

**Јован Аничћ**

докторанд

## **Богословско-литургијска свест римокатоличке цркве у средњем веку**

*Сажетак:* Свест о Царству Божијем и свето Предање два су појма у којима је садржан ум Цркве. Богословски напори века који је остао иза нас, настојали су да се врате тој извесно „загубљеној“ чињеници. Однос према Предању и свест о битијној улози истог за Цркву, била је и остаће једна од најдинамичнијих тема црквене мисли ма ког века. Савремени богословски прегаоци у коментарисању историјских околности испитују пулс црквеног живота и њеног идентитета.

Питање богословске свести представља пут, који су у уму Христовом следили и утврдили га свети Оци ране Цркве. Заиста, он је остављен на чување Цркви али, истовремено, и на његово продубљавање у Духу Божијем. Та свест формира и друштво у којем живимо, преображавајући га или помрачујући му ум. На један одређен начин, од приступа у разумевању Предања, зависи и даља будућност и визија Цркве, као и перспектива њеног богословско-литургијског динамизма.

У овом раду ћемо се трудити да, у кратким цртама, појаснимо богословско-литургијски ход римокатоличке цркве у Средњем веку. На тај начин ћемо увидети шта је то што је разликује од патристичке мисли. Такође, настојаћемо да увидимо како је и да ли је схоластичка мисао прихватила дух и динамику богословско-литургијског Предања ране Цркве. Нарочиту пажњу посветићемо разлозима који су довели до својеврсне и очигледне мутације богословске мисли схоластичког периода.

*Кључне речи:* Богословље, свест, римски канон мисе, свети оци, методологија

### 1.1 Увод

Римокатоличка црква је до данас остала верна свом препознатљивом реформском стилу. Колико год се у неким ситуацијама дефинисала као конзервативна или, са друге стране, као прогресивна, у њеном опису реформски дух је карактеристичан. Успоне и падове европске хришћанске цивилизације значајно је осећала и римокатоличка црква, а тако и богословска свест западног човека. Током дуге историје, кризе које су је погађале, остављале су последице и по њен целокупни живот и мисао. Свака од реформи утицала је на даље развијање римокатоличког богословља, чије су последице често (биле) негативног карактера и забрињавајућег исхода. Исхода који се тицао (и тиче се) идентита западног хришћанства али и хришћанског идентитета уопште. И са овим, спремност да увек и изнова жели да се критички испитује, препознаје, регенерише, и упознаје са својим наслеђем, које је њеном савременом духу понекад изненађујуће страна, остаје једна од најпрепознатљивијих карактеристика римокатоличке цркве.

Управо је та свест и пронашла скривени *traditio*, садржај блага патристичког предања, које је било једна од (нај)доминантнијих тема XX века. Сигуран препород и повратак светоотачким изворима је јасно нагласила, назвавши ове „ризни-

цом вере“. По мишљењу савремених теолога, овај догађај је, у великом делу, означио сигуран двиг богословског живота, нарочито у односу на схоластички период.

У односу на модерну и пост-модерну мисију у свету, повратак извору је подређен покушајима да се језик цркве приближи времену, у којем живи, размишља и дише хришћанин западне хемисфере, али и друштво уопште. Приближавање је често постало „нека врста“ прилагођавања цркве и црквених канона савременом друштву. Сведоци смо да је секуларизација веома прожела црквени живот, што је изразит случај са римокатоличком, а у последње време и са православним црквама. Лично мислим да је ово приближавање, на одређен начин, представља(ло) покушај преображаја њеног богословског живота али, и хтење да се изађе из сенке Средњег века, који је на богословску свест оставио дубоке трагове. И са позивањем на светло патристичко наслеђе римокатоличка црква се не одриче схоластичког периода. Она се на њега ослања и тиме потврђује значајну улогу схоластике у историји цркве као и свест да тај повратак значи препознавање и прихватање постојећих „вируса“, које је ово сложено време дало богословљу латинске цркве.

Изненађујућа је критичка спремност и богословска ефикасност савремених римокатоличких теолога у свим њеним богословским правцима. Питање богословског и литургијског живота римокатоличке цркве у Средњем веку изнедрило је знатан број студија, које из различитих позиција истрајавају у напорима да објасне методологију латинских теолога те епохе. Све је значајнији број православних теолога који улазе у коштац са богословљем схоластичке епохе али и са римокатоличким богословљем уопште. Иако постоји критичка спремност у односу према богословским проблемима схоластичког периода, у међу-богословским дијалозима савремена римокатоличка мисао са тешкоћом прихвата коренитије промене.

