

# Возникновение экклезиологии как самостоятельной богословской дисциплины<sup>1</sup>

*Йованович Здравко*

Православный богословский факультет Белградского университета (Сербия)

**ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ:** *Йованович З.* Возникновение экклезиологии как самостоятельной богословской дисциплины / Пер.: Б. Ковачевич // Богослов. 2024. № 4 (4). С. 95–118. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.82.91.005

**АННОТАЦИЯ** Цель данной статьи – указать на связь между появлением экклезиологии как самостоятельного раздела догматического богословия, с одной стороны, и феноменом маргинализации Евхаристии и усиления институционализма в теологии и практике средневекового католицизма – с другой. Пренебрежение значимостью Евхаристии и институционализм создали долгосрочные проблемы в жизни Церкви и положили начало обсуждению большого количества фундаментальных экклезиологических тем, инициировали появление многочисленных дискуссий в период позднего Средневековья и Реформации и привели к стандартизированному включению отдельных глав по экклезиологии во все систематические изложения христианского учения.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Экклезиология, схоластика, Реформация, Евхаристия, Беренгар Турский, пресуществление, единство Церкви, литургическая практика, пирамидальная экклезиология, авторитет епископата, соборность, миряне

<sup>1</sup> *Йовановић З.* Настanak eklesiologije kao samostalne teološke discipline // Српска teologija danas (28–29. мај 2010). Београд: Православни богословски факултет, 2011. С. 177–191.

**Т**ермин «экклесиология» в контексте широкого круга дисциплин, составляющих совокупность догматического богословия, практически не использовался в произведениях христианских писателей, по крайней мере до конца XV в., то есть до появления первых серьезных потрясений в жизни Римско-Католической Церкви в позднем Средневековье (Западная схизма, концилиаризм и самые ранние попытки реформировать Церковь)<sup>2</sup>. Когда речь идет о теологической литературе, которая систематически излагает христианское учение, экклесиология до периода Реформации, безусловно, не имела своего определенного и узнаваемого места.

В классический период патристики ни у восточных, ни у западных отцов учение о Церкви не рассматривалось систематически и не оформлялось в качестве самостоятельного богословского раздела (как триадология, христология и пневматология)<sup>3</sup>. Это, конечно, не означает, что в корпусе отеческих текстов невозможно найти высказываний на экклесиологические темы, но возникли они не как результат систематического исследования, которое было бы инициировано конкретно

---

<sup>2</sup> Для понимания событий, предшествовавших движению Реформации, особенно примечательны фигуры Джона Уиклиффа (1330(?)–1384), Яна Гуса (1372(?)–1415) и Джироламо Савонаролы (1452–1498). Подробнее об этом см. в: *The Gift of the Church — A Textbook on Ecclesiology* / Ed.: P. C. Phan. Collegeville: A Michael Glazier Book, 2000. P. 23–44; *Oberman H.A. Luther and the Via Moderna: The Philosophical Backdrop of the Reformation Breakthrough* // *Journal of Ecclesiastical History*. 2003. Vol. 54/4. P. 641–670; *Mallard W. John Wyclif and the Tradition of Biblical Authority* // *Church History*. 1961. Vol. 30/1. P. 50–60; *Kaminsky H. Wyclifism as Ideology of Revolution* // *Church History*. 1963. Vol. 32/1. P. 57–74.

<sup>3</sup> Показательно, что даже в самом систематическом труде классического святоотеческого периода, «Точном изложении православной веры» св. Иоанна Дамаскина, экклесиология не рассматривается в отдельной главе. Также и самые известные римско-католические работы в области систематического богословия, такие как «Сентенции» Петра Ломбарда и «Сумма теологии» Фомы Аквинского, не содержали глав, посвященных рассмотрению этой области. Их богословские размышления относительно феномена Церкви были интегрированы в более широкий контекст христологических и сакраментальных диспутов. См.: *Prusak B. P. The Church Unfinished — Ecclesiology through the Centuries*. New York; Mahwah: Paulist Press, 2004. P. 229.

церковной потребностью<sup>4</sup>, а скорее как часть христологии и сакраментологии<sup>5</sup>.

Вплоть до эпохи позднего Средневековья и Реформации существование Церкви и ее жизнь воспринимались как предпосылка для подлинной богословской мысли, без того, чтобы сама Церковь одновременно была предметом подробного анализа (ее структура и организация, роль в домостроительстве спасения). Причины отсутствия систематического богословского подхода к тайне и реальности Церкви, безусловно, не стоит искать в отсутствии интереса у отцов и богословов в вышеупомянутый, самый плодотворный период истории христианского богословия. В классическую святоотеческую эпоху само понятие «церковь» не становилось предметом еретических учений, ответом на которые могли бы стать положительные еkkлезиологические высказывания. Это, конечно, не означает, что искажения и фальсификация истины ересями в других областях богословия не отразились на их логике в отношении еkkлезиологии. Просто очевиден тот факт, что крупные ереси первого тысячелетия христианской истории (арианство, духоборство, аполлинаризм, несторианство, монофизитство, иконоборчество и др.) не имели непосредственной цели изменить понятие о Церкви, по крайней мере когда речь шла о способе ее организации и ее структуре. Например, все перечисленные выше еретические течения сохранили основные элементы и институты, аналогичные элементам и институтам Кафолической Церкви, которую они покинули, как то: епископскую структуру с пресвитерским и диаконским служениями, систему епархий, учреждения таинств и соборов.

В этом контексте появление еkkлезиологии в современном смысле представляет собой новшество, вызванное в первую

---

<sup>4</sup> В этом смысле даже знаменитый труд св. Киприана Карфагенского «О единстве Церкви» не является исключением, потому что он создан в контексте совершенно конкретных обстоятельств, и не развивает учение о Церкви системным образом. Ср.: *Pannenberg W. Systematic Theology / Transl.: G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T&T Clark, 1998. Vol. 3. P. 21.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 21–25; Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London: Adam & Charles Black, 1958. P. 401–417.*

очередь Реформацией<sup>6</sup>. Причины появления этого новшества следует искать в том, что основные предпосылки реформатского богословия, причем не только теоретически, но и практически, радикально влияли на само понимание Церкви и привели в конечном счете к переоценке, более того, к преобразованию ее традиционных структур во всех протестантских общинах. Несмотря на первоначальный энтузиазм, характеризовавшийся в первую очередь сильным теоретическим и идеологическим зарядом, который проявлялся в акцентировании изменений в сфере учения (посредством известных протестантских маркирующих теорий, таких как *sola Scriptura, iustitia Fidei* и др.), молодая Реформация довольно скоро заняла твердую позицию (особенно вследствие негативной католической реакции на требования реформирования Церкви, а также из-за отлучения М. Лютера), заключающуюся в том, что упадок и искажения в римско-католическом богословии настолько серьезны, что подвергают опасности саму природу Церкви. Возникла потребность перенести реформаторские богословские концепции из теоретического на практический план, чтобы получить их конкретное и явное выражение в жизни церковных общин. Это подразумевало реформирование Церкви со всеми ее установленными структурами. Именно вывод протестантских богословов о необходимости реформирования Церкви представляет собой величайшую новизну и отличает теологию Реформации от других значительных богословских движений.

У появления экклезиологии имеются свои предпосылки, и эта статья стремится на них указать. Прежде всего необходимо признать некоторые из фундаментальных и характерных изменений в богословской перспективе, которые привели к существенно иному пониманию Церкви, ее институтов и ее миссии уже в дореформационный период. Особенно это заметно в сравнении с экклезиологическими представлениями ранней

---

<sup>6</sup> Первые примеры, подтверждающие этот факт, — это труд Филиппа Меланхтона *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (рассматривается учение о Церкви в контексте Аугсбургского символа. Глава *De Ecclesia* включена только во второе издание 1535 г. — *Corpus Reformatorum*. 21, 825ff) и труд Кальвина *Christianae Religionis Institutio* (но и здесь только в последнем издании — 1559 г. *Corpus Reformatorum*. 30, 744–76). Ср.: *Pannenberg W.* Op. cit. P. 23.

Церкви и классического святоотеческого периода. Рассмотрение первых преобразований в богословской мысли о Церкви хронологически и по существу неизбежно указывает на период, исторически и контекстуально предшествовавший Реформации, то есть на период схоластики. Тогда возникли два ключевых взаимосвязанных явления, а именно:

- 4) все более выраженная объективация и маргинализация святой Евхаристии в богословии схоластов,
- 5) преобладающее институционалистское понимание Церкви как следствие прогрессивной институционализации средневекового католицизма. Именно эти два явления, на наш взгляд, должны рассматриