vezanih uz samo kanonsko pravo.⁶ Nakon odlaska njegovog dobrog kolege i prijatelja Alexandra Schmemanna iz Pariza, otac Afanasiev se vraća strogo povijesnim studijima. Vraća mu se pitanje ponovnog ujedinjenja Crkve te u kontekstu toga piše svoje najpoznatije studije: *Crkva koja predsjedava u ljubavi*,⁷ *Una Sancta*,⁸ itd. Dvije glavne teme su okupirale teološku misao Nikolaja Afanasieva: euharistijska ekleziologija i sakramenti. Njegov prijatelj, Alexandar Schmemann pisao je brojna sjećanja o njemu. Smatrao ga je uskim misliocem jer je imao jednu temu na koju je bila usmjerena sva njegova pažnja. To je ono što je on sam nazvao euharistijska ekleziologija. Za ostale teme jednostavno nije imao interesa. Često se zbog toga naziva (euharistijska ekleziologija) njegovu teologiju svodilo samo na euharistiju koja svoje granice ima u liturgiju. Međutim, on je htio upravo suprotno. Htio je pokazati kako je euharistija sveti izvor svega u Crkvi.

⁴ Usp. H. АФАНАСЈЕВ, *Црква Духа Светога*, Краљево, 2008.,

⁵ Usp. M. AFANASSIEFF, Nicolas Afanassieff (Essai de biographie), u: *Contacts*, 21 (1966) 69, 99-111.

⁶ Usp. Протопресвитер николај николаевич афанасјев, 56-59.

⁷ Usp. N. AFANASIEV, The Church Which Presides In Love, u: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/primacy.htm> (23. 3. 2020.).

⁸ Usp. H. АФАНАСЈЕВ, *Una Sancta*, u: ISTI, *Студије и чланци*, Краљево, 2008.

Euharistijsko okupljanje izražava oblik Crkve i temelj je cijelog njezina sustava i života, sakrament u kojem je nadiđena dihotomija „institucije“ i „milosti“.⁹ Uz djelo *Crkva Duha Svetoga* važno je istaknuti njegovo drugo glavno djelo *Stol Gospodnji*¹⁰ koje se može klasificirati kao esej iz sakramentalne teologije, a koje govori o euharistiji kakva je ona u samoj sebi.¹¹ Stoga ćemo u narednom poglavlju nastojati predstaviti neke segmente euharistijske ekleziologije u teološkoj misli Nikolaja Afanasieva.

⁹ Usp. А ШИМЕАН, Памяти отца Николая Афанасьева, у: *Вестник РХД*, 82 (1966) 4, 59-64.

¹⁰ Naslov *Stol Gospodnji* je naš prijevod na hrvatski jezik, a u pisanju rada koristili smo se srpskim prijevodom s ruskog koji ovo djelo naziva *Трпеза Господња*. Usp. Н. АФАНАСЈЕВ, *Трпеза Господња*, Краљево, 2008.

¹¹ Usp. А. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora*, 113.

2. Euharistijska ekleziologija – Stol Gospodnji

U središte našega promišljanja u ovome poglavlju stavit ćemo ponajprije djelo Nikolaja Afanasieva *Stol Gospodnji* koje je on podijelio u tri cjeline: euharistijsko okupljanje; slavlje euharistije od strane biskupa, prezbitera i vjernika laika te pričešćivanje odnosno sudjelovanje za stolom Gospodnjim. Afanasiev ovim svojim djelom pokušava razjasniti neke principe euharistijske ekleziologije koji svoje mjesto pronalaze u liturgijskom životu te time postaju kriterij zdravog razumijevanja liturgije. Stavlja naglasak na trenutnu liturgijsku praksu Pravoslavne Crkve koja je rezultat složenih povijesnih procesa čime želi razlikovati ono nepromjenjivo u liturgiji od onog što je posljedica određenih povijesnih nanosa.¹²

2.1. „Uvijek svi i uvijek zajedno“

Otac Afanasiev istražujući život prve kršćanske zajednice obrazlaže koji značaj i važnost zauzima nedjelja u životu Crkve. Nedjelja je za kršćane prvi dan u tjednu te označava početak novog stvaranja u Kristu kroz njegovo uskrsnuće. Najznačajnija Crkva toga doba (rimski) poznavala je samo jedno euharistijsko okupljanje. Osim toga, ne nailazimo ni na kakve podatke da su se na „dan sunca“ zbivala istovremeno i druga euharistijska okupljanja.¹³ To podrazumijeva i praksu odbacivanja slavlja euharistije s nekim posebnim skupinama unutar mjesne Crkve. Afanasiev u središte promišljanja o euharistiji stavlja naglasak na grčki tekst iz Djela apostolski: Gospodin je pak danomice zajednici (Crkvi) pridruživao spasenike (Dj 2,47). Umjesto prijevoda „Crkvi“ Afanasiev tvrdi kako se doslovno ovo prevodi s „jedno i isto.“ U grčkom izvorniku stoji „ἐπὶ τὸ αὐτό.“ Parafrazirajući možemo reći: uvijek svi i uvijek na „jedno i isto“ tj. na euharistijsko okupljanje.¹⁴ Za prvu Crkvu biti u Crkvi ili pripadati Crkvi značilo je sudjelovati na euharistijskom okupljanju. Gdje je euharistijsko okupljanje, tamo je i Crkva, i gdje je Crkva, ondje je i euharistijsko okupljanje.

Međutim, kako tvrdi otac Afanasiev, kasnija ideja grčko-rimskog grada, koja je svakako utjecala i na Crkvu, mijenja ove osnovne postavke euharistijske ekleziologije. Pod tim Afanasiev podrazumijeva kako se na području gradske Crkve, koja je predvođena

¹² Usp. A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora*, 114.

¹³ Usp. H. АФАНАСИЈЕВ, *Трпеза Господња*, 9.

¹⁴ Usp. *isto*, 9

biskupom, pojavljuje niz euharistijskih okupljanja koje služe prezbiteri i to odijeljeno od euharistije kojom predsjedava biskup. Gubi se ona prvotna praksa jedinstvenog euharistijskog okupljanja u kojem je bio vidljiv princip jedinstva mjesne Crkve predvođen biskupom. Dolazi do toga da „grad“ odbacuje tj. podređuje euharistijski princip. Još u doba sv. Justina mučenika taj princip „grada“ nije bio poznat jer i sam sv. Justin, na kojeg se Afanasiev među ostalim poziva, u jednom spisu tvrdi da su se svi okupljali na jednom mjestu bez obzira žive li vjernici u gradu ili u selu.¹⁵ Ipak, podrazumijeva se da i u to doba nisu svi mogli sudjelovati na euharistijskom okupljanju jer je i u to vrijeme bilo onih starih, bolesnih ili onih koji su živjeli dosta daleko od mjesta na kojem se slavila euharistija. Bez obzira na to je li sabranih vjernika na „ἐπὶ τὸ αὐτό“ bilo više ili manje, euharistijsko okupljanje je u svakom slučaju predstavljalo okupljanje cijele Crkve. Drugačije i nije moglo biti jer je euharistija „djelo“ Crkve, koju ona izvršava za sve svoje članove, a ne za pojedince.¹⁶

Otac Afanasiev poziva se i na sv. Ignacija Antiohijskog koji u svojim poslanicama osobito naglašava jedinstvo mjesne Crkve. U Poslanici Filadelfijanima potiče vjernike da revnuju za jednu euharistiju jer kako veli Ignacije jedno je Tijelo i jedna je Krv Kristova, jedan je žrtvenik kao i jedan biskup s prezbiterima i đakonima. Upravo iz tog razloga mjesna Crkva jest jedinstvena s obzirom da je u njoj jedan žrtvenik odnosno jedno euharistijsko okupljanje, a to okupljanje je jedno jer je jedan Kruh i jedna Čaša.¹⁷ Ignacije na ovo potiče jer jedinstvo mjesne Crkve postaje ugroženo. Jedan od mnogih razloga zašto se euharistijska slavlja počinju umnažati je taj što su pojedini članovi mjesnih Crkava, pod utjecajem židovske prakse, željeli euharistiju slaviti subotom. Ignacije tu praksu osporava te zahtijeva slavlje euharistije nedjeljom tj. na onaj dan kad se svi okupljaju na euharistiju, a ne nekolicina. Ovakvo inzistiranje na slavlju euharistije subotom kojom je najvjerojatnije predsjedao neki prezbitar bilo je ugrožavanje jedinstva mjesne Crkve. Punovrijedna euharistija je samo ona kojom predsjedava biskup ili onaj kome biskup to povjeri, ukoliko ne služi on sam.¹⁸

Iz do sada rečenog valja zaključiti kako je euharistijsko okupljanje jedno i jedinstveno jer je u mjesnoj Crkvi samo jedan biskup pa je tako isključena mogućnost postojanja drugog okupljanja. Osim toga, euharistijsko okupljanje obuhvaća sve članove Crkve jer je ono u svojoj biti okupljanje Crkve. Ovo je za Afanasieva nesumnjiva

¹⁵ Usp. *isto*, 10.

¹⁶ Usp. *isto*, 11-12.

¹⁷ Usp. *isto*, 12-13.

¹⁸ Usp. *isto*, 14.

povijesna činjenica jer da nije tako sam Ignacije ne bi na tome inzistirao ili bi mu pak bilo ukazano na pogrešnost njegova nauka. Iako ne znamo je li u njegova doba i u ostale dane tjedna bilo euharistijskih okupljanja valja naglasiti kako su Ignacije Antiohijski, Justin Mučenik, ali i drugi oci inzistirali na što češćim euharistijskim okupljanjima, ali pod uvjetom da svi budu okupljeni zajedno – ἐπὶ τὸ αὐτό – pod biskupovim predsjedanjem.¹⁹

Da je uloga biskupa za sv. Ignacija bila od izuzetne važnosti govori i njegova poslanica Smirnjanima u kojoj veli slijedeće: „Gdje je biskup, ondje je i zajednica, kao i gdje je Krist Isus, ondje je i Katolička Crkva.“²⁰ Tako euharistijsko okupljanje predstavlja pojavak Crkve u svoj njezinoj punini, a biskup zauzima mjesto koje je pripadalo Kristu na Posljednjoj večeri. Ovo mjesto biskup može zauzeti ukoliko je s njim sabran sav narod Božji jer je i Krist ustanovio euharistiju za čitavu Crkvu, a ne samo za pojedince. Dakako da u jednom realnom životu ta cjelovitost nikada nije potpuno izražena jer neki članovi nisu uvijek prisutni, no to ne narušava idealno jedinstvo u punini euharistijskog okupljanja jer ono prema intenciji uvijek jest i uvijek mora biti skup cijele zajednice, a ne pojedinaca.²¹ Takvo je najstarije iskustvo crkvenog života prvih kršćana. Gospodin je pozvao za svoj stol sve svoje udove i samo sa svima On pije i jede za svojim stolom. Crkva u Kristu, stol Gospodnji u Crkvi i mjesna Crkva uprisutnjuju Crkvu Božju kada se ona okupi na jedno mjesto. Dan Gospodnji je radi svih, a ne radi pojedinaca i taj dan dolazi u Crkvu svima. Svi mi očekujemo Kristov dolazak u euharistiji, kada smo zajedno na njoj okupljeni kao što i iščekujemo tada njegov posljednji dolazak.²²

2.2. Jedinstveno euharistijsko okupljanje

Euharistijsko okupljanje jest, kao što smo rekli, okupljanje svih na jedno mjesto radi jednog istog, tj. Gospodina Isusa Krista. No, ispravnost ovog aksioma ovisi od toga ostvaruje li se on u životu ili ostaje samo izvjesna dogmatska tvrdnja. Ovdje nam se nameće osnovno pitanje euharistijske ekleziologije, a to je: je li u doba prve kršćanske zajednice u mjesnim Crkvama zaista postojalo jedno euharistijsko okupljanje? U sadašnjoj praksi Crkve vidimo kako se u jednoj Crkvi zbiva više euharistijskih slavlja, ali to ne znači da je od početka bilo tako.²³ Odgovor na ovo pitanje valjalo bi potražiti u

¹⁹ Usp. *isto*, 15-16.

²⁰ IGNACIJE ANTIOHIJSKI, Pisma, u: I. BODROŽIĆ (prir.), *Apostolski Oci I. Ignacije Antiohijski: Pisma. Polikarp: Poslanica Filipljanima. Polikarpovo mučeništvo*, Split, 2010., 82.

²¹ Usp. Н. АФАНАСЈЕВ, *Трпеза Господња*, 17.

²² Usp. *isto*, 24.

²³ Usp. *isto*, 25.

novozavjetnim spisima. S obzirom da ne postoje eksplicitni odgovori, Afanasiev smatra da ovo pitanje treba postaviti na slijedeći način: ukazuju li novozavjetni spisi na postojanje nekoliko euharistijskih okupljanja na području jedne Crkve?

Zagovornici teorije o više euharistijskih okupljanja zasnivaju svoje mišljenje na jednom tekstu iz Djela apostolskih i na pojedinim tekstovima sv. Pavla. Tako na primjer tekst iz Djela apostolskih glasi: „Svaki bi dan jednodušno i postojano hrlili u Hram, u kućama bi lomili kruh te u radosti i prostodušnosti srca zajednički uzimali hranu.“ (Dj 2,46). Iz ovoga bi slijedilo kako su se u Jeruzalemu vjernici od samog početka okupljali na molitvi u hramu, a euharistiju su slavili po grupama u domovima. Nadalje, u poslanicama sv. Pavla govori se o „kućnim Crkvama“: „Pozdravite Prisku i Akvilu... Pozdravite i Crkvu u njihovoj kući.“ (Rim 16,3-4). Pod ovim bi se podrazumijevale Crkve koje se sastoje od članova jednog doma, a to bi značilo da ukoliko postoji više takvih Crkava, onda mora biti i više euharistijskih okupljanja jer dakako, nema Crkve bez euharistije. Iz ovoga bi se moglo zaključiti da mjesna Crkva kao cjelina nije postojala ili da uz glavno euharistijsko okupljanje postoji mnoštvo istih.²⁴ Međutim, ukoliko se oslonimo na grčki izvornik moći ćemo uočiti kako smisao ovih tekstova uopće nije tako kategoričan. Grči izraz „κατ' οἴκων“ u Dj 2,46 koristi se u jednini, a prevodi se množinom. Bez sumnje, kod Luke i Pavla izraz „κατ' οἴκων“ navodi nas na zaključak da se ipak govori o „domu“ u kojem se vjernici okupljaju. Domova je najvjerojatnije bilo više jer prva zajednica nije posjedovala posebne prostorije, no i dalje ostaje otvoreno pitanje jesu li se po kućama okupljali svi zajedno ili grupno? Afanasiev odbacuje ovu posljednju tezu jer pita se kako bi onda bilo autentično svjedočanstvo iz Djela apostolskih: „postojani u nauci apostolskoj, i u zajednici, i u lomljenju kruha i u molitvama“ (Dj 2,42). Ili pak: „Svi koji vjerovali bijahu na okupu i imahu sve zajedničko“ (Dj 2,44). U ovom retku ponovno se pojavljuje izraz „ἐπὶ τὸ αὐτό“ koji označava euharistijsko okupljanje ili pak Crkvu u smislu okupljanja što je zapravo jedno te isto jer nema Crkve bez euharistije i obrnuto. To jedinstvo „ἐπὶ τὸ αὐτό“ još je jasnije razumijeva u sljedećem: „Gospodin je pak danomice zajednici (Crkvi) pridruživao spasenike“ (Dj 2,47). U izvornom grčkom tekstu namjesto „Crkvi“ stoji „ἐπὶ τὸ αὐτό“ što bi valjalo prevesti „euharistijskom skupu.“ Iz do sada rečenog, otac Afanasiev smatra kako su se kršćani svakodnevno skupljali u Hramu, a poslije toga svi su se zajedno okupljali u jednom domu radi lomljenja kruha.²⁵ Svakako, jedinstveno euharistijsko okupljanje jeruzalemske Crkve o kojoj i govorimo jest idealno

²⁴ Usp. *isto*, 27-28.

²⁵ Usp. *isto*, 29-31.

obuhvatilo sve članove Crkve, a realno se očitovalo u tome što je postojalo samo jedno euharistijsko okupljanje. Upravo u jeruzalemskoj zajednici nailazimo na osnovni princip euharistijske ekleziologije – mjesna Crkva ima jedno euharistijsko okupljanje.²⁶

U tom smislu otac Afanasiev se pita je li Pavao mogao u svojoj apostolskoj djelatnosti izmijeniti princip jedinstvenog euharistijskog okupljanja u mjesnoj Crkvi? Zasigurno da su prve Crkve kao ona u Damasku, Antiohiji ili Rimu bile ustrojene po principu Jeruzalemske Crkve jer su i nastale od njezinih članova. Pavao je bio vjeran tradiciji ne samo kao Židov, već i kao kršćanin. Problem je i dalje oko njegovog izraza „kućna Crkva.“ Kako bi Pavao mogao dozvoliti odvajanje jedne „kuće“ od ostalih vjernih jer to bi predstavljalo narušavanje ljubavi koja je objedinila sve u jedno tako da su svi činili „jedan u Kristu Isusu.“ (Gal 3,28). Poznato nam je da se Pavao borio s diobom Crkve u Korintu na zasebne grupe te se trudio ujediniti odijeljene grupe unutar Rimske Crkve pa kako bi onda mogao dozvoliti postojanje kućnih okupljanja paralelno s glavnim euharistijskim okupljanjem u mjesnoj Crkvi? To se direktno protivi njegovu nauku o Crkvi kao Tijelu Kristovom. Stoga poistovjećivanje izraza „kućno euharistijsko okupljanje“ te „kućna Crkva“ jest kontradiktorno te narušava prirodu Crkve i euharistijskog okupljanja. Afanasiev smatra kako bismo se trebali odreći izraza „kućna Crkva“ i prevoditi ga s riječju „dom.“ „Kućnu Crkvu“ treba prevoditi izrazom „Crkva okupljena u domu.“²⁷ Dobro nam je poznato da su imućniji kršćani toga doba svoje domove pripuštali za slavlje euharistije. Jednom prilikom Pavao pozdravlja Akvilu i Priscilu, ali i Crkvu sabranu u njihovu domu. Pozdravlja ih kao domaćine kuće u kojoj se okupljaju kršćani. Osim njih, Pavao u poslanici Rimljanima pozdravlja i Gaja koji je njegov domaćin, ali i domaćin cijele Crkve.²⁸ Za oca Afanasieva, postojanje „kućnih Crkvi“ u apostolsko doba običan je mit jer bi se to protivilo samoj naravi euharistijskog okupljanja. Smatra kako se taj fenomen tek počinje pojavljivati u nicejsko doba, no crkvena vlast se u početku odlučno borila s tim.²⁹ Tako Laodicejska sinoda u 58. pravilu piše slijedeće: „Euharistiju ne smiju slaviti ni biskup ni prezbiter u bilo kojoj privatnoj kući.“³⁰

²⁶ Usp. isto, 32.

²⁷ Usp. isto, 33.

²⁸ Usp. isto, 33-34.

²⁹ Usp. isto, 35.

³⁰ P. SCHAFF – H. WACE (prir.), *Synod of Laodicea (4th Century)*, u: <http://www.newadvent.org/fathers/3806.htm> (4. 3. 2020.).

Tek kasnije Trulski sabor (692.) dopušta mogućnost euharistijskog slavlja u kućnim Crkvama, ali uz biskupov pristanak. Zato ovu praksu treba vezati uz 7. st. S pravom možemo postaviti pitanje: ukoliko je ovakva praksa postojala u apostolsko doba, zašto bi se crkvena vlast tomu protivila? Zasigurno je istinita tvrdnja prema Afanasievu da u doba Ignacija Antiohijskog samo biskup može biti predsjedatelj euharistije, a onda je i logično da postoji samo jedno euharistijsko okupljanje. Kakav bi to bio paradoks da je Crkva mnoštvo euharistijskih slavlja svodila na jedno u doba kada je mjesna Crkva znatno povećana?

Još jedan od argumenata jest liturgijska praksa *fermentuma* koja se javlja u Rimskoj Crkvi. Postoje svjedočanstva iz prvih godina 5. st. kada je u Rimu već postojala praksa dopunskih bogoslužnih središta gdje je euharistijom predsjedao prezbiter. Rimski biskup bi poslije posvete darova slao u gradske crkve posvećene čestice, a prezbiteri bi dodavali te čestice darovima koje su sami posvetili. Taj *fermentum* bi bio drugi stadij liturgijske prakse Rimske Crkve. Običaj *fermentuma* ipak pokazuje kako je Rimska Crkva tretirala euharistijsko okupljanje kojim predsjedava biskup kao jedinstveno okupljanje svoje Crkve, a dopunska bogoslužna središta kao njegovo prostorno proširenje.³¹ U tom smislu Afanasiev tvrdi: „Crkva Božja u Kristu je jedinstvena i njeno jedinstvo u konkretnom životu manifestira se u množini mjesnih Crkava. Princip jedinstva mjesne Crkve jest njeno euharistijsko okupljanje, koje istovremeno predstavlja empirijski princip jedinstva Crkve Božje, pošto u svakoj mjesnoj Crkvi prebiva ili postoji, po riječi apostola Pavla, u potpunosti Crkva Božja u Kristu.“³²

2.3. Biskup kao predsjedatelj euharistije

Najstariji opis euharistijskog okupljanja kojem predsjedava biskup pronalazimo u Prvoj apologiji sv. Justina Mučenika. On svjedoči o krštenju u sklopu euharistije te, među ostalim, kaže: „Mi, pošto onoga tko je svoju vjeru posvjedočio i prigrlio naš nauk tako operemo, odvodimo ga onima koje zovemo braćom na mjesto gdje su okupljeni da zajednički žarko molimo i za sebe... Po završetku molitve razmjenjujemo poljubac mira. Zatim se onome što bratskom skupu predsjedava donose kruh te čaša vina i vode; kada ih primi uzdiže hvalu i slavu Ocu svijeta, u ime Isusa i Duha Svetoga, i dugo ga blagoslivlje za darove što ih je dobrohotno udijelio; kada završe molitve i blagoslove, sav okupljeni

³¹ Usp. H. АФАНАСИЈЕВ, *Трпеза Господња*, 35-37.

³² *Isto*, 38.

narod poklikom odgovori: Amen. Amen na hebrejskom jeziku znači neka bude tako. Pošto predstojnik zaključi blagoslov i sav narod poklikom odgovori, oni koje zovemo đakoni svima nazočnima dijele kruh, vino i vodu nad kojima su izrečeni blagoslovi, a odsutnima nose.³³ Justin će malo dalje opisivati i nedjeljnu liturgiju: „I u dan koji se zove „Sunčev“ svi se iz gradova i iz sela okupljaju na isto mjesto kako bi sve raspoloživo vrijeme čitali apostolske ili proročke spise. Potom, kada čitač završi, predstojnik nas govorom savjetuje i potiče da izvršavamo te tako divne poruke. Onda svi ustanemo i zajedno molimo i, kao što rekosmo, kada završimo molitve, donose se kruh, vino i voda pa predstojnik svim žarom jednako uzdigne molitve i blagoslove, a narod poklikom odgovori: Amen.“³⁴ Na tom tragu možemo uočiti kako se nedjeljna liturgija podudara s kršteničkom liturgijom. Kao što je već prethodno rečeno, mjesto okupljanja je bio rimski dom. Treba znati da dom u tim drevnim vremenima nije bio samo mjesto gdje borave članovi obitelji, nego i mjesto kulta.

Mjesto koje je zauzimao „pater familias“ to mjesto zauzima predsjedatelj Crkve, a pored njega su bili prezbiteri. Ostali članovi Crkve bili su raspoređeni po atrijima, gdje su inače bili ostali članovi obitelji. Onaj koji je bio novokrštenik po prvi puta sudjeluje, zajedno sa svima ostalima, za „Stolom Gospodnjim.“ Samo onaj tko sudjeluje u euharistijskom okupljanju sudjeluje i u crkvenoj molitvi i obrnuto. Nema nikakve sumnje da je predsjedatelj o kome Justin govori, ustvari biskup, bez obzira što se tada još tako nije nazivao. On je predsjedatelj jer zauzima ono mjesto koje je Krist zauzeo na Posljednjoj večeri.³⁵ Afansiev se također osvrće na Crkvu koja je bila druga po važnosti nakon Rimske. To je Antiohijska Crkva, a o njoj najviše svjedoči Ignacije Antiohijski. Za razliku od Justina, Ignacije gotovo u svakoj poslanici spominje prezbitere. Crkva je prema Ignaciju ondje gdje pored biskupa, postoje prezbiteri i đakoni, ali kada spominje euharistijsko okupljanje, govori samo o biskupu. Predsjedatelj euharistije kod Justina i biskup kod Ignacija, predsjedatelj je euharistije, uz pomoć đakona.

Valja naglasiti kako se Ignacijevi i Justinovi opisi poprilično podudaraju. Pa ako su u Crkvi Antiohije postojali prezbiteri početkom 2. st., nema sumnje da su isti postojali i u Rimu. Papa Klement, krajem 2. st., daje kategorički odgovor o postojanju prezbitera u Crkvi Rima. Klement se poziva na starozavjetno sakralno ustrojstvo. Starozavjetno ustrojstvo je slika novozavjetnog, no ne poistovjećuje ih. Za njega je starozavjetni

³³ JUSTIN, Apologije, u: I. BODROŽIĆ (prir.), *Crkveni Oci II.*, Split, 2012., 102-103.

³⁴ *Isto*, 105.

³⁵ Usp. Н. АФАНАСЈЕВ, *Трпеза Господња*, 39-41.

prvosvećenik praslika biskupa, svećenici prezbitera, a leviti đakona. Biskupu je pripadalo predsjedanje euharistije. Prezbiterima su pripadala posebna mjesta na euharistijskom okupljanju, a đakonima osobito služenje. Krajem 1. st. u Rimu, ali i u drugim Crkvama predsjedatelj euharistije bio je samo biskup jer samo to njemu pripada.³⁶ Prezbiteri su sjedili na osobito počasnim mjestima, ali nisu koncelebrirali³⁷ biskupu, kako bismo to danas rekli. Vjerojatno ih iz toga razloga Justin i ne spominje jer nisu bili služitelji euharistije u onom smislu u kojem je bio biskup.

Afanasiev se također poziva na Hipolita Rimskog i njegov opis euharistijskog slavlja. Kod njega se uočava kako đakon uzima veći udio u slavlju euharistije, nego što je to bilo u Justinovo doba. Đakon izgovara niz uzglasa i time obilježava važne trenutke u euharistiji. Dok s druge strane, prezbiteri ne izgovaraju nikakve molitve ili uzglase. Stoga Afanasiev smatra ulogu biskupa u euharistiji jednim od ključnih činjenica euharistijske ekleziologije.³⁸ U tom smislu Afanasiev za biskupa kaže: „Kao predsjedatelj, on je prvosvećenik svoje Crkve, a njegovo prvosvećeništvo sastoji se u tome da upravo on i nitko drugi, uz to on sam, a ne u „koncelebraciji“ s prezbiterima, slavi euharistiju.“³⁹

Osim toga, kada se izvrši posveta nad novim biskupom, novopostavljeni biskup predsjedatelj je na euharistijskom slavlju neposredno poslije čina posvećenja. Nitko od drugih prisutnih biskupa, pa ni sam biskup koji je izvršio posvetu, nije predsjedao na euharistijskom okupljanju. Zasigurno da ti biskupi nisu napuštali euharistijsko slavlje jer bi taj čin bio gesta napuštanja ljubavi koja povezuje u jedno sve Crkve. Da je ovo gotovo sigurna povijesna činjenica, Afanasiev pronalazi podatak u *Crkvenoj povijesti* Euzebija Cezarejskog. Euzebije donosi pismo Ireneja Lionskog papi Viktoru koji piše o dolasku Polikarpa u Rim i njegovu susretu s papom Anicetom. Iako su njih dvojica bila u svojevrсноj zavadi oko pitanja slavljenja Pashe, ipak su bili u zajedništvu. Papa Anicet je uz posebnu dozvolu dopustio Polikarpu da slavi euharistiju u njegovoj Crkvi. Otac Afanasiev smatra kako je ovo nešto neobično za današnju crkvenu praksu (valja imati na umu da govorimo o istočno pravoslavnoj Crkvi) jer bi danas obojica zajednički predsjedala euharistijom. Anicet i dalje ostaje biskup Rimske Crkve, ali je za vrijeme euharistijskog slavlja zauzeo mjesto među svojim prezbiterima. Ovdje valja također napomenuti kako je u 4. st. poredak razmjesta na euharistijskom okupljanju bio

³⁶ Usp. *isto*, 42-43.

³⁷ Srpski prijevod upotrebljava izraz „saslužuju“ što najbolje odgovara našem pojmu „koncelebracije“.

³⁸ Usp. Н. АФАНАСИЈЕВ, *Трпеза Господња*, 44-45.

³⁹ *Isto*, 45.

istovjetan praksi s kraja 1. st. o čemu nam svjedoči jedan protokol o konfiskaciji s prostora današnjeg Alžira na koji se Afanasiev poziva.⁴⁰

Ruski teolog Afanasiev ukazuje na jednu zanimljivost pozivajući se na Nicejski sabor koji u svom 18. pravilu govori o praksi protivnoj pravilima i običajima da đakoni pružaju euharistiju prezbiterima te se dotiču euharistije prije biskupa. Ovo pravilo govori isključivo o njihovim liturgijskim funkcijama. Ono što je Sabor htio reći jest da ponegdje đakoni predaju euharistijske darove prezbiterima te da se neki đakoni čak i prije biskupa pričešćuju. Ipak, ovo pravilo ostaje nejasno i čini se da Sabor počinje uvoditi nekakve promjene u liturgijsku praksu. Istina jest da đakoni nisu pružali Tijelo Kristovo prezbiterima, no iz Apologije sv. Justina otkrivamo da su đakoni pružali kalež. Najprije se pričešćivao biskup koji je predsjedao euharistijom, zatim đakoni koji su mu posluživali, a poslije njih prezbiteri. Nicejski sabor promijenio je drevni poredak pričešćivanja, no važnije je ovdje primijetiti da Sabor i dalje polazi od osnovnog principa u skladu s kojim je samo jedan biskup uz pomoć đakona predsjedao euharistijom.⁴¹ Ovaj princip predstavljao je jedino načelo poznato Crkvi od prvih stranica njezine povijesti. Afanasiev je svjestan kako smo svi navikli na koncelebraciju, no nikako ne smijemo apsolutizirati današnju liturgijsku praksu. Tako on veli slijedeće: „Naša liturgijska praksa „koncelebracije“ pri slavlju euharistije ne samo da nije iskonska, nego je po svom karakteru zapravo njena esencijalna izmjena“.⁴² Prezbyter se nakon Nicejskog sabora sve više počeo približavati žrtveniku što bi mogla biti polazna točka za nastanak ideje koncelebracije u našem smislu, no u Bizantskom razdoblju do toga još nije došlo. Ako ta ideja i počinje nailaziti svoje mjesto u liturgiji to bi se odnosilo samo na pripremni dio liturgije. Euharistijski kanon i dalje ostaje u isključivoj nadležnosti biskupa.⁴³ Ono što je važno zaključiti jest da praksa koncelebracije pri slavljenju euharistije ostaje teološki neosnovana, ali kako veli Afanasiev, duboko ukorijenjena u našoj svijesti. S obzirom da je Afanasiev o euharistijskoj ekleziologiji pisao pedesetih godina prošlog stoljeća, primjećuje kako ova praksa nije razvijena u rimokatoličkoj Crkvi, iako danas vidimo potpuno drugačiju situaciju. Praksa koncelebracije postoji u prvoj Crkvi, ali ne u smislu današnjeg shvaćanja iste.⁴⁴

⁴⁰ Usp. *isto*, 46-48.

⁴¹ Usp. *isto*, 49-52.

⁴² *Isto*, 54.

⁴³ Usp. *isto*, 62-63.

⁴⁴ Usp. *isto*, 64-65.

2.4. Narod i biskup

Posljednja ili Tajna Večera doista je bila večera odnosno večernja gozba. Za svakog Židova Kristova vremena kušanje hrane nosilo je i religijski karakter, a to se najviše očitovalo u subotnjim, blagdanskim i pashalnim večernjim gozbama. Sve su te večere imale svoj propisani ritual. Svaka se od tih gozbi razlikovala po nečemu, ali zajednički im je bio religijski karakter. Važnu ulogu su imali predsjedatelji za tom večernjom gozbom, a neizostavni dio bilo je lomljenje kruha praćeno zahvaljivanjem. Zasigurno je i Posljednja Večera slijedila ovu tradiciju. Ovdje otac Afanasiev postavlja pitanje: je li ta Večera predstavljala pashalnu gozbu ili ne? Sinoptici nas dovode do zaključka da je to bila pashalna večera, dok evanđelist Ivan tvrdi da je ta večera bila uoči Pashe. Iako to ne možemo zaključiti, ostaje činjenica Kristovog blagovanja kruha i blagoslivljanje čaše. Kao što smo i rekli, ovo blagovanje je na tragu židovske tradicije. Zahvaljivanje i blagoslov kruha i vina uvijek je izgovarao isti čovjek. U obiteljima je to bio otac. To je predstavljao svojevrсни svećenički čin koji je vršila jedna osoba u ime svih okupljenih. Ta je osoba bila uvijek ista ne mijenjajući se svakom prilikom. Tako je i Krist uvijek predsjedao na gozbama sa svojim učenicima. No, kada je bio pozvan na gozbe, On je na njima samo prisustvovao, a počast je pripadala domaćinu.⁴⁵

Euharistijski čin, kako vidimo, proistekao je iz uobičajenog obreda na gozbi, a ne iz hramskog ili sinagogalnog bogoslužja. Sinagogalno bogoslužje utjecalo je samo na prvi dio tj. na službu riječi. Kada se euharistija profilirala kao gozba, sam poredak se udaljio od poretka prihvaćenog na židovskim gozbama kao što su se izmijenile i molitve izgovorene nad kruhom i čašom mada je u osnovi taj poredak ostao neizmijenjen. Svećenikovo pranje ruku prije liturgije i poslije pričestivanja (u istočnoj Crkvi) svoje porijeklo vuče upravo iz židovskih gozbi. Tu se može ubrojiti i kađenje kao i paljenje svijeća. Ova gozba sazvana od Apostola nakon Pedesetnice postat će sakrament Crkve. Dužni smo zato činiti ovo na Kristov spomen do njegovog slavnog Drugog Dolaska jer se u toj gozbi i kroz tu gozbu k nama vraća proslavljeni Krist.⁴⁶

Prva euharistija izvršena je po Pedesetnici jer je tek nakon silaska Duha Svetoga bila aktualizirana Kristom ustanovljena Euharistija. Ne možemo govoriti o euharistiji prije Kristove patnje i smrti jer u euharistiji Kristovu smrt naviještamo dok on ponovno ne dođe. No, ni gozbe koje su održavane poslije Kristova uskrsnuća još nisu euharistija

⁴⁵ Usp. *isto*, 66-69.

⁴⁶ Usp. *isto*, 70-71.

jer Krist još nije uzašao Ocu i nije poslan Duh Sveti da siđe nad učenike. Sa sigurnošću možemo reći da je na prvim euharistijskim okupljanima predsjedao apostol Petar jer samo je jedan mogao biti predsjedatelj. Ipak, u jednom izvjesnom trenutku predsjedatelj euharistije u Jeruzalemu postao je Jakov koji je ujedno bio predsjedatelj Crkve u Jeruzalemu. U svakoj mjesnoj Crkvi predsjedatelj na euharistijskom okupljanju bio je predsjedatelj te Crkve.

Kao sakrament Crkve euharistija se vrši uvijek od samo jedne osobe jer mjesto Kristovo na Posljednjoj Večeri je samo jedno i samo ga jedan može zauzimati na euharistijskom okupljanju. Zato je Ignacije Antiohijski i rekao da nema euharistije bez biskupa kao predsjedatelja Crkve. Apostol Petar bio je predsjedatelj Crkve u Jeruzalemu u samom njezinom početku. Ostali apostoli i sudionici euharistije nisu bili vršitelji „zahvaljivanja.“ Kada je Petar ustupio mjesto Jakovu samim time mu je ustupio i predsjedanje na euharistijskom okupljanju. Ukoliko je Petar sudjelovao na tim okupljanjima, mogao se samo nalaziti među ostalim apostolima. Valja znati kako su na židovskim gozbama uz predsjedatelja postojali i poslužitelji. Na prvim euharistijama posluživanje je podrazumijevalo posluživanje kod stola kao i pomoć udovicama. U početku su posluživali apostoli, no tu su službu prenijeli na đakone kako nas izvještavaju Djela apostolska (Dj 6,1-6).⁴⁷

Kako smo već spomenuli, na židovskim gozbama su uz glavu obitelji ili čelnika određene zajednice uvijek bili prisutni članovi obitelji ili zajednice koji su imali aktivnu ulogu. Bez njih gozbe nije ni moglo biti. Onaj koji je zahvaljivao Bogu činio je to u ime cijele zajednice, a ne samo u svoje osobno ime. Tako i na euharistijskim okupljanjima nisu postojali pasivni promatrači već aktivni sudionici. Euharistija je sakrament koji izvršava Crkva i zato je predstavljala zajedničko služenje svih njenih članova preko jednog tj. preko predsjedatelja. Narod Božji postaje u Crkvi nositelj svećenstva jer ono levitsko svećenstvo zamijenjeno je općim svećenstvom naroda Božjega. Služba svećeništva ostvaruje se u Crkvi i kroz Crkvu tj. kada je narod okupljen „ἐπὶ τὸ αὐτό“ sa svojim predsjedateljem. Zato ni nema euharistije kada nema okupljenog Božjeg naroda pod predsjedanjem jednog. Jer svi pripadaju općem svećenstvu, svi okupljeni su-slуже svom predsjedatelju dok on zajedno služi sa svima u ime svih. Zato otac Afanasiev naglašava kako nema služena predsjedatelja bez su-sluzenja čitavog naroda i nema služenja naroda bez njegovog su-sluzenja predsjedatelju. Razlika među sudionicima u

⁴⁷ Usp. *isto*, 72-75.

euharistijskom okupljanju samo se odnosi na mjesto koje su zauzimali u tom okupljanju. To mjesto označavalo je služenje, a služenje je proizlazilo iz volje Božje. Prezbyter se u početku nije razlikovao od ostalih članova Crkve tijekom euharistijskog okupljanja kojem je predsjedao predsjedatelj. Njegova razlika je bila jedino na osnovu službe koja nije bila dodijeljena drugima, a to je predsjedanje euharistijom onda kada predsjedatelj (biskup) ne može. Đakon je također imao svoje posebno mjesto. On također služi na euharistijskom okupljanju, ali ne u tom smislu da uzima udjela u predsjedateljevom služenju. On ujedno su-služi biskupu kao član naroda Božjega i zajedno s ostalima.⁴⁸ „Su-služenje naroda Božjega okupljenog na euharistijskom okupljanju ne podudara se sa služenjem predsjedatelja toga okupljanja. To su različite službe koje se ne mogu miješati niti dijeliti. Ovoj osnovnoj postavci o različitim službama ne proturječi činjenica o su-služenju naroda predsjedatelju; on je predsjedatelj zato što pripada narodu Božjem i zajedno s njim izvršava kraljevsko-svećeničku službu.“⁴⁹

S ovim dolazimo do glavnog pitanja, a ono glasi: je li suvremena liturgija praksa narušila osnovni koncept euharistijskog okupljanja? Prinošenje „zahvaljivanja“ predstavlja osobitu službu koja pripada samom biskupu. Ako gledamo suvremenu praksu prezbiterske koncelebracije biskupu, to nije ništa drugo nego li razdioba biskupove službe predsjedatelja. Ako više prezbitera koncelebrira onda to znači da više njih uznosi „zahvaljivanje“ što ne odgovara prirodi euharistije kako smo i prikazali. Sam razvoj koncelebracije nastao je slabljenjem učenja o su-služenju naroda Božjega svome predsjedatelju. Naglasak se sve više počinje stavljati na posvećene službenike koji preuzimaju ulogu naroda Božjega, a narod Božji postaje zapostavljen. Tako euharistija, kao jedan od sakramenata u Crkvi, postaje individualni čin koji obavljaju posvećeni. Narod, pošto nije posvećen, ne može više ni su-služiti predsjedatelju ili čak predsjedateljima. Iz pojma Crkve nestaje njegov fundamentalni element – okupljanje. Ostaju sakralni čini koje obavljaju posvećeni.⁵⁰

Ono što prezbiteru ostaje prilikom koncelebracije jesu određene pomoćne radnje i izgovaranje nekolicine uzglasa. Otac Afanasiev uočava kako time prezbyter zauzima službu koja pripada đakonu, a to je služenje. Dobro nam je poznato da euharistija ne gubi od svoje punine ništa ako đakon nije prisutan prilikom euharistijskog okupljanja. Do miješanja službi dolazi kada se onom koji može predsjedati euharistijom povjeravaju

⁴⁸ Usp. *isto*, 76-79.

⁴⁹ *Isto*, 80.

⁵⁰ Usp. *isto*, 80-82.

samo pomoćne radnje tj. one koje pripadaju đakonu. Kada koncelebrant izgovara određene uzglase time samo krnji službu predsjedateljstva. Ovo se ne može odnositi na službu su-služnja naroda jer narod Božji jest konstitutivni element euharistijskog okupljanja. Sve molitve u ime naroda izgovara biskup ili prezbiter. Afanasiev se poziva na Teodora Mopsuestijskog koji biskupa naziva „ustima Crkve.“ Predsjedatelj je tako „usta“ okupljenog Božjeg naroda, a ne „usta“ prazne crkve. Jedan jedini argument koji ide u prilog prezbiterskoj koncelebraciji jest svečani karakter bogoslužja. Ipak, liturgija ima svoje granice u kojima se smije kretati te svečanost ne može biti argument za probijanje tih granica.⁵¹ Otac Afanasiev zaključuje o problematici koncelebracije slijedećim riječima: „Ne možemo, niti smo dužni da pokušamo izmijeniti ono što je ustanovljeno od Krista i apostola, međutim, možemo i dužni smo postepeno oslobađati našu liturgijsku praksu od različitih nanosa čija je tradicija vrlo ograničena, a naročito od takvih naslaga koje ne dovode do jačanja, već imaju za posljedicu slabljenje i zamagljivanje smisla euharistijskog života.“⁵² Valja nadodati kako je otac Afanasiev napisao poseban studij upravo o služenju laika u Crkvi gdje opširnije obrazlaže upravo o ovoj temi.⁵³ Na tom tragu, zaključujući promišljanje o sudjelovanju vjernika laika u slavlju same euharistije treba nadodati: „Vjernici nisu pasivni u svojoj djelatnosti, jer ne mogu biti pasivni oni koje je Bog postavio za kraljevsko-svećeničku službu. Oni u njoj aktivno sudjeluju jer liturgijsko slavlje izvršavaju predsjedatelj Crkve uz su-služnje vjernog naroda. Ova uloga vjernika u liturgijskom slavlju zasnovana je na Riječi Božjoj, a Riječ Božja ne može biti opasna.“⁵⁴

2.5. Prezbiter kao predsjedatelj euharistije

Kada promatramo apostolsko doba uviđamo kako je euharistijsko okupljanje bilo nastavak Posljednje večere Kristove uoči njegove smrti. Predsjedatelj na euharistiji bila je uvijek jedna ista osoba. Kristovo mjesto bilo je jedinstveno na toj Večeri pa je bila i jedna osoba koja je to mjesto zauzimala na euharistiji. Sam Pavao prihvaća ovakvu tradiciju te njegovo učenje nije bilo plod njegovih vlastitih razumijevanja, već je to bilo učenje Crkve, prihvaćeno od Gospodina preko apostola. Primivši predaju o Posljednjoj večeri, on je primio i predaju o tome kako su apostoli u Jeruzalemu slavili euharistiju.

⁵¹ Usp. *isto*, 83-86.

⁵² *Isto*, 86.

⁵³ Usp. H. АФАНАСИЈЕВ, *Служење мирјана (лаика) у Цркви*, Краљево, 2008.

⁵⁴ *Isto*, 72.

Sredinom 2. st. u većini Crkava predsjedatelj euharistije nazivao se biskup. On je jedini predsjedatelj euharistije, čak štoviše, bez njega euharistije ne može ni biti. Doduše, u posebnim okolnostima, kada bi biskup bio odsutan ili bolestan, on je mogao tu ovlast prenijeti na nekog drugog, najvjerojatnije na prezbitera. Za Ignacija Antiohijskog Crkva je bila tamo gdje je bio biskup. Problem je bio što mnogi ljudi koji su živjeli na selima nisu mogli sudjelovati na euharistiji koja se slavila po gradovima. Zato se počinju graditi crkve po selima te sela počinju dobivati svoje biskupe. Biskup je bio na čelu seoske Crkve kao što je i onaj gradski bio na čelu svoje. U drugoj polovini 3. st., seoski biskupi počinju se nazivati – *horoepiskopima*. Oni su u početku bili punopravni biskupi, jednakopravni gradskim biskupima.⁵⁵

Gradska bogoslužna središta nisu bila tretirana kao odvojena euharistijska okupljanja, već su predstavljala proširenje onog glavnog euharistijskog okupljanja kojim predsjeda biskup. Gledajući razvoj liturgijskog života, horoepiskopi nestaju, a njihovo mjesto počinju zauzimati prezbiteri. Na području gradske Crkve javljaju se župe takoreći na način poluatomnih dijelova te iste Crkve s vlastitim bogoslužnim središtem, teritorijem te brojem vjernika. Tako prezbiteri postaju predsjedatelji euharistije. To je prema Afanasievu jedna od najradikalnijih izmjena u povijesti Crkve. To nije samo administrativna izmjena, nego i izmjena o samom učenju o Crkvi. Euharistijsko okupljanje prestalo je predstavljati jedinstvo mjesne Crkve jer više se manifestira čitavu Crkvu Božju u svoj njezinoj punini. Župa je samo dio biskupije i zato je ne manifestira. To je utjecalo i na učenje o euharistiji kao sakramentu, tajni Crkve te postaje sakrament u Crkvi. Ona to postaje jer pod vlašću jednog biskupa počinje se slaviti više euharistijâ i zato je neizbježno u dogmatskom smislu postala jedna od sakramenata u Crkvi.⁵⁶

Afanasiev zahtijeva da se vratimo na osnovni princip euharistije, a to je da je njen predsjedatelj biskup. Kako bismo se vratili izvorima, Afanasiev daje dva prijedloga: 1.) Kao prvo smatra da se biskupa treba tretirati kao jedinog predsjedatelja euharistije, a prezbiteri su samo njegovi opunomoćenici. Slavljenje euharistije po župama bilo bi samo prostorno proširenje onog kojeg predsjeda biskup. Župa bi tako izgubila svoju liturgijsku i ekonomsku samostalnost, a jedinstvo euharistijskog okupljanja bilo bi očuvano idealno jer bi bilo više euharistijskih okupljanja. Ovo bi očuvalo euharistijski princip ekleziologije u dogmatskom smislu. 2.) Drugi njegov prijedlog se sastoji na jačanju samostalnosti župa, a ne njihovu slabljenju. Župnog prezbitera bismo mogli priznati kao

⁵⁵ Usp. *isto*, 87-89.

⁵⁶ Usp. *isto*, 89.

predsjedatelja Crkve i na takav način bi svaka župa postala mjesna Crkva i prestala biti dio biskupije. Biskupija bi tako postala crkveni okrug sastavljen od niza mjesnih Crkava, kao što je to u samom početku bilo.⁵⁷

2.6. Prezbiterska koncelebracija

Nastanak župe zasigurno je narušio temeljni euharistijski princip jedinstvenog euharistijskog okupljanja na području jedne biskupije, ali ta pojava nije nužno za sobom povukla i ostale devijacije koje su nastale. Temeljni princip, ἐπὶ τὸ αὐτό, potpuno je nestao iz crkvene svijesti. Iako samo župno ustrojstvo već narušava ovaj princip, jer župa sama po sebi okuplja samo svoje članove, a ne čitavu mjesnu Crkvu, župni prezbiter stoji na čelu župe i on mora biti jedini predsjedatelj župnog euharistijskog okupljanja. U tom slučaju, koncelebracija prezbitera predstavlja liturgijski paradoks. U samom početku, kada je prezbiter po dopuštenju biskupa predsjedao euharistijom, on je to činio sam uz asistenciju đakona. Oni prezbiteri koji nisu bili poslani slaviti euharistiju ostajali bi uz biskupsku crkvu. Za vrijeme slavlja euharistije, dok bi biskup predsjedao, oni bi sjedili na svojim mjestima. U slučaju slavlja euharistije kojom bi predsjedao prezbiter, a da se neki drugi prezbiter nađe tamo, samo bi predsjedao onaj kojem je biskup povjerio tu službu. Prezbiteri koji nisu predsjedali, zajedno s narodom bi pristupili prezbiteru koji je predsjedao i on bi ih pričestio, a nikako ne oni sami sebe. Jedino predsjedatelj može samoga sebe pričestiti. U situaciji kada bi prezbiter predsjedao euharistijom, a biskup tamo bio prisutan, ni on se sam ne bi mogao pričestiti jer prezbiter biva u tom trenutku taj koji zauzima Kristovo mjesto. Ipak, oci nicejskog Sabora nisu još predviđali ovakvu mogućnost, da prezbiter predsjedava dok je biskup prisutan na euharistijskom slavlju.⁵⁸

Ukoliko prihvatimo pojam koncelebracije u današnjem smislu te riječi, to možemo učiniti s velikim oprezom i to u odnosu na biskupa i prezbitere njegove Crkve, ali je apsolutno nedopustiva koncelebracija prezbitera jedan drugome. Već smo spominjali tko koje mjesto zauzima na euharistijskom okupljanju koje predsjedava biskup. Možemo reći da je to bila svojevrsna koncelebracija prezbitera biskupu, no nikako u današnjem smislu. Prezbiteri nisu okruživali oltar, već su stajali na svojim mjestima. Međutim, ideja koncelebracije prezbitera je mehanički prešla s biskupa na prezbitere. Uz jednog prezbitera nema mjesta za druge prezbitere. Budući da suvremeni crkveni ustroj

⁵⁷ Usp. *isto*, 90-93.

⁵⁸ Usp. *isto*, 94-96.

dozvoljava više prezbitera na jednoj župi, to ne bi smjelo podrazumijevati koncelebraciju, već da svaki prezbiter predsjedava euharistijom sam. Svi oni prezbiteri koji ne predsjedaju bi trebali primati pričest iz ruke onog koji predsjedava. Ako netko smatra da je ovakav poredak nepobožan, onda se s pravom treba pozvati na Apostolsku tradiciju i samu prirodu euharistije iz koje ovakav poredak proizlazi.⁵⁹

2.7. Κοινωνία Tijela i Krvi Kristove

Ukoliko promatramo suvremenu liturgijsku praksu, euharistija se može slaviti bez pričešćivanja vjernika. U rusku praksu ušao je termin „pripremanje.“ To podrazumijeva da vjernik mora držati post ukoliko se želi pričestiti. To je za Afanasieva paradoks jer ovaj pobožan običaj stoji u proturječju s prirodom same euharistije.⁶⁰ Afanasiev uočava slijedeće: „Faktički mi imamo euharistiju bez pričešćivanja vjernika, euharistiju na kojoj se jedan dio pričešćuje, a drugi ne, dok gotovo da ne poznajemo euharistiju na kojoj se vjernici svi zajedno pričešćuju.“⁶¹ Pričest u drevnoj Crkvi predstavljala je završni trenutak cjelokupnog euharistijskog okupljanja, trenutak koji nije moguće izdvojiti u neki odvojeni čin. Zato su na euharistiji sudjelovali samo oni koji su se mogli pričestiti. U sadašnjoj liturgijskoj praksi potpuno se zaboravilo na okupljanje: euharistiju slavi opunomoćena osoba te kao za ostale sakramente, ona ne zahtijeva okupljanje vjernika kao svoj neophodni dio. Ono prvotno, svagda svi i svagda zajedno na okupu, pretvorilo se u suprotno, svako za sebe i svako posebno. Također, važno je zamijetiti da u euharistijskom kanonu nema molitava koje prinose oni koji se ne pričešćuju.⁶² Zato Afanasiev s pravom primjećuje: „Kako je moguće sudjelovati u euharistijskim molitvama, koje su bez izuzetka usmjerene pričešćivanju kao prema svom vrhuncu, s čvrstom namjerom da se ne primi pričest?“⁶³ U kontekstu toga se pojavljuje i duhovno pričešćivanje koje se ne može smatrati izlazom iz ovakvog euharistijskog tragizma. Učenje o duhovnom pričešćivanju zapravo vrlo je nejasno i maglovito. U Duhu i kroz njega euharistijsko okupljanje predstavlja Posljednju večeru koja i dalje traje, po Duhu mi postajemo zajednica Tijela Kristovog. Ostaje onda pitanje, što znači duhovno pričešćivanje? Jasno treba reći kako se ono razlikuje od realnog pričešćivanja jer vjernici

⁵⁹ Usp. *isto*, 98-100.

⁶⁰ Usp. *isto*, 101.

⁶¹ *Isto*, 101.

⁶² Usp. *isto*, 102-103.

⁶³ *Isto*, 103.

koji se duhovno pričešćuju ne pristupaju euharistijskim darovima. Ne uvodimo li time svojevrsnu duhovnu gnozu u Crkvu? Ako milost Gospodina Isusa Krista, ljubav Oca i zajedništvo Duha Svetoga predstavljaju uvjet za naše realno sudjelovanje na euharistiji, a s druge strane postoji pričešćivanje preko našeg duha, znači li to da ovakav način pričešćivanja zamjenjuje zajednicu Tijela i Krvi ili ju čini neobveznom?⁶⁴

Treba stalno ponavljati da je biti članom Crkve značilo sudjelovati na euharistijskom okupljanju. Oni koji se nisu mogli pričešćivati nisu se ni smatrali članovima Crkve ili su privremeno izgubili taj status. Kada apostol Pavao govori o nedostojnom blagovanju Tijela i Krvi, on tada ne govori o dostojnosti ili nedostojnosti članova Crkve već aludira na one koji na oltaru nisu razlikovali običan kruh od euharistijskih darova i time imali nedostojan odnos prema euharistijskom kruhu. Za prvu zajednicu pričest nije bila ni dužnost ni obveza već živa potreba kao izraz stremljenja prema životu vječnom i istinom bez koga nastupa smrt.⁶⁵

2.8. Udio u Stolu Gospodnjem

„Euharistija je Stol Gospodnji za kojeg Gospodin poziva sve, i koja se služi radi svih sabranih zajedno. Biti dionikom euharistije znači biti za Stolum Gospodnjim, ali biti dionik tog Stola znači „jesti i piti“ s njega. Drugaćijeg sudjelovanja u euharistiji ne može biti i drugačijeg sudjelovanja, počev od prve euharistije, koju su slavili apostoli poslije Pedesetnice, nije ni bilo.“⁶⁶ Stoga, su za stolom samo učenici, a ne promatrači. Važno bi bilo promotriti i tradicionalne judejske obiteljske gozbe. Ona kada bi otpočela zatvorila bi se vrata te prostorije u kojoj se blaguje tako da se više nitko naknadno ne bi mogao uključiti. Tako je bilo i s Kristovom Posljednjom večerom. Na njoj su samo bili prisutni Krist i apostoli. Nitko tko nije pozvan nije mogao sudjelovati na toj večeri. Tako je bilo i s euharistijskim okupljanjima prvih kršćana. Kada bi počelo slavlje euharistije, zatvarala bi se vrata prostorije gdje su vjernici bili sabrani. Prije nego započne ovo slavlje, katekumeni bi napustili prostoriju tako da se nitko više ne može priključiti okupljanju. Također bi bilo nezamislivo da vjernici koji ostaju ne pristupe blagovanju Tijela i Krvi.⁶⁷ Odbiti sudjelovanje za Stolum Gospodnjim značilo bi odvajanje od same Crkve. Onima koji su se na takav način odvojili, vrata od samog početka euharistije bila su zatvorena.

⁶⁴ Usp. *isto*, 103-104.

⁶⁵ Usp. *isto*, 106-107.

⁶⁶ *Isto*, 108.

⁶⁷ Usp. *isto*, 108-110.

Takav zakon bio je zakon prednicejskog života Crkve. U tome se ogledala bit same euharistije.