## 1.2 Методолошки сукоб између патристике и схоластике

Средњевековно римокатоличко богословље се, у суштини, ослања на патристичку мисао и тумачи је али, не може се са сигурношћу казати да се ослања и на њен препознатљив правац познате симфоније богословског динамизма између богословља и литургије, који је карактерисао живот ране Цркве. Ова тема се може разумети једино ако се посматра из више углова. Из тог разлога западним теолозима се упуштање у анализу богословске методологије средњег века свагда поставља за изазов.

Римокатолички литургичар Ђезаре Ђираудо (\*1941) бави се овом новонасталом конфузијом и сукобима међу методологијама патристичког и средњевековног периода. Он препознаје да је богословско-методолошки приступ у схоластичком богословљу довео до двоструког јаза у цркви- светотајинског и богословско-спекулативног<sup>1</sup>. Дефинисавши га као изоловано, а са тим и као механистичко разумевање богословља (што је карактеристика за методологију схоластичке теологије), овај јаз је, по овом теологу, озбиљан проблем. Шта то, у суштини, треба да значи?

У датом моменту кад се римокатоличка мисао удаљује од библијског разумевања тајне Цркве и тајне човека, изнедрено је ново доба на богословску позорницу. Оно се, у многим периодима, бави(ло) темом Бога изгубљеног, усамљеног и недостижног у својеврсним имагинарно-оностраним солиписизмима. Такав приступ је изазвао сигурну мутацију, како у богословско-спекулативном тако и у литургијско-практичном виду. Такође, он је временом постао и потребан римокатоличкој

<sup>1</sup> GIRAUDO Cesare, *In unum corpus. Trattato mistagogico sulleucaristia*, Edizioni San Paolo, Torino 2001, 9.

цркви. Моја обазривост је у напомени да, таква богословска пракса није искључи(ва)ла светоотачко предање ране Цркве. Управо је супротно али, то предање (више) није било инспиративно новој теолошкој генерацији. Она је, напротив, тражила изазове у богословском изражавању на новији и другачији језик.

Настала је епоха својеврсног минимализма који је, у основи, оштетио једну јасн(и)у тежњу латинског богословља I миленијума, а то је, да се развија у пољу библијско-историјско-сотириолошког односа између Бога и човека. Не тако давно Бује (1913–2004), док се је био бавио Анселмовим теолошким системом нагласио је да, код овог теолога Логос Божији изгледа као мисао неке индивидуе, монструосно израсле у неку врсту солипсизма, о којем је могуће само да се размишља. Док тако пише, надовезује се на личност Светог и Животворног Духа Који, такође, не представља ништа више од нарцистичке љубави којом се овај Бог угађа<sup>2</sup>.

Такво удаљавање од богословског (јој) врела је и довело до цепања богословске перспективе виђене из угла светотајинског искуства. Овакав амбијент ни у каквом случају није остао без притиска на литургијску свест римокатоличке цркве јер, утицао је на разбијање јединства библијског темеља са евхаристијом.

Вредно је помена да је Августин (354–430) био дубоко одан библијско-богословској мисли светог апостола Павла и да је евхаристију живо исповедао као свету тајну јединства (*sacramentum unitatis*). Особито се бавио овом темом приликом тумачења посланица светог апостола Јована Богослова, где је евхаристијску жртву доводио у везу са животом и једноставно је поистоветио са речју „живот“. Значи, свету тајну евхаристије је исповедао као извор живота. Без обзира на чињеницу да је евхаристију видео као живот и плод мистичног јединства са Христом, не треба да занемаримо богословски ум латинских Отаца патристичког периода (тј. ум ране Цркве уопште<sup>3</sup>), који је у теологији до висина развио идеју Христове крсне жртве. Исто је, како код Амвросија, тако и код Августина изразито наглашено, и, утицај је, да се у тој богословској слици утемељио и литургијски живот ране Цркве.

Уз све ово, опасна и штетна је (по)мисао да традиција латинског богословља евхаристијску жртву није доводила (или не доводи) у везу са Царством небеским. Битно питање је у каквом су односу страдални и моменат светлог Христовог Васкрсења? Јасно је да је латинска мисао (као и православна такође), не-разумљива изван контекста (Христове) крсне жртве. Икономију Христовог Васкрсења могуће је видети и прихватити очима Христовог испијања страдалне Чаше пошто, по Августину, хришћани треба да се идентификују са крстоносном реалношћу<sup>4</sup>. Уколико се ова димензија надовезује на Празник над празницима- Васкрсење Богочовека Исуса Христа, за православно предање оно је најдубље исповедање јеванђелске вести.

У намери да критички прикаже латинску теологију схоластичког периода митрополит пергамски Јован Зизиулас (\*1931) је, на дубок и оригиналан начин, изнео конструктивну анализу латинског богословља. Нарочито је интересантан део који се бави питањем Евхаристије и Голготе у делу Анселма, архиепископа кентерберјског (1033–1109). Зизиулас напомиње да је, квинтесенција Божанске икономије,

<sup>2</sup> „Nonostante la dichiarata concordanza delle conclusioni con la fede della Chiesa, il Figlio vi appare come il pensiero di un individuo mostruosamente ingrandito in un contesto di solipsismo i cui è il solo a pensare; anche lo Spirito non è niente di più dell'amore narcisistico in cui si compiace questo Dio fatto a immagine dell'uomo.“ Види: BOUYER Louis, *Il Consolatore*, Roma 1983, 253.

<sup>3</sup> О одличној анализи питања Христове жртве у раној патристичкој традицији, види: TORRANCE F. Torrance, *The trinitarian faith*, T.&T. CLARK, Edinburg 1988, 178–185.

<sup>4</sup> AGOSTINO., *Sermo 272, PL 39.*

управо код Анселма достигла врхунац и то, у Христовој крсној жртви, која је центар, из које све извире и којој је све упућено<sup>5</sup>. Питање које желимо да поставимо је следеће: Шта је довело до једне овакве мутације латинске црквене свести и где се налазе корени истој?

### 1.3 Проблематика разумевања Литургије

Енрико Маца (\*1940), изванредни римокатолички литургичар, истиче да су проблеми светотајинске теологије и њеног (не)исправног разумевања настали оног момента када је (на)пукла спона евхаристије са њеним библијским темељом. Светоотачка литература нам је предала праву ризницу кад су у питању места која су тумачена на типолошки начин. Овакав вид пренет је и у тумачењу светих тајни и познат је под називом мистагогија, особито развијених на православном Истоку у IV веку. Уз овај приступ и у патристичкој епохи дешавала се опасност да се типолошки начин „замени“ алегоријом и тако угрози истинита веза са онтологијом. Схоластичка теологија, исто тако, није била имуна на ове богословске вирусе, (уз то и недовољно опрезна), са битном напоменом да су се корени овог штетног вида тумачења усталили много пре Средњег века<sup>6</sup>.

Завиравши у практично-литургијски живот цркве уочићемо да су последице тог одвајања биле снажне и да су унеле негативне промене по литургијски живот и свест латинског богословља о томе шта је то суштина литургијског живота. Два нова начина разумевања литургије последица су тог расцепа: а) алегорија (која настаје кад се изгуби темељ са онтологијом) и; б) евхаристијски (светотајински) реализам<sup>7</sup>.

Оног момента кад се морализам увукао у литургијско-практични живот римске цркве и кад је постао паралелан дотад постојећем онтолошком карактеру, исход њиховог судара тј. мутација овог двога задоминирала је у тумачењима делова божаствене литургије. Такав спој довео је до, између осталог, пренаглашавања страдања Господа Исуса Христа у литургијској анафори, а потом и до слабења обојужује димензије Светога Духа у целокупној латинској теологији, па и у канону римске литургије. Са друге стране, моралистички дух који је владао Средњим веком утиче и на чињеницу да се римокатолички учитељи (*magistri*) богословља све више баве питањима само одређених литургијских момената.

### 1.4 Богословско-литургијске новине схоластичке епохе

Савремени римокатолички теолози напомињу да је, управо, појава Амаларија из Меца (+850/853) и његовог (алегоријског) коментара на римски канон мисе нова страница у богословско-литургијској визији латинске теологије. Иако није био први латински теолог који је написао једну врсту оваквог коментара на римски канон мисе<sup>8</sup>, критике овом теологу раног средњовековног периода су до те мере биле

<sup>5</sup> ЗИЗИУЛАС Јован, *Евхаристија и Царство Божије*, Часопис *Беседа*, књига 6, 2004, 1.

Осим њега, одличну критику римокатоличког схоластичког богословља учинио је и Јован Мајендорф. Он је писао како је од раног средњег века римокатоличка христолошка мисао била под утицајем Анселмове идеје о искупљењу преко „удовољења“. Оваква христологија, по њему, јасно је удаљена од пневматологије и антропологије. Она је изолована од обојужује улоге Светога Духа у Цркви али и од саме неопходне антрополошке димензије, што је по овом савременом теологу неоствариво. Види: MEYENDORFF John, *Byzantine Theology, Historical trends and Doctrinal themes*, Fordham University Press, New York 1974, 32.

<sup>6</sup> MAZZA Enrico, *Origine dell'eucaristia e sviluppo della teologia eucaristica, y Celebrare il mistero di Cristo, Manuale di Liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia*, vol. II: *La celebrazione dei sacramenti*, C. L.V.-Edizioni Liturgiche- 00192, Roma 1993, 190.

<sup>7</sup> MAZZA Enrico, цит. дело, 191.

<sup>8</sup> Пре њега то је још урадио и свети Исидор Севиљски (560–636), у коментару „*De ecclesiasticis officiis*“, PL 82, 3.

снажне да је оптуживан за катастрофалан утицај на народну богословско-литургијску свест као и на разумевање богочовечанске историје, којом нам је од Господа подарено спасење<sup>9</sup>.

Нагласак његовог богословског талента је потпуно био подређен пре-наглашеном разумевању мисе кроз страдања Христова на Голготи. Мису, уопштено, треба да разумемо као „свету драму“, драму која је, у ствари, сећање оне страдалне Христове драме на Голготи. Догађај Голготе јесте центар богословског разумевања овог латинског учитеља цркве. Карактеристика овог коментара је да, сваки поједини део истог, учествује у описивању етапа Христовог страдања<sup>10</sup>, у чему Христов Крст представља једино избављење.

У Амаларијевом (делу) *Liber officialis* етапе Христовог страдања су истоветне са догађајима искупљења и коментар је обојен местима у којима је јасна подударност између Христове улоге као нашег заступника и искупитеља (са једне стране), и, опет, (са друге стране), анамнетичког карактера свега оног што се нас ради збило Христовим унижењем, које је свој врхунац имало у крсној смрти<sup>11</sup>.

Потребно је имати на уму да, док анализирамо Амаларијев коментар на римски канон мисе, јасно наглашавамо чињеницу, како се целокупна средњовековна богословска свест учврстила на темељима овако сложене богословске климе. Она је, ипак, једна од најпрепознатљивијих карактеристика целог Средњег века. Ови богословско нездрави приступи допринели су рађању свести у којој је верник био обавезан у понекад патетичном и ревносном имитирању страдалних момената из Христовог живота, а са тим и (све) учесталијем пасивном односу лаоса према служби Божијој.

Новине које су потом поплавиле практични живот римокатоличке цркве и тиме јој уздрмале првобитни идентитет, нису настале са Амаларијевим тумачењем. Богословима православног Истока је мало позната чињеница да је управо свети Исидор Севилски (560–636), на прелазу са VI на VII век, утицао на појаву једне нове литургијско-пастирске праксе, до тад необичне богословском животу цркве. Премда је и сам много учинио по питању неговања светотајинског живота, овај свети Отац је био допринео да се устали новина по којој је евхаристија првенствено божански чин. У њој се домет верног народа од активног усмерава све више ка пасивном односу према богослужењу<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> COOKE J. Bernard, *The distancing of God. The ambiguity of Symbol in the story and theology*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 135.

Амаларије је био критикован од стране римокатоличке цркве ради свог интерпретирања у тумачењима али и ради својеврсне реформе коју је он, у ствари, извршио. Види: *The Liturgy of the Medieval Church*, edited by THOMAS J. HEFFERNAN and E. ANN MATTER, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan 2001, 69.

<sup>10</sup> „Celebratio huius officii ita currit, ut ostendatur quid illo in tempore actum sit circa passionem Domini et sepulturam eius, et quomodo nos id ad memoriam reducere debeamus per obsequium nostrum, quod pro nobis factum est.“ (*Liber officialis*, 3, 28, 8; in: HANSSENS I. M., (ed.), *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, Voll. II (= Studi e Testi, 139), Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1948–1950, 355).

<sup>11</sup> Види: Филипљ. 2, 7–9.

<sup>12</sup> Настају три односа према литургији: а) Она се служила за покојника и била је плод личне жеље верника или једне одређене породице, који су се том приликом сећали неке преминуле и драге им особе; б) Верни су долазили на мису само да би видели остију, особито моменат њеног уздицања. Овај чин је изазивао одушевљење и својеврсни транс код народа; г) Миса на коју се долази ради причешћивања, што је и најређи случај. Ово је унело пометњу у разумевању литургијског сабрања, које, у ствари треба да има антрополошко-космичке димензије и последице. Види: *The Liturgy of the Medieval Church*, edited by THOMAS J. HEFFERNAN and E. ANN MATTER, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan 2001, 228.



Удаљаване од делатно-практичног богословља се осетило и у новини да је активна улога народа у приношењу евхаристијске жртве неупоредиво слабија неголи у претходним вековима. Црквени смисао литургијског сабрања се губи. Оно настаје само из уске човекове потребе. Улога верних на сабрању је да сада само прима свету тајну причешћа<sup>13</sup>. Установљење овакве богословске атмосфере је допринело све надмоћнијој и усамљенијој улози свештеника у анафори, стварајући од истог аутономну или, јасније речено, пренаглашену фигуру литургијског и, богослужбеног поретка уопште.

### 1.5 Римски канон мисе у судару епоха

Овакав приступ омогућава даље разумевање и осталих девијантних појава које су се у том периоду слагале у литургијском животу римокатоличке цркве. Однос према богослужењу почиње да мутира оног момента кад је тзв. „чиста“ римска литургија дошла у контакт са франачко-немачком и галском литургијском традицијом. Пример ових утицаја је Геласијев сакраментар из VIII века, који је настао у Пипиново време (740–750)<sup>14</sup>.

Карактеристика овакве богослужбене традиције је да се са њом умножавају и приватне молитве у току анафоре али и спомени да се од тада престаје са праксом гласног узношења анафоре, које је истовремено праћено подизањем руку према небу тј. горњем Јерусалиму. Затим, све је јача драматика у наглашавању личних грехова и стављање акцента на узношење анафоре „Христу, Богу нашем“<sup>15</sup>, у којој се пренаглашава Христова заступничка улога између Бога и људи. Овде, могуће је, да се крије и образложење јачања и пренаглашавања христолошког аспекта у римокатоличкој цркви.

Појављују се молитве упућене Светој Тројици, Мајци Божијој и светима, али, и у овоме централно место је резервисано за Господа Исуса Христа<sup>16</sup>. Приватне литургије су, управо, настале под притиском верника, будући да је миса постајала врста усамљеног „дијалога“ литурга са самим Богом<sup>17</sup>. Овакав приступ према богослужењу је, очигледно, изродио све убедљивију индиферентност према богослужењу али, и доминантнију клерикалну свест, која је била верни сарадник касне средњевековне епохе<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> “With Isidore of Seville, even though he still preserves much of the mystery view of liturgy- sacramentum is often used in the sense of „mystery”- the emphasis is on Eucharist as God’s action of conferring salvation upon the gathered faithful. **People not do; they receive.**“ Види: COOKE J. Bernard, *The distancing of God. The ambiguity of Symbol in the story and theology*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 135.

<sup>14</sup> NEUNHEUSER Burkhard, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, 3<sup>a</sup> edizione (ampliata e rinnovata), Biblioteca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 11, Roma 1999, 95.

<sup>15</sup> За разлику од овог средњевековног поимања да је Христос централна фигура у литургији, Ипонски сабор из 393.године, својим 21.канонем налаже како се римска анафора увек узноси Оцу, за Христа, у Духу Светом.

<sup>16</sup> Владимир Лоски говори да хришћанска мисао и хришћански живот постају христоцентрични али не и христомонистични, што је случај са схоластичким богословљем. ЛОСКИ Владимир, *Оглед о мистичком богословљу источног Цркве*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска 2003, 57.

По питању да ли је римокатоличко богословље христомонистичко, заправо Исусоцентрично, вођена је (али и данас се води) полемика православних теолога са римокатоличким теолозима. Други Ватикански Концил (1962–1965), бавио се овим питањем. На крају, римокатолички теолог Ив Конгар ( Yves Congar), написао је тротомно дело *I believe in the Holy Spirit*, у којем је бранио позиције римокатоличког богословља, окарактерисавши латинску традицију као не-христомонистичку.

<sup>17</sup> Насупрот овоме, имамо сјајан пример светог Јована Златоустог (387–417), који напомиње да у литургији не поверавамо све само свештенослужитељима но, сви да водимо бригу о Цркви. GIOVANNI Crisostomo, *2Cor. Hom.*, 18, 3, PG 61, 527.

<sup>18</sup> Најранији спомен приватних молитава током мисе имамо у другој половини IX века. Амиен Са-

Током XI века поједини римокатолички монашки редови утицали су на појаву ређег причешћивања. Док су се монаси причешћивали седам пута годишње, верници су прилазили чаши једном месечно, а у најбољем случају четири пута годишње. За источну богословску праксу битно је напоменути и то како је у XII веку причешћивање још увек било под оба вида<sup>19</sup>. Утицај и положај монаштва допринео је и обнови папског утицаја у XI веку.

Римска литургијска пракса бива обнављана у време папе Лава IX (1049–1054), Григорија VII (1073–1085) и Инокентија XIII (1198–1216). Папа Григорије VII (1073–1085) бучно је протествовао против уништавања древног римског канона мисе. Но, док се и сам био бавио обновом богослужбене праксе, а будући неупућен у његову историјску генезу, није обновио древну римску литургију већ литургију каснијег римско-франачко-германског типа<sup>20</sup>.

Како су векови пролазили, тиме су наведене новине и њихова богослужбена примена постајали прихватљивији и потребнији схоластички васпитаном римокатолику. Неисправност начина којим се верник тог периода бавио спасењем показује и брига и покушај императора Карла Великог (742–814) да обнови праксу недељног причешћивања. Парадокс је још већи кад се напомене да се радило о периоду Свете Четрдесетнице?! На жалост, овај позив није имао јачег одзива код верника римокатоличке цркве<sup>21</sup>!?

И путем канона римокатоличка је црква препоручивала верницима причешћивање бар три пута годишње: на празник Пасхе, Свете Педесетнице, на Рођење Христово, али и на Велики Четвртак и Велику Суботу<sup>22</sup>. Причешћивању су прилазили само они који су били познати пароху и који су се претходно исповедили<sup>23</sup>. Корисна је напомена како је монашка свест по питању причешћивања била јача, те се у манастиру Клуни (Италија) у потпуности сачувала пракса недељног причешћивања. Такође, слична пракса одржала се и код монаха хистертичког реда, који су се причешћивали и више пута недељно. Из наведених примера може се закључити да је тако нездраво постављена богословско-литургијска пракса била јасна и римокатоличким епископима који су, путем горе споменутих канона, покуша(ва)ли да ублаже ширење негативних новина и богословских вируса.

Средњевековно римокатоличко умозрење није могуће приказати у неколико редова. Лепезу овог периода можда би требало закључити у примеру Томе Аквинског (1225–1274), као једног од највећих схоластичких умова западне цркве и најутицајнијих личности западног хришћанства уопште. Чини се како је управо овај, истовремено, теолог и филозоф пример који одговара на питање каква је латинска

краментар („The Sacramentary of Amiens“) садржи читав низ приватних формула, које су намењене свештеничким радњама у току мисе. MITCHELL, Nathan, *Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass*, Pueblo Publishing Company, New York 1982, 104.

<sup>19</sup> NEUNHEUSER Burkhard, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, 3<sup>o</sup> edizione (ampliata e rinnovata), Biblioteca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 11, Roma 1999, 111.

<sup>20</sup> NEUNHEUSER Burkhard, цит. дело, 113.

<sup>21</sup> Реформа Карла Великог утиче и на прихватање римско-бenedиктинског монашког типа у градским срединама. Изузеци су били Шпанија и Милан. Види: *The Liturgy of the Medieval Church*, edited by THOMAS J. HEFFERNAN and E. ANN MATTER, Western Michigan University, Kalamazzo, Michigan 2001, 62.

<sup>22</sup> Свето Причешће је ретко примано. 21. канон IV Латеранског сабора (1215. године) захтева од свих верника да се причешћују сваке године на Празник над празницима- Васкрсење Господа Исуса Христа. Види: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, ed. HEINRICH DENZINGER and ADOLF SCHONMETZER, 33 ed., Barcelona 1965, 812.

<sup>23</sup> *The Liturgy of the Medieval Church*, edited by THOMAS J. HEFFERNAN and E. ANN MATTER, Western Michigan University, Kalamazzo, Michigan 2001, 228.

богословска свест тог периода. Тај ерудита био је наследник до тад развијене идеје легалистичке оправданости по питању светотајинске ефективности. Ову је преузео од својих претходника: Грацијана и Петра Ломбардијског<sup>24</sup>. Са друге стране, у познавању светоотачке литературе показао је изванредну упућеност, како грчких, тако и латинских Отаца. У делу *Catena aurea*, које је на захтев папе Урбана IV написао у периоду од краја 1262. до почетка 1263. године, саставио је врсту зборника свих постојећих светоотачких коментара на четири Јеванђеља. Нарочито је битна чињеница да је грчке Оце цитирао чак педесет и седам пута, што је, у поређењу са двадесет и два цитирани латинска Оца, веома интересантан податак<sup>25</sup>.

У трећем делу класика *Summa Theologicae*, од 61. поглавља и даље, изложио је (своје) богословско размишљање по питању светих тајни. За овог западног теолога оне су повезане са учењем о милости Божијој, те им је придао веома значајну улогу у отпуштању грехова (*remedium peccati*). Последица отпуштања грехова је усавршење душе (*animae perfectio*)<sup>26</sup>. Милост Божија је неопходна светим тајнама пошто је помоћник вернима у давању учешћа у вечном животу, тј. заједничарења у божанској природи (*participatio similitudinis divinae naturae*)<sup>27</sup>.

Литургијски језик овог учитеља западне цркве под утицајем је претходника и стил је обојио темом Христовог страдања, надовезавши на исту њему омиљену тему оправдања верних. Она је значајна у литургијском животу и остварива је једино помоћу милости Божије. Догмат о милости Божијој је срж његовог сложеног богословског система и уско је везан са страдањем Исусовим. Из патничке димензије, која је најверније повезана са вечним животом, црпи се снага за оправдање верних, без којег нема учествовања у божанској природи.

Литургија је анамнеза страдања, централно место је сећање на Голготу. Килмартин (1923–1994) је исправно рекао кад је изјавио да је за Тому Аквинског то голготско сећање вера Цркве<sup>28</sup>. Литург, док имитира Христа, делује *in persona Christi*, и у овој литургијској перспективи дарови у анафори могу да буду освећени. По питању момента освећења дарова у току литургије, веран је латинској литургијској пракси, напомињући да се исти, управо, освећују приликом изговарања речи установљења<sup>29</sup>. Оне представљају суштину римског евхаристијског канона, и литург, док их изговара, свештенодејствује готово *in persona Christi*<sup>30</sup>.

У наставку нуди објашњење да се, захваљујући сили Светога Духа у светим тајнама рађа милост Божија. Духовно пиће литургијског сабрања освећено је Духом Светим<sup>31</sup>. Чињеница је да, у односу на православно предање, у разумевању бо-

<sup>24</sup> "... Thomas, like his contemporaries, was deeply affected by the legal justification approach to sacramental effectiveness that came from Gratian through Peter Lombard.", Види: COOKE J. Bernard, *The distancing of God. The ambiguity of Symbol in the story and theology*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 164.

<sup>25</sup> Чак је користио и спомену ауторе као што је Теофилакт, који је био потпуно непознат на Западу. Види: TORRELL, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas, Volume I The Person and His Work*, translated by Robert Royal, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2003, 139.

<sup>26</sup> TOMMASO, *Summa Theologiae*, 3, 61, 2.

<sup>27</sup> Цит. дело, 3, 62, 2. "... да постанете причасници божанске природе..." Види: 2 Пт, 1, 4.

<sup>28</sup> KILMARTIN J. Edward, *The Eucharist in the West. History and theology*, edited by Robert J. Daly, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1998, 248

<sup>29</sup> Ово питање је изазвало вишевековну полемику између Истока и Запада, у којој је учествовао и Никола Кавасила (1320–1390). У полемици су и једна и друга страна „занемариле“ општи карактер Литургије и, наглашавајући да је, по питању „тачног“ момента освећења дарова, битнији овај или онај момент отишле у неку врсту крајности.

<sup>30</sup> „Si sacerdos sola verba praedicta profferet cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, qui intentio faceret ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi polata, etiamsi verbis praecentibus hoc non recitaretur.“ Види: TOMMASO, *Summa Theologiae*, 3, q. 78, a. 1 ad 4.

<sup>31</sup> TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 1, ad 2; Исто: *In IV Sent.*, 8, 2, 3.



гословља латинска традиција у анафори знатно мање наглашава освећујућу улогу Светога Духа, баш као што је у богословској традицији западне цркве обојујући моменат мање наглашен. Велика је вероватноћа да је, управо, овај део допринео полемци о пневматолошком минимализму у самом чину литургије<sup>32</sup>.

Животодавни карактер Духа Светога веома се ретко спомиње, а ово се примећује и у чињеници да се целокупна литургија налази у „страдалној“ а не „васкрсној“ димензији. Богословска умозрења овог карактера не би изазивала толику полемiku кад би се у симфонију довела чињеница да и догађај Христовог Васкрсења из мртвих бива само Духом Светим<sup>33</sup>. Значи, да се догађај Крста разуме и као догађај пневматолошког карактера.

Еклисиологија схоластичке епохе је изразито институционално-јурidичког карактера и утицала је на целокупну црквену свест римокатоличке цркве, на њену срж. Она се постепено мењала, како у богословском тако и у литургијском виду. Пневматолошка димензија је често спекулативног карактера, литургија није велика химна Духа Светога, а централна димензија личности Бога Оца је „изгубљена“. У овом целокупном систему једино је Христос сачувао место заступника између Бога и човека, као централне фигуре свега створеног. Али, Христос је постао пренаглашени део у литургији. Значи, и његова улога је, на одређен начин, „изгубљена“. Есхатолошки моменат такве богословске схеме веома је ограничен иако се о њему сада не може расправљати.

## 1.6 Закључак

Схоластичка епоха је, заиста, дала велике умове западној цркви и хришћанској мисли уопште. Истовремено је унела и доста (по)тешкоћа. Иако је благо патристичке епохе користила, тај исти богословски дух био јој је, у неку руку, стран. Као потврда овог излагања сведочи историја, којој смо, трудећи се, били верни сарадник. Целокупни период, почев од VI века, а који се продужавао до касног Средњег века, у основи, верно сведочи о стању римокатоличке цркве и наравно, о извесној помрачености западног хришћанства. Уз овакво излагање једино истинита је она напомена да се (њена) историја мора гледати са више различитих историјских позиција, како би се историја и разумела на исправан начин.

Често позивање на предање поставља озбиљно питање: Да ли га ми разумемо истински и стављамо ли га у поље црквености? Само исправна црквеност ће дати јасно и исправно разумевање Речи Божије изложене кроз догмате Цркве. Исправна црквеност тражи исправан темељ.

Стога, често позивање на предање (*traditio*) и свете Оце не значи увек и истинито тумачење и разумевање богословског динамизма светих Отаца. Како теоријски тако и практично. Срж наше црквене свести и њена изворна снага, налазе се у чињеници да богословствовање не залута у (суви) академизам или да се не утопи или постане део својеврсног и опасног секуларизма. Са друге стране, у наше време постоји опасност испољавања све чешћег богословског острашћења, израза који

<sup>32</sup> Карактер римске анафоре је, у односу на анафоре православног Истока, веома различит али, не и мање богат. Различитост је особито очигледна по питању наглашавања улоге Светога Духа у чину литургије. Корекције које је римокатоличка Црква током II Ватиканског концила учинила, и то баш по питању наглашавања пневматолошког карактера у анафори, чини да се губи изворни карактер древне римске мисе. Без обзира на добру намеру у увођењу нових анафора (које су православно-источног карактера), чини ми се да оне збуњују (литургијску) свест римокатоличке Цркве о идентитету и етосу римске литургијске праксе, као и о самом канону древне римске мисе.

<sup>33</sup> BASILIO, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 19.

би требао да буде стран духу православља. Богословље гради свест о Царству небеском наслањајући се на свето Предање, имајући ум Христов, ходећи стазом времена у којем живи савремени човек. Најбитнија чињеница је у томе да је питање спасења за сва времена увек актуелно.

Сврха овог историјског пресека није у наглашавању негативних плодова, које је схоластичко богословље донело са својом спекулативном мишљу већ, у насушној потреби црквене свести да се вазда и изнова испитује, уз озбиљан историјско-критички приступ. Последња десетљећа, ипак, опомињу. Римокатоличка црква жели корак више, корак који би јој дао замах у исправљању и корачању ка будућности. Остаје реално да се размишља колико је спремна да иде тим путем пошто су векови иза нас донели доста измена.

Ово размишљање првенствено се поставља римокатоличкој традицији али тема је која дотиче и источно православно богословље. Колика му је стварна снага и колико му је јасна свест о ризници Истине коју са дозом љубоморе чува. Зато бих ово излагање и закључио у виду питања: Колико оно може допринети преображају богословско-литургијске свести римокатоличке цркве?

*Abstract:* Consciousness about the Kingdom of God and the Holy Tradition are the two terms in which the mind of the Church is contained. Theological attempts of the previous century tried to return to this obviously „forgotten“ fact. Consideration of the Tradition and its consciousness about the same role within the Church was and it will remain one of the most dynamic issues of the Church's taught of any age. Commenting on the historical circumstances the contemporary theologians have 'checked the pulse' of the Church's life and its identity. The question of theological consciousness represents a path on which the Fathers of the early Church having the mind of Christ had walked. Indeed, this mind has been left to the Church for its prevention as well as for its continuation.

This consciousness forms the society in which we live, transforming it or darkening its mind. Future and vision of the Church depends on our approach in understanding the Holy Tradition, as well as from the perception of its theological-liturgical dynamism. In this paper I will attempt to draw a theological-liturgical line of the Roman Catholic Church in the middle ages.

This approach will aid us in defining a difference between the Roman Catholic taught and the patristic taught. Additionally, I will try to perceive if this scholastic taught has accepted the spirit and dynamics of the theological-liturgical Tradition of the Church. A worth mentioning attention will be given to various circumstances, which contributed to vivid mutation of the theological taught during the scholastic period.