Liturgijski život Crkve, ali život Crkve uopće najviše se počeo mijenjati u 4. st. kada je došlo do masovnog ulaska ogromnih masa pogana u Crkvu poslije Konstantinovog edikta. Kao posljedica dolazi i do moralnog opadanja u životu kršćana. Iako je Konstantin uveo nedjelju kao neradni dan i prestaju postajati opravdani razlozi koji sprječavaju kršćane da sudjeluju na euharistiji, broj onih koji ne sudjeluju u euharistijskom slavlju sve je veći. Crkva počinje odstupati od svoje prakse te dopušta svojevrijedno odsustvovanje s euharistijskog slavlja ograničavajući ga na tri nedjelje. Broj euharistijskih slavlja počinje se sve više umnažati. To umnažanje počinje mijenjati osnovni koncept euharistije kao okupljanje svih na jedno mjesto. To je prema Afanasievu početak degradacije euharistijskog života. Osim toga, na euharistijskom slavlju počinju biti prisutni ne samo učesnici već i „promatrači.“⁶⁸

Otac Afanasiev oslanja se na Antiohijski sabor i njegovo drugo pravilo koje glasi ovako: „Svi koji ulaze u crkvu i slušaju Pismo, ali zbog nekog nepridržavanja poretka ne sudjeluje u molitvi s narodom ili se odvrću od pričešćivanja svetom euharistijom, imaju biti odijeljeni od Crkve dokle god se ne ispovjeda, ne rode plodove pokajanja i ne budu molili za oprostaj, te se tako udostojte da ovo zadobiju.“⁶⁹ Sabor ovim svojim pravilom jasno pokazuje kako je pristupanje pričesti vrhunac euharistije. Osim toga, Afanasiev se poziva i na deveto apostolsko pravilo koje ističe kako oni koji ne pristupaju pričesti imaju biti odijeljeni od zajednice, a to bi vrijedilo i za biskupe, prezbitere i đakone. Trulski sabor je prihvatio sva ova pravila. Međutim, paradoks svega ovoga jest u tome što je dogmatiziranjem ovih pravila istovremeno započela i njihova praktična izmjena.⁷⁰ Najčešći argumenti koji se koriste u prilog nepričešćivanju jesu nepripremljenost vjernika ili pak nedostojnost vjernika. Oba ova argumenta svjedoče o tome kako se izgubilo razumijevanje euharistijskog zajedništva. Valja također spomenuti kako su se ovi argumenti protiv čestog pričešćivanja pojavili kada se u crkvenom životu već ustalila praksa rijetkog pričešćivanja kako bi se opravdala postojeća praksa. Pitanje o osobnoj nedostojnosti zapravo svjedoči o nerazumijevanju prirode Crkve. Euharistijsko okupljanje izraz je života same Crkve, a odbacimo li to, što ostaje od života Crkve? Ako smatramo svoju osobnu nedostojnost kao prepreku „češćem pričešćivanju“, time zapravo

⁶⁸ Usp. *isto*, 111-113.

⁶⁹ *Isto*, 113.

⁷⁰ Usp. *isto*, 114-116.

smatramo da smo nedostojni pripadanja Crkvi. Na taj način, sebi dajemo za pravo da prosuđujemo o svom dostojnom ili nedostojnom prebivanju u Crkvi, a taj sud pripada samo Crkvi, ali i sumnjamo u sam sakrament krsta. Bez obzira što smo sakramentom krsta postali dostojnim dionicima u euharistijskom okupljanju, mi i dalje tvrdimo suprotno, kao da sakrament krsta nije postigao svoj cilj. Naša osobna grešnost uvijek je prisutna, pa čak ni ljudska svetost nije bezgrešnost. Na tragu one Ciprijanove kako izvan Crkve nema spasenja, tj. izvan euharistijskog okupljanja nema spasenja, Afanasiev dodaje kako je svaki drugačiji put zapravo put individualizma, koji Crkva ne poznaje, ali je pod utjecajem individualizma, ona preplavljena ovakvim putem. Argument o nedostojnosti u crkveni život unosi i relativizam jer pripremljenost nikada ne može biti apsolutna. Ne možemo empirijski odrediti koji stupanj pripremljenosti dopušta kršćaninu da se pričesti. Osim toga, pitanje ispovijedi prije pričješćivanja, sakramentu pomirenja dalo je gotovo magijski karakter. Otpuštanje grijeha neophodno je prije pričješćivanja kako bismo opet nakon pričesti iste ponavljali.⁷¹

Danas govorimo o čestom ili rijetkom pričješćivanju, dok se u ranoj Crkvi postavljalo pitanje o sudjelovanju ili nesudjelovanju u euharistiji. U apostolsko doba i u doba rane Crkve euharistijska okupljanja priređivala su se znatno rjeđe. Ostavljajući po strani pitanje iz kojih razloga je nastala težnja za svakodnevnim euharistijskim okupljanjima, valja zaključiti kako je ovakva praksa samo dovela do slabljenja euharistijskog života. To je bila neizbježna posljedica jer kada je euharistija bila okupljanje svih, tada se nije moglo postavljati pitanje o čestom ili rijetkom pričješćivanju. Euharistija je prestala biti okupljanje svih jer nisu svi članovi Crkve mogli u njoj uzeti udjela. Došlo je do toga da euharistija postaje sakramentalni čin koji se vrši neovisno o tome jesu li svi zajedno sabrani na ἐπὶ τὸ αὐτό.⁷²

2.9. Nekoliko zaključnih misli

„Osnovni princip crkvenog života sastoji se u tome da su svi članovi Crkve svagda svi i svagda zajedno (na okupu). Ovaj princip proizlazi iz same prirode Crkve. Crkva Božja u Kristu jest narod Bogom sabran u Tijelu Kristovom. Zato uvijek i u svemu djeluje Crkva, pošto drugačije Crkva ne može živjeti i djelovati... U Crkvi nema niti može biti odijeljenih radnji koje ne bi bile povezane s djelovanjem svih, jer svako djeluje samo sa

⁷¹ Usp. *isto*, 118-122.

⁷² Usp. *isto*, 125.

svima zajedno.⁷³ Na temelju toga valja zaključiti kako ne postoji individualni kršćanin koji bi se spasio bez drugih jer Kristu pripadaju svi zajedno, oni koji su udovi njegova Tijela i koji ne mogu živjeti i djelovati bez drugih. Helenizam, pošto je prodro u crkvenu svijest, unio je proces individualizacije crkvenog života. Svoj vrhunac individualizam dostiže s protestantizmom. Ostaje enigma zašto ispovijedamo vjeru u Crkvu, kada u njoj ostajemo kao izolirani atomi. U crkvu odlazimo radi sebe, a ne kako bismo se „sabrali u Crkvu.“ Današnja praksa predstavlja suprotnost onoga što je postojalo u drevnoj Crkvi. Zapravo jedna od najgorih opomena našem crkvenom životu jest slavljenje euharistije bez sabranog naroda. Mjesna Crkva se može smanjiti svega na dva ili tri člana, ali ona ostaje i dalje Crkva Božja u svoj svojoj punini.⁷⁴ Osnovni nedostatak današnjeg liturgijskog života jest u tome što se veći značaj pridaje slučajno ili neslučajno unesenim stvarima naših liturgijskih činova nego njihovoj biti. Najvažnije bi bilo odreći se individualizacije crkvenog života, individualizacije euharistije i ostalih sakramenata. Ako se ne vratimo izvorima i ne shvatimo euharistiju kao okupljanje ἐπι τὸ αὐτό, svaka izmjena samo će još više udaljavati euharistiju od njenih korijena. Ako se euharistijska okupljanja održavaju svakodnevno, nemoguće je očekivati da će svi biti na okupu. Treba uvijek imati na umu da je samo nedjeljna euharistija i ona koja se slavi na velike blagdane ona koja idealno ostaje okupljanje ἐπι τὸ αὐτό.⁷⁵

⁷³ *Isto*, 127.

⁷⁴ Usp. *isto*, 127-130.

⁷⁵ Usp. *isto*, 132-135.

3. Euharistijska ekleziologija - jedinstvo Istoka i Zapada

U trećem poglavlju nastojat ćemo prikazati što je to euharistijska ekleziologija, koja je razlika između univerzalne i euharistijske ekleziologije te model jedinstva Istočne i Zapadne Crkve koju Afanasiev donosi na temelju euharistijske ekleziologije. Ovaj prikaz bazirat ćemo prvenstveno na njegovu članku *Una Sancta* kojeg je posvetio papi Ivanu XXIII za vrijeme trajanja Drugog vatikanskog koncila. Uz ovaj članak poslužiti ćemo se također njegovim člankom *Crkva koja predsjedava u ljubavi*.⁷⁶

Drugi vatikanski koncil potaknuo je Afanasieva na pisanje ovoga rada. I kao što se može uočiti, sabor nije donio oduševljenje samo Zapadu već i Istoku. Ponovno se počinju intenzivirati pitanja o ujedinjenju Crkava. No, ostaje pitanje kako, na koji način pomiriti dogmatske razlike? Prema jednom općeprihvaćenom mišljenju kod jednog dijela autora, sam raskol je nastao kao posljedica dogmatskih nesuglasica. Razumljivo bi onda bilo kako bi pomirenje tih razlika ponovno uspostavilo jedinstvo. S pravoslavne strane, put jedinstvu za jedne bio bi moguć ako bi se Rimokatolička Crkva odrekla svog nauka o primatu i nezabludivosti rimskog pape, dok bi za druge jedinstvo bilo moguće jedino ako se uklone sve dogmatske razlike pa bi se tu moralo uključiti i pitanje *Filioque*. Ipak, sve da i prihvatimo kako dogmatske razlike moraju biti otklonjene, ostaje pitanje kako to učiniti? Kada govorimo o dogmama, moramo biti svjesni da tu ne postoji kompromis jer one su apsolutne i nepromjenjive. Ovdje se postavlja glavno pitanje, što za prirodu, narav Crkve znači raskol? Ako smatramo da je prilikom raskola i jedan i drugi dio ostao potpuna Crkva, ovo pitanje ćemo drugačije shvaćati, nego ako smatramo da je samo jedan dio ostao Crkva, a drugi to prestao biti. Kako je ekleziološki uopće moguće govoriti o podjeli Crkve ako ispovijedamo vjeru u Jednu, Svetu, Katoličku i Apostolsku Crkvu? Ako drugoj Crkvi priznajemo kako su joj neophodni elementi svojstveni, onda dogmatske razlike gotovo da ne igraju nikakvu ulogu, a valjanost sakramenta se onda ne smije ni dovoditi u pitanje.⁷⁷

⁷⁶ N. AFANASIEV, The Church Which Presides In Love, u: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/primacy.htm> (23. 3. 2020.).

⁷⁷ Usp. Н. АФАНАСИЈЕВ, *Una Sancta*, u: *ISTI, Студије и чланци*, Краљево, 2008., 241-244.

3.1. Problematika univerzalne ekleziologije

Duboka istina je da je Crkvu koju je Krist osnovao uvijek ista. U njoj ne može biti promjena. Ipak, shvaćanje same Crkve kroz povijest nije bilo oduvijek isto. Danas je dominantno razumijevanje ekleziologije – univerzalna ekleziologija. Prema tom razumijevanju, Crkva je jedinstveni organizam koji je mistično Tijelo Kristovo. Međutim, taj organizam se ipak raščlanjuje na dijelove tj. na lokalne Crkve kojima predsjedava biskup. Mnoštvo lokalnih Crkvi manifestira jednu jedinstvenu Crkvu. Narav tih lokalnih Crkvi u potpunosti ovisi od njihove ukorijenjenosti u univerzalnu Crkvu i zato nemaju svoju neovisnu prirodu. Začetnik ove ekleziologije je sveti Ciprijan Kartaški. Nikada Crkva nije u potpunosti prihvatila sve njegove postavke, ali on je udario temelje koji traju sve do danas. Sada ćemo ukratko prikazati osnovne postavke univerzalne ekleziologije svetog Ciprijana.⁷⁸

Ciprijan, koji je bio i po obrazovanju i po navikama Rimljanin, vjerojatno je smatrao da se jedinstvo Crkve ne može zajamčiti pukim jedinstvom lokalnih Crkava. Ideja koja je vladala u njegovo vrijeme, a to je ideja „Ekumenske Crkve“ tj. jedinstvo lokalnih Crkava na temelju ljubavi i sloge za njega je bila vrlo nejasna. Uočavao je kako se gotovo svakodnevno konkordati među lokalnim Crkvama krše, a ljubav se pretvara u neprijateljstvo. On je za uzor imao Rimsko Carstvo. Različite provincije u tom carstvu uživale su određenu autonomiju, ali nisu mogle razbiti jedinstvo carstva. Car je bio duša cijelom tom kompleksnom sustavu. Ciprijan, ponukan idejama koncepta Rimskog Carstva, otvara novu stranicu u povijesti Crkve.⁷⁹

U životnoj stvarnosti jedna Crkva se pojavljuje kroz vid mnogih partikularnih Crkava. Odgovor na pitanje kako se odražava jedinstvo Crkve pri ovom mnoštvu Crkava, on pronalazi odgovor kod apostola Pavla u njegovu učenju o organskoj strukturi tijela Crkve. Kako Crkvu sačinjavaju pojedini njezini članovi tako se i Crkva u svom povijesnom poretku sastoji od pojedinih lokalnih Crkava kao svojih udova. Punina i jedinstvo pripadaju upravo toj Crkvi koja je raširena po cijelom svijetu, a ne pojedinačnim, lokalnim Crkvama. Prema jednoj od Ciprijanovih izjava, lokalne Crkve, uzete sve zajedno, predstavljaju sveukupnost crkvenog tijela. Pri tome koristi analogiju jedinstva duše i tijela. Dijeljenje Crkve na dijelove, tj. na lokalne Crkve, ne znači podjelu same Crkve. Ona ostaje jedna i nedjeljiva. To je moguće jer Katolička Crkva

⁷⁸ Usp. *isto*, 245.

⁷⁹ Usp. N. AFANASIEV, *The Church Which Presides In Love* (23. 3. 2020.).

(univerzalna) ontološki prethodi lokalnim Crkvama. Kao što kršćanin, kao član Crkve, postoji samo u Crkvi, tako i lokalna Crkva kao dio Katoličke Crkve postoji samo tada kada se nalazi u *consors numerositas*, ali ako se odvoji od nje, ona otpada od Crkve.

Iz ovakvog postavljenog sustava logično proizlazi da bi postojanje odvojenih dijelova značilo da Crkva nije jedna, nego ih je onoliko koliko je dijelova. Sveti Ciprijan, na kojeg se poziva Afanasiev, Crkvu promatra kao zatvoreni vrt, zatvoren izvor, zapečaćen bunar. Iz ovoga proizlazi da ukoliko je Crkva zatvoren vrt, onda ona ne može biti otvorena za one koji su vani i koji su neposvećeni. Zato, oni koji su vani ne mogu imati pristup zatvorenom izvoru. Crkva je u potpunosti unutar sebe. Zato su heretici i šizmatici van Crkve, u suprotnom bi im se moralo priznati da su jedna istinita Crkva. Katolička (sveopća) Crkva nema ništa zajedničkog s hereticima i šizmaticima. U slučaju da oni i proliju krv za Krista, prema Ciprijanu, njihova je žrtva besplodna kao i sve ostalo njihovo. Dijelovi Crkve, koji su otpali od nje, zapadaju u jednu ekleziološku prazninu te ne mogu dijeliti nikakve sakramente jer prema njegovu mišljenju sakramenti koji su ustanovljeni u Crkvi, izvršava sama Crkva. Prema Ciprijanovu mišljenju, ako heretici i šizmatici mogu krštavati, onda oni posjeduju Crkvu, a pravovjerni postaju heretici jer su im ustupili prvenstvo koje imaju.⁸⁰

3.2. Mogu li postojati dvije Univerzalne Crkve?

Na tragu do sada rečenog dolazimo do paradoksa jer i rimokatolička i pravoslavna teologija pridržavaju se istih eklezioloških principa te obje smatraju da ne mogu postojati dvije Crkve. Ako postoje dvije Univerzalne Crkve onda moraju postojati i dva tijela Kristova. Zato se danas sve više u teološkoj literaturi korigiraju Ciprijanovi stavovi te se negira ekleziološka praznina. Štoviše, govori se o nekom okrnjenom postojanju Crkve, tragovima Crkve zbog kojih odijeljeni dijelovi nastavljaju živjeti crkvenim životom, a sakramenti im se drže valjanima. Ipak, ekleziološki gledano, ne možemo se složiti sa ovakvim tvrdnjama. Naime, narav same Crkve je takva da ona ili postoji u potpunosti ili je nema. Crkva je jedna u svojoj punini, ona je jedna istinita Crkva. Suvremena teologija spremna je određenim heretičnim skupinama priznati kako čuvaju djelomičnu istinu, no te grupacije ne mogu biti Crkva iz tog razloga što djelomično čuvaju određenu istinu jer

⁸⁰ Usp. H. AΦAHACJEB, *Una Sancta*, 246-249.

samo Crkva može čuvati istinito učenje. Ostaje Ciprijanova teza, koju tumači i Afanasiev, da ako postoje dvije Crkve, onda je samo jedna od njih Crkva, ne mogu biti obje istinite.⁸¹

Ukoliko se osvrnemo na stav pravoslavne Crkve uočit ćemo kako je jedina istinita Crkva Pravoslavna, a za rimokatolike – Rimokatolička. Stavovi su zapravo identični. Za univerzalnu ekleziologiju drugačije i ne može biti i problem sjedinjenja mora se bazirati na toj realnosti. Problem podjele Crkve i samog tog izraza „podjele“ vrlo je polemičan te je nastao kao posljedica naše težnje za ponovnim ujedinjenjem. Kako smo više puta naglasili, Crkva po svojoj naravi ne može biti podijeljena. Problem ujedinjenja zapravo je povratak u krilo istinitoj Crkve onog dijela koji se odvojio i time postao „ne-Crkvom.“

Prema Afanasievu, pod utjecajem suvremenog ekumenskog gibanja, i Rimokatolička i Pravoslavna Crkva ne govore otvoreno i iskreno već svoje izjave oblače u takve forme kako bi to za drugu stranu bilo što bezbolnije. Vraćanjem u krilo istinitoj Crkvi značilo bi prihvaćanje njezinih dogmi odnosno odricanje od vlastitih koje su naknadno donesene. Problem je u tome što obje Crkve smatraju kako posjedu istinitu i izvornu Apostolsku predaju prihvaćajući onoj drugoj da posjeduje istu tek djelomično. Afanasiev se pita postoji li neko objektivno obilježje na osnovu kojeg bi mogli prosuditi istinitost jedne ili druge Crkve? To je pitanje zapravo bespredmetno jer u kontekstu vjere ne mogu postojati takva objektivna obilježja jer kada bi postojala ovaj bi se problem odavno riješio. Afanasiev u tom smislu ističe kako je položaj pravoslavnih prihvatljiviji jer se dogmatske razlike počinju produbljivati nakon raskola i to na rimokatoličkoj strani. Poznato nam je kako pravoslavna strana nije mijenjala svoja naučavanja poslije raskola. Ipak, svjestan je da taj argument ne može potkrepljivati neku objektivnost jer ako ćemo se držati samo izvornosti, onda bismo trebali priznati istinitom Crkvu nestorijanaca ili monofizita pa čak i protestanata koji uzimaju samo Sveto Pismo kao mjerilo istinitosti. U tom kontekstu nameće se pitanje zašto bi uopće bilo nužno da su se dogmatske istine iscrpile na Sedmom ekumenskom saboru u 8. st.⁸² Ovome u prilog ide i činjenica da se mnogi pravoslavni teolozi danas drže naučavanja Grgura Palamasa, a njegov nauk nije potvrdio niti jedan ekumenski sabor.

S obzirom da ne postoje objektivni argumenti koja je Crkva istinita ne možemo ni očekivati da se jedna Crkva vrati u krilo druge. Ukoliko bi to jedna učinila, kada bi prihvatila da je u zabludi, u terminima univerzalne ekleziologije sebi bi proglasila „ne-Crkvom.“ Otac Afanasiev se s pravom pita je li onda ujedinjenje zapravo utopija? Ako je

⁸¹ Usp. *isto*, 250-253.

⁸² Usp. *isto*, 253-255.

jedinstvo postojalo prvih jedanaest stoljeća, zašto bi onda danas to predstavljalo utopiju? Ako jedinstvo smatramo utopijom onda moramo priznati da je podjela Crkve normalno stanje i da je početno jedinstvo neka vrsta zablude. Time bismo i sebe mogli opravdati da to nije naš grijeh, već da je sam Krist pogriješio kada je govorio o jednom stadi i jednom Pastiru. Valja zaključiti kako su prepreke k jedinstvu vrlo realne, ali njihova realnost uvjetovana je univerzalnom ekleziologijom i njezinom idejom jedinstva Crkve.⁸³

3.3. Principi jedinstva Univerzalne Crkve

Govoreći o principu jedinstva Univerzalne Crkve može se postaviti pitanje: Na koji način je osigurano jedinstvo cjelovitosti crkvenog organizma te postoji li u kontekstu toga pouzdano obilježje pripadnosti Crkvi kao cjelini? Za Ciprijana, a na tom tragu promišlja i Afanasiev, je ovo pitanje bilo ključno. Lokalne Crkve u sebi nemaju taj princip jedinstva jer su dio univerzalne Crkve. Princip tog jedinstva treba tražiti u njihovoj cjelini. Za Ciprijana to je nesumnjivo bilo jedinstvo episkopata.⁸⁴ Tako će Ciprijan reći kako je Crkva jedna jer je jedan Bog, jedan Krist i jedna vjera. Episkopat je jedan jer je Petrovo prijestolje jedno po kojem je Bog uspostavio i pokazao izvor sveg jedinstva. Međutim, to Petrovo prijestolje ne pripada samo jednom, već njega drži cijeli episkopat tako da je svaki biskup Petrov nasljednik, ali samo ako je dio episkopata. Episkopat se očituje u mnoštvu biskupa. Ciprijan stvara analogiju između Crkve i episkopata u smislu ako je jedna Crkva podijeljena na mnoge članove širom svijeta, tako se i jedan episkopat proširio na mnoštvo mnogih biskupa sjedinjenih u dogovoru. Ovdje također valja naglasiti kako svaki biskup predsjedava odvojeno nad svojom mjesnom crkvom, ali svi biskupi zajedno posjeduju Petrovo prijestolje i tako tvore *concors numerositas*. S obzirom da biskupi u cjelini posjeduju Petrov tron, među biskupa nije moglo doći do razdora. Onaj član episkopata koji nije u skladu s ostalima ima biti odijeljen od njih i na taj način mu oduzeti udio u episkopatu.⁸⁵

Ciprijan ponavlja riječi pape Kornelija koji je u poslanici upućenoj njemu rekao kako je jedan Bog, Krist, Duh Sveti te zato u Katoličkoj Crkvi treba biti jedan biskup. Njihove misli se zapravo podudaraju bez obzira na različito shvaćanje katoličanstva. Za papu Kornelija svaka lokalna Crkva jest Katolička, a posebno ona Rimska Crkva, dok je

⁸³ Usp. *isto*, 256-257.

⁸⁴ Usp. *isto*, 257.

⁸⁵ Usp. N. AFANASIEV, *The Church Which Presides In Love* (23. 3. 2020.).

za Ciprijana Katolička Crkva ona Univerzalna, kao skup svih Crkava. Zato je za Kornelija jedan biskup, a za Ciprijana jedan episkopat. Taj episkopat je po svojoj naravi jedan i jedinstven te u tom ontološkom jedinstvu episkopata ne može biti neslaganja. Njihovo zajedničko držanje Petrova prijestolja isključuje nesuglasnost članova. Dakle, onaj tko se ne bi slagao otpao bi i zajedno s njim njegova lokalna Crkva jer je sve uzajamno povezano. Biskup je znak pripadnosti lokalne Crkve onoj Katoličkoj, ali ne sam po sebi već kao dio suglasnosti mnoštva biskupa. Po biskupu, njegova lokalna Crkva pripada Katoličkoj Crkvi. Ako se prisjetimo govora o Crkvi kao zatvorenu vrtu, onda treba pojasniti da je upravo episkopat taj koji obilježava te granice. Još danas vrijede pravila koja je postavio Ciprijan. Ova ili ona lokalna Crkva dio je Katoličke ukoliko je njezin biskup u suglasnosti s episkopatom. Za Rimokatoličku Crkvu važna je suglasnost s rimskim biskupom što dakle pretpostavlja juridičku podložnost njemu, a za Pravoslavnu Crkvu važna je suglasnost s poglavarom autokefalne Crkve što je također poprimilo obilježje juridičke podložnosti.⁸⁶ Ono čime bismo ovdje mogli zaključiti govor o principu jedinstvu unutar univerzalne ekleziologije jest Ciprijanov odnos prema rimskom biskupu. Na čelu Katoličke Crkve zaista treba postojati jedan biskup. Doduše, nije bio voljan izdići rimskog biskupa iznad *concors numerositas*, ali mjesto koje je prema Ciprijanu zauzimala sama Rimka Crkva izdiglo je rimskog biskupa iznad „jednodušnog mnoštva.“ Dakako, svaki biskup zauzima Petrovo prijestolje, ali onom rimskom to prijestolje pripada *par excellence*. Rimski biskup je izravni Petrov nasljednik i zato je za Ciprijana Rimka Crkva korijen i matrica Katoličke Crkve.⁸⁷

3.4. Obilježja euharistijske ekleziologije

Univerzalna ekleziologija se toliko ukorijenila u našu teološku svijest da je gotovo nemoguće promišljati o Crkvi drugačije. Da bi to zaista tako bilo, ova ekleziologija bi trebala biti prisutna od samih početaka Crkva. Ako smo bolje upoznati s povijesnim razvojem same Crkve možemo uočiti kako to nije tako. Univerzalna ekleziologija nije prvotna ekleziologija, već je došla na mjesto one prvotne koju otac Afanasiev naziva euharistijskom ekleziologijom.⁸⁸ Kako smo već ranije spomenuli, atributi Crkve (jedna, sveta, katolička i apostolska) pripadaju samo Univerzalnoj Crkvi dok lokalne Crkve ne

⁸⁶ Usp. H. АФАНАСЈЕВ, *Una Sancta*, 258-260.

⁸⁷ Usp. N. АFANASIEV, *The Church Which Presides In Love* (23. 3. 2020.).

⁸⁸ Usp. *isto*.

posjeduje te attribute. Međutim, iz perspektive euharistijske ekleziologije, svaka lokalna Crkva posjeduje te attribute. Crkva kao Tijelo Kristovo se u svoj svojoj punini manifestira u euharistijskom okupljanju svake lokalne Crkve jer je Krist u euharistiji prisutan u punini svoga Tijela. Zbog toga svaka lokalna Crkva posjeduje puninu Crkve jer je Crkva Božja u Kristu. Ta punina uvjetuje njeno jedinstvo koje se izražava euharistijskim okupljanjem svake lokalne Crkve. Zbog toga se važno pozvati na drugo poglavlje u kojem smo obrazložili važnost jednog euharistijskog okupljanja. To je temeljno načelo euharistijske ekleziologije jer Crkva je tamo gdje je euharistijsko okupljanje.⁸⁹ „Gdje je euharistija tamo je i Crkva Božja i gdje je Crkva Božja tamo je i euharistija. Iz toga proizlazi da euharistijsko okupljanje predstavlja životno obilježje Crkve. Lokalnoj Crkvi pripadaju oni koji sudjeluju u njenom euharistijskom okupljanju. Empirijske granice Crkve se, na taj način, određuju granicama euharistijskog okupljanja“.⁹⁰

Povijesno gledano, u apostolsko doba te u drugom i trećem stoljeću svaka lokalna Crkva bila je autonomna i neovisna jer je sadržavala sve što joj je potrebno za život te nije ovisila niti o jednoj mjesnoj Crkvi kao ni o jednom biskupu koji joj nije bio nadležan. Afanasiev smatra da se ovu povijesnu činjenicu ne smije promatrati samo kao određeni povijesni nedostatak zbog razvoja same Crkve koja je još bila u povojima. Naravno, razvoj se dogodio, no to ne znači da je organizacija prve Crkve bila manjkava.⁹¹

Ovaj princip ne isključuje činjenicu da je biskup specifično obilježje lokalne Crkve jer on sam je uključen u pojam euharistije. Euharistijsko okupljanje, po svoj naravni, ne može biti bez svoga predsjedatelja. Zato su euharistija i biskup nerazdjeljivi. Za razliku od euharistijske ekleziologije, univerzalna ekleziologija izdvaja biskupa iz euharistijskog okupljanja te ga uzima zasebno. Za euharistijsku ekleziologiju jedinstvo Crkve predstavlja njezino stvarno jedinstvo koje se konkretno izražava u euharistijskom okupljanju. Ovakav princip je nezamisliv u univerzalnoj ekleziologiji jer Crkva ovdje biva shvaćena kao univerzalni organizam u kojem ne može biti univerzalno euharistijsko okupljanje. Princip jedinstva se ovdje gleda u biskupu tj. u samo jednom njezinom elementu. Granice Crkve ovdje postavlja episkopat i strogo gledano, ukoliko postoji neka heretička ili šizmatička zajednica koja slavi euharistiju, ne može biti Crkva. Episkopat se ovdje ne nalazi unutar euharistijskog okupljanja, već je postavljen iznad njega.⁹²

⁸⁹ Usp. H. АФАНАСИЈЕВ, *Una Sancta*, 261.

⁹⁰ *Isto*, 261.

⁹¹ Usp. N. AFANASIEV, *The Church Which Presides In Love* (24. 3. 2020.).

⁹² Usp. H. АФАНАСИЈЕВ, *Una Sancta*, 262-263.

Kao što smo rekli, svaka Crkva bila je autonomna i neovisna. Međutim, njihovo jedinstvo nije bilo pravno uređeno, već se temeljilo na prirodi, odnosno na naravi same lokalne Crkve. Svaka lokalna Crkva ujedinjavala je u sebi sve lokalne Crkve jer u svakoj prebiva Crkva Božja. To je jedinstvo različitih manifestacija Crkve Božje u životnoj stvarnosti. Taj princip jedinstva nalazi se u samoj lokalnoj Crkvi. Zbog tog jedinstva lokalna Crkva se nije mogla zatvarati u samu sebe. Sve ono što se događalo u jednoj Crkvi, događalo se u svima tj. u Crkvi Božjoj. To ljubavno mnoštvo Crkava, kako to naziva Afanasiev, prihvaćalo je sve što se činilo u svakoj od Crkava kao svoje vlastito. Samo prihvaćanje, recepcija u svojoj osnovi nije imala ništa juridičkog pa čak ni čovječanskog. To prihvaćanje je bilo svjedočanstvo Crkve o samoj sebi odnosno svjedočanstvo Duha o Duhu koji prebiva u Crkvi. Zato su i najmanje Crkve mogle biti svjesne da nisu tek djelić velike cjeline, nego cjelina u kojoj djeluje sve. Svaka lokalna Crkva shvaćala je da sve što čini bit će prihvaćeno od strane drugih Crkava jer svjedoči isti Duh. Manje Crkve su slijedile glavne Crkve odnosno one koje su predsjedale u zajednici lokalnih Crkava kada je u pitanju recepcija. Ta recepcija dobivala je čisto empirijski karakter samo u slučaju najvažnijih i najspornijih pitanja.⁹³

Recepcija je bila vrlo važna u prvoj Crkvi jer tim se činom potvrđivalo odnosno odbijalo prihvatiti neki čin izvršen u nekoj od Crkva i time jasno dati do znanja da to nije učinjeno u Crkvi Božjoj. Kada bi ta lokalna Crkva to prihvatila obnovilo bi se jedinstvo u ljubavnoj zajednici lokalnih Crkava. Ukoliko bi lokalna Crkva i dalje ustrajala u neprihvaćenim radnjama, došlo bi do prekidanja odnosa između nje i drugih Crkava. Takvih slučajeva je bilo od samih početaka Crkve. Za univerzalnu ekleziologiju, ovo prekidanje odnosa značilo bi da je ta lokalna Crkva definitivno odsječena od univerzalnog Tijela Crkve. Prema Ciprijanu, na kojeg se Afanasiev poziva, u Crkvi postoji vrhovna vlast koja može zabludjelu Crkvu i njezinog biskupa odijeliti. S aspekta euharistijske ekleziologije, niti jedna Crkva nema vlast nad drugom Crkvom pa čak ni cjelokupna zajednica lokalnih Crkava to ne može učini. Jedino je moglo doći do prekida euharistijskog odnosa koji bi isključivao i biskupa i cijelu lokalnu Crkvu. Oni time bivaju lišeni mogućnosti sudjelovanja u euharistijskom okupljanju drugih Crkava. To znači da je svo djelovanje odijeljene Crkve neprihvatljivo drugim Crkvama.⁹⁴ Međutim, treba naglasiti kako se u to doba nije postavljalo pitanje o valjanosti samih sakramenata. Pod recepciju je spadalo samo biskupsko posvećenje i kao posljedica odjeljivanja bilo je to

⁹³ Usp. *isto*, 264-265.

⁹⁴ Usp. *isto*, 265-267.

što biskupi drugih Crkava nisu mogli sudjelovati u euharistijskom okupljanu prilikom posvećivanja novog biskupa u odijeljenoj Crkvi. Afanasiev naglašava kako se ovdje ne radi o valjanosti samog sakramenta već o recepciji, tj. neprihvatanju istog. Ciprijan prvi postavlja pitanje o valjanosti sakramenata u šizmatičkim zajednicama, što je za njega bilo nezaobilazno pitanje polazeći od postavki univerzalne ekleziologije. Kao posljedica prekida odnosa, odijeljena Crkva kao da prestaje postojati za ove ostale jer ne postoji odnos koji se događa kroz euharistiju. Međutim, ona ne prestaje biti Crkva Božja. Ako bismo ovo negirali time bismo došli do negiranja onog obilježja po kojem Crkva jest Crkva: tamo gdje je euharistijsko okupljanje tamo prebiva Krist i tamo je Crkva Božja u Kristu. Ako bi ovo obilježje samo označavalo Crkve koje su u ljubavnoj jednodušnosti, tada bi euharistijsko okupljanje izgubilo svoj apsolutni značaj.⁹⁵

„Prekid bratskog odnosa s jednom ili nekolicinom lokalnih Crkava, ma kako da je bolan i ma kako da svjedoči o neredovitom stanju lokalnih Crkava, ne predstavlja narušavanja jedinstva Crkve Božje, zato što se njeno jedinstvo manifestira u svakoj Crkvi. To je jedinstvo same Crkve, a ne njenih manifestacija u empirijskom životu.“⁹⁶ Jedan od povijesnih dokaza ovakve prakse prve Crkve jest spor oko proslave Pashe. Ne ulazeći u dublje analize valja istaknuti kako je papa Viktor „ekskomunicirao“ Crkve Male Azije. Tu ekskomunikaciju ne treba tumačiti u današnjem smislu riječi već da je papa prekinuo euharistijsko zajedništvo s tim Crkvama. To nikako ne znači da su one za papu Viktora prestale biti Crkva Božja te da su sakramenti u njima podijeljeni nevaljani. Posljedica je izolacija Azijskih Crkava od ostalih lokalnih Crkava, čime dolazimo do objašnjenja njihovog privremenog nestanka s povijesne scene. Euzebij Cezarejski koji donosi opis ovog događaja izvještava kako nisu svi biskupi bili suglasni s odlukom pape Viktora. Ovdje se posebno ističe Irenej Lionski koji je bio pristalica rimske prakse kao i papa Viktor. Međutim, smatrao je da neprihvatanje maloazijske prakse ne smije biti razlog za prekid zajedništva. Sličan je spor bio između pape Stjepana i Ciprijana po pitanju primanja heretika i šizmatika u Crkvu. Nismo sigurni kako je taj spor završio, ali vjerojatno je prekinuo odnos sa Ciprijanom. Zasigurno nije prestao smatrati Afričke Crkve Crkvom Božjom. Ciprijan je bio u nezavidnom položaju jer ako polazimo od njegovog učenja o Crkvi, papa je ispao iz *concors numerositas* biskupa. Vjerojatno se nije usudio promišljati s te točke gledišta jer kako bi Crkva koja je bila matrica i korijen Katoličke Crkve našla se izvan univerzalnog organizma Crkve? Ovaj spor je morao

⁹⁵ Usp. *isto*, 267-268.

⁹⁶ *Isto*, 268.

gledati iz perspektive stare ekleziologije te na Rimsku Crkvu gledati kao na onu koja je prekinula euharistijski odnos s Afričkim Crkvama.⁹⁷

3.5. Jedinstvo Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve iz perspektive euharistijske ekleziologije

Na temelju do sada rečenog možemo zaključiti kako nema bratskog odnosa među ovim dvjema Crkvama. S jedne strane imamo Rimokatoličku Crkvu koja je kolosalna kanonsko-administrativna cjelina, a s druge strane tu je niz autokefalnih pravoslavnih Crkava koje ne sačinjavaju jedinstvenu cjelinu takve vrste. Različiti geografski i kulturalni faktori utjecali su na prekid zajedništva, no Afanasiev smatra kako ti faktori nisu odlučujući te da su s vremenom izgubili prvotni značaj. Što zapravo znači prekid zajedništva? S točke gledišta euharistijske ekleziologije, prekid odnosa tiče se odnosa između Crkava, a ne rascjep između Crkava i pojedinih grupacija kojima se ni ne priznaje posjedovanje crkvene prirode. Za euharistijsku ekleziologiju jedna i druga Crkva jesu Crkve. Crkva Božja u Kristu ostala je i ostaje jedna i zato do raskola nije moglo ni doći jer Crkva po svojoj prirodi ne može biti podijeljena na dijelove. Obje Crkve su zatvorene u sebe te žive svojim životom što čini nepotpunost crkvenog života, no to se ne dotiče prirode Crkve Božje.⁹⁸ „I još nešto više, to je dokaz grešnog stanja lokalnih Crkava u životnoj stvarnosti, jer se na taj način razdjeljuje ono što je Bog sjedinio u ljubavno jedinstvo, ali se to stanje grešnosti ni na koji način ne tiče "Una Sancta".“⁹⁹

Kada govorimo o sporu između ove dvije Crkve, Afanasiev smatra da je položaj Pravoslavne Crkve povoljniji jer u pravoslavnoj teologiji nema ničega što Rimokatolička Crkva ne bi mogla prihvatiti. Afanasiev se pita bi li uopće došlo do proglašenja novih dogmi na rimokatoličkoj strani da nije došlo do prekida euharistijskog zajedništva? Trenutno glavna dogmatska nesuglasica tiče se učenja o papinskom primatu tj. istina o njegovoj nezabludivosti. Afanasiev smatra kako je uzrok donošenja ove dogme crkvenopravni, a po njemu, u Crkvi nema vlasti koja se zasniva na pravu.¹⁰⁰

Što se tiče odnosa ovih Crkava valja istaknuti, a polazeći od postavki euharistijske ekleziologije, sudjelovanjem na euharistijskom okupljanju Pravoslavne Crkve, vjernici se sjedinjuju ne samo s onima koji u to vrijeme sudjeluju na euharistijskim okupljanjima

⁹⁷ Usp. *isto*, 269-272.

⁹⁸ Usp. *isto*, 273-275.

⁹⁹ *Isto*, 275.

¹⁰⁰ Usp. *isto*, 276.

Pravoslavne Crkve, nego i Rimokatoličke Crkve jer se svuda slavi jedna euharistija, a ne različite. Ova stvarnost je zaboravljena jer svijest euharistijskog jedinstva potisnuta je sviješću kanonskog jedinstva. Postavlja se i pitanje, pod kojim uvjetima može ponovo doći do obnove bratskog odnosa između ove dvije Crkve? Najjednostavnije bi bilo reći da nestanu uzroci koji su i doveli do prekida euharistijskog odnosa. Ukidanje dogmatskih nesuglasica predstavlja uvjet bez kojeg se ne može govoriti o jedinstvu iz perspektive univerzalne ekleziologije. Za euharistijsku ekleziologiju, razlike mogu biti ljubavlju nadiđene kako bi se ponovno uspostavio euharistijski odnos. Ljubavlju i žrtvom jedna i druga Crkva mogu uspostaviti euharistijsko zajedništvo bez obzira na dogmatske razlike koje među njima postoje te ne zahtijevati od Rimokatoličke Crkve da svoje dogme odbaci. Ona bi unutar sebe ostala takva kakva jest, s istim sadržajem i istim učenjem kao i danas. Afanasiev je svjestan kako je to vrlo teško jer je za to potreban napor ljubavi, velika žrtva pa čak i neka vrsta odricanja od samog sebe. Po njemu Rim bi se utoliko žrtvovao što bi se učenje o nezabludivosti odnosilo samo na granice Rimokatoličke Crkve. To učenje može ostati dogma, ali neobavezna za ostale Crkve. Povijesno gledano, prvotno je Istok podupirao jačanje značaja Rimske Crkve. Ignacije Antiohijski Rimsku Crkvu naziva *predsjedajućom u ljubavi*. Ljubav je u središtu i ona je izraz biti same Crkve i u njoj, u kojoj Crkva živi, Rimska Crkva je prva. Istok je to priznao Rimu prije nego je to sam Rim tražio. Međutim, kada je Rim na mjesto ljubavi stavio pravo, Istok je odbacio taj zahtjev. Ljubav je temelj života, a ne pravo kako zaključuje Afanasiev.¹⁰¹

Kada bi žrtvenom ljubavlju rimski biskup ponovno uspostavio ljubavnu jednodušnost Crkava, on time ne bi ništa izgubio. Vjerojatno, kao i u drevno doba, značaj Rimske Crkve bio bi onakav kakav je bio do raskola, a to znači da bi glas Rima u svakom pogledu bio odlučujući. To je moguće upravo kroz ljubavno jedinstvo, ali nikako nametanjem primata. Afanasiev naglašava kako nema namjeru umanjivati značaj dogmatskih formulacija ili ih relativizirati kada govori o mogućnosti uspostavljanja euharistijskog odnosa između Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve. Kada bi se taj odnos uspostavio Pravoslavna Crkva se ne bi morala odreći svog naučavanja i time prihvatiti učenje Rimokatoličke Crkve. Ostaje pitanje, mogu li Crkve koje se razilaze u dogmatskom učenju, ostati u euharistijskom zajedništvu? Afanasiev tvrdi kako bi idealno trebalo tako biti, no u povijesti taj ideal nikad nije bio ostvaren jer povijest ne zna za epohu u kojoj je dogmatska suglasnost bila apsolutna. Jedino čemu možemo težiti, prema

¹⁰¹ Usp. *isto*, 276-281.

Afanasievu jest identičnost dogmatskih formulacija, bez garancije da se iza te identičnosti nalazi i dogmatska jednodušnost. Uzrok podjele Crkve Afanasiev vidi u tome što je jedna Crkva izgubila istinitost dogmi, a druga istinu ljubavi, ili točnije, što su i jedni i drugi izgubili i jedno i drugo.¹⁰² „Kada Ljubav ponovno postane temelj života svih Crkava, tada će u njenoj svjetlosti dogmatske razlike, koje danas izgledaju nepremostive, biti prevladane. Kršćanski narodi su stavili znanje iznad ljubavi, zaboravivši da svi mi „djelomično znamo i djelomično prorokujemo“ (1 Kor, 13, 9). Kada ljubav bude iznad znanja, tada će i znanje postati savršenije... A kada svaki kršćanin osobno i svi kršćani zajedno spoznaju da je ljubav iznad podijele i da je sama podjela grijeh pred Bogom, tada će pogažena istina ljubavi biti uspostavljena, a s njom i njenom silom i istina dogmi.“¹⁰³

3. 6. Kritika euharistijske ekleziologije

Na ovakvu euharistijsku ekleziologiju Nikolaja Afanaseva osvrtni su se brojni teolozi. Među poznatijim kritičarima Afanasijevog koncepta euharistijske ekleziologije nalaze se na primjer suvremeni grčki pravoslavni teolog Ioannis Zizioulas, potom rumunjski pravoslavni teolog Dumitru Staniloae, zatim Andrew Sopko i drugi. Stoga ćemo se u nastavku osvrnuti i na neke od kritika spomenutih autora.

3.6.1. Ioannis Zizioulas

Jedan od najznačajnijih suvremenih pravoslavni teologa, metropolit Pergama, Ioannis Zizioulas uputio je prigovore ovom konceptu ekleziologije s obzirom na pretpostavke koje su uvjet zajedničkoj euharistiji. Četiri su uvjeta za interkomunio s nepravoslavcima: puno crkveno jedinstvo; puno dogmatsko jedinstvo mjesnih Crkava; biskup; prisutnost svega Božjeg naroda - laika i sva tri stupnja zaređenih službenika. Prema sadašnjem nauku nikako nije moguće imati euharistijsko zajedništvo ako se ne dijeli isti nauk i ako nema zajedništva među biskupima. Osim toga, kod Afanasieva je prisutna određena relativizacija dogmatskih razlika što je za metropolita Pergama neprihvatljivo. Zizioulas stoga smatra kako je Afanasiev omalovažio zajedništvo biskupa. Jedinstvo u euharistiji mora pretpostaviti i jedinstvo biskupa jer jedinstvo nije samo euharistijsko, već i hijerarhijsko. Biskup je ekleziološka pretpostavka euharistije *par*

¹⁰² Usp. *isto*, 281-285.

¹⁰³ *Isto*, 285.

excellance. Zizioulas ukazuje na to da je Afanasiev preveliku važnost dao mjesnoj Crkvi zapostavljajući onu opću, univerzalnu.¹⁰⁴

Međutim, valja naglasiti kako je sam Zizoulas proučavajući euharistijsku ekleziologiju došao do mnogih zaključaka koji su identični onima koje je donio Afanasiev. Nailazimo na pojmove do kojih obojica dolaze u kontekstu ove ekleziologije kao što su euharistija, okupljanje, predsjedatelj. No, oni ih drugačije naglašavaju. Zizioulas navodi dvije ključne greške koje Afanasiev čini. Prva greška je poistovjećivanje katoličke Crkve sa župom. Druga ključna greška leži u zapostavljenosti univerzalne Crkve u odnosu na onu mjesnu, lokalnu kojoj Afanasiev daje prednost. Stoga Zizioulas smatra kako su Afanasiev i Alexandar Schmemmann lišili Crkvu „biskupocentričnog“ karaktera te biskupa predstavili kao nebitni uvjet univerzalnosti lokalne Crkve. Ovdje ostaje upitna valjanost kritike jer za Afanasieva cijela Crkva Božja svoju puninu otkriva u svakoj lokalnoj Crkvi kojom upravlja biskup, a takav stav ne isključuje istovremenost lokalne i univerzalne Crkve, na čemu Zizioulas inzistira. Osim toga, Zizioulas zaboravlja na recepciju tj. prihvaćanje određenih čina jedne Crkve drugoj. To se ponajprije vidi u biskupskom posvećivanju kada biskup susjedne lokalne Crkve prisustvuje ovom činu što je istovremeno čin recepcije.

Kada govorimo o odnosu biskupije i župe, Afanasiev ovu problematizira u knjizi *Stol Gospodnji*. Kako smo i mogli vidjeti u prvom dijelu drugog poglavlja, Afanasiev smatra da sadašnja župa slična ranu lokalnu Crkvu, no on ne daje prednost niti jednom od dva moguća rješenja koja nudi. Ne postoji identifikacija lokalne Crkve i župe kako smatra Zizioulas. Pri tome treba naglasiti kako euharistijska ekleziologija opisuje ustrojstvo drevne lokalne Crkve čiji je jedini predsjedatelj biskup. Glavi problem kod Ioannisa Zizioulasa jest taj što svoju kritiku temelji na programatskim djelima Nikolaja Afanasieva (*Una Sancta* i *Crkva koja predsjeda u ljubavi*), a ne na glavnim djelima o euharistijskoj ekleziologiji: *Stol Gospodnji* i *Crkva Duha Svetoga*. Valja istaknuti kako se sam Zizioulas u svojim kasnijim radovima približio Afanasievu i njegovu shvaćanju odnosa euharistije i lokalne Crkve.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Usp. D. P. HERMAN – A. MATELJAN, Euharistijska ekleziologija Nikolaja Afanasieva, u: *Crkva u svijetu* 49 (2014) 1, 95-96.

¹⁰⁵ Usp. Г. ВУКОВИЋ, Позитивни и негативни елементи евхаристијске еклисиологије Николаја Афанасјева, u: *Годишњак*, 17 (2018) 1, 40-42.

3.6.2 Dumitru Staniloae

Rumunjski pravoslavni teolog i biskup, Dumitru Staniloae, oštro je kritizirao euharistijsku ekleziologiju Nikolaja Afanasieva. Ona je za njega relativistička te nudi nelegitimne kompromise. Afanasiev nedovoljno naglašava pravu vjeru za zajedničku pričest jer euharistija proizlazi iz ortodoksije, a ne obrnuto. Tako Staniloae smatra da nije dovoljna samo uzajamna ljubav već i prava i ista vjera. Ovaj rumunjski teolog i biskup boji se da je ova ekleziologija suptilno uvlačenje pravoslavnih vjernika u univerzalnu Crkvu pod papinim primatom. Mjesna Crkva ne može biti neovisna i samodostatna jer ona mora dijeliti isti duh, vjeru i zajedništvo s ostalim mjesnim Crkvama. Prema tumačenju koje donosi Staniloae, rimokatolička Crkva ima valjanu euharistiju, no ne priznaje naknadno donesene dogme. Papa bi mogao zauzimati mjesto prvog među jednakima, ali nema univerzalnu jurisdikciju niti može govoriti nezabludivo u ime cijele Crkve.¹⁰⁶

3.6.3. Andrew Sopko

Jedna od kritika euharistijske ekleziologije, a koja je zapravo krajnje nerazumijevanje same euharistijske ekleziologije, pripada Andrewu Sopku koju iznosi u knjizi o Ioannesu Romanidesu. Sopko pokušava procijeniti euharistijsku ekleziologiju Nikolaja Afanasieva s gledišta Romanidesa, no pri tome iznosi pogrešne ideje. Stvara se dojam da Afanasiev svodi čitav život Crkve na euharistijsko okupljanje i time sve ostale crkvene djelatnosti obezvrjeđuje. Međutim, čini se da je najveći problem, a što će naglasiti i Schmemmann, naziv euharistijska ekleziologija koji zbunjuje sve one koji su odgajani u konceptima stare skolastičke teologije i doživljavaju ga kao sužavanje života Crkve na euharistiju.

Nadalje, Sopko zaključuje da Afanasiev svu raznolikost crkvenu stvarnost svodi na euharistiju i liturgiju. Euharistija dakako igra važnu ulogu, no Crkva se manifestira sa svim onim što ona ima. Euharistija je podrijetlo Crkve i ona određuje crkvenu strukturu i red, ali ne ograničava raznolikost crkvenih pojava na liturgiju. Drugim riječima, Afanasiev ne svodi Crkvu na euharistiju, već proširuje euharistijski skup na razmjere Crkve, a taj skup uključuje sve elemente crkvenog života koji su kompatibilni s osnovnim načelima i strukturom skupa. Osim toga, Afanasiev ne negira pojave koje nisu euharistija.

¹⁰⁶ Usp. D. P. HERMAN – A. MATELJAN, Euharistijska ekleziologija Nikolaja Afanasieva, 96-97.

Sve ono što ne proturječi biti Crkve, Afanasiev to ne ponižava. Sopko je pokazao u svojoj kritici veliku nesistematičnost te je na temelju predrasuda koje nastaju pri izrazu „euharistijska ekleziologija“ iznosio određene postavke koje Afanasiev nikada nije rekao.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Usp. V. ALEKSANDROV, Nicholas Afanasiev's Ecclesiology and Some of Its Orthodox Critics, u: http://www.golubinski.ru/afanasiev/critics.html#_ftn8 (30. 3. 2020.).

Zaključak

Nakana ovoga rada bila je predstaviti ekleziologiju prve kršćanske zajednice na temelju koje ruski pravoslavni teolog Nikolaj Afanasiev gradi svoj koncept euharistijske ekleziologije. Mogli smo uočiti da je Afanasiev cijeli svoj život posvetio proučavajući upravo ekleziologiju prve Crkve i zato njegovu teološkom radu ne bismo smjeli pristupati skeptično shvaćajući ga neprihvatljivim ili nepravovjernim. Crkvu u bitnom određuje liturgija, a posebice euharistija koja je *fons et culmen* kršćanskog življenja jer je utemeljena u Kristovu vazmenu otajstvu. Upravo zato je bilo važno prikazati kako je prva Crkva slavila euharistiju te kako je euharistija postavljala pravila i granice za cjelokupni ekleziološki život.

Ono što je važno naglasiti, a što Afanasiev ističe jesu odstupanja u liturgijskom životu u Crkvi danas, a koja su bila neprihvatljiva i nezamisliva prvoj Crkvi jer su narušavala u bitnome jedinstvo euharistijskog okupljanja, a to znači narušavanje jedinstva same Crkve.

Cilj trećeg poglavlja bio je konkretno prikazati razlike univerzalne ekleziologije, čiji je začetnik sveti Ciprijan, i euharistijske ekleziologije te predstaviti cjelokupno uređenje samog ekleziološkog života prve Crkve na temelju euharistijske ekleziologije. Možemo zaključiti kako Afanasiev smatra da je jedinstvo između Istoka i Zapada lakše ostvarivo vraćajući se staroj ekleziologiji. Ipak, ni njegov rad nije prošao bez kritika, a ponajviše zbog relativističkog pristupa pravovjerju kao bitnom preduvjetu euharistijskog zajedništva.

U konačnici, može se reći da je ovo naše istraživanje otvorilo vrata boljem razumijevanju euharistijske ekleziologije u teološkoj misli ruskog pravoslavnog teologa Nikolaja Afanasieva o kojem gotovo da nemamo ništa na hrvatskom jeziku. Svakako da rad ne obuhvaća detaljno sve segmente euharistijske ekleziologije što nam nije bio ni cilj, ali nam pruža uvid u cjelokupnu viziju i koncept euharistijske ekleziologije ovoga ruskog teologa te otvara mogućnost daljnjeg istraživanja i proučavanja ove tematike.

Bibliografija

- AFANASSIEFF, Marianne, Nicolas Afanassieff (Essai de biographie), u: *Contacts*, 21 (1966.) 69, 99-111.
- AFANASSIEFF, Nicholas, The Church Which Presides In Love, u: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/primacy.htm> (23. 3. 2020.).
- АФАНАСЈЕВ, Николај, *Црква Духа Светога*, Краљево, 2008.
- АФАНАСЈЕВ, Николај, *Трпеза Господња*, Краљево, 2008.
- АФАНАСЈЕВ, Николај, *Служење мирјана (лаика) у Цркви*, Краљево, 2008.
- АФАНАСЈЕВ, Николај, Una Sancta, u: Н. АФАНАСЈЕВ, *Студије и чланци*, Краљево, 2008.
- ALEKSANDROV, Victor, Nicholas Afanasiev's Ecclesiology and Some of Its Orthodox Critics, u: *Sobornost*, 31 (2009.) 2, 45-68.
- HERMAN, Darija Pia – MATELJAN, Ante, Euharistijska ekleziologija Nikolaja Afanasieva, u: *Crkva u svijetu*, 49 (2014.) 1, 81-105.
- IGNACIJE ANTIOHIJSKI, Pisma, u: I. BODROŽIĆ (prir.), *Apostolski Oci I. Ignacije Antiohijski: Pisma. Polikarp: Poslanica Filipljanima. Polikarpovo mučeništvo*, Split, 2010.
- JUSTIN, Apologije, u: I. BODROŽIĆ (prir.), *Crkveni Oci II.*, Split, 2012.
- NICHOLS, Aidan, *Theology in the Russian Diaspora. Church, fathers, eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge, 2008.
- Протопресвитер Николай Николаевич Афанасьев, u: *Вестник РХД*, 82 (1966.) 4, 56-59.
- SCHAFF, Phillip – WACE, Henry (prir.), *Synod of Laodicea (4th Century)*, u: <http://www.newadvent.org/fathers/3806.htm> (4. 3. 2020.).
- ШМЕМАН, Александр, Памяти отца Николая Афанасьева, u: *Вестник РХД*, 82 (1966.) 4, 59-64.
- ВУКОВИЋ, Горан, Позитивни и негативни елементи евхаристијске еклисиологије Николаја Афанасјева, u: *Годишњак*, 17 (2018.) 1, 40-50.

Sadržaj

| | |
|---|----|
| Sažetak | 1 |
| Summary | 2 |
| Uvod..... | 3 |
| 1. Kratka biografija Nikolaja Afanasieva | 4 |
| 2. Euharistijska ekleziologija – Stol Gospodnji..... | 7 |
| 2.1. „Uvijek svi i uvijek zajedno“ | 7 |
| 2.2. Jedinstveno euharistijsko okupljanje..... | 9 |
| 2.3. Biskup kao predsjedatelj euharistije | 12 |
| 2.4. Narod i biskup | 16 |
| 2.5. Prezbitar kao predsjedatelj euharistije..... | 19 |
| 2.6. Prezbiterska koncelebracija | 21 |
| 2.7. Κοινωνία Tijela i Krvi Kristove | 22 |
| 2.8. Udio u Stolu Gospodnjem | 23 |
| 2.9. Nekoliko zaključnih misli..... | 25 |
| 3. Euharistijska ekleziologija - jedinstvo Istoka i Zapada | 27 |
| 3.1. Problematika univerzalne ekleziologije | 28 |
| 3.2. Mogu li postojati dvije Univerzalne Crkve? | 29 |
| 3.3. Principi jedinstva Univerzalne Crkve..... | 31 |
| 3.4. Obilježja euharistijske ekleziologije..... | 32 |
| 3.5. Jedinstvo Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve iz perspektive euharistijske ekleziologije | 36 |
| 3. 6. Kritika euharistijske ekleziologije..... | 38 |
| 3.6.1. Ioannis Zizioulas | 38 |
| 3.6.2 Dumitru Staniloae | 40 |
| 3.6.3. Andrew Sopko..... | 40 |
| Zaključak | 42 |

| | |
|--------------------|----|
| Bibliografija..... | 43 |
| Sadržaj | 44 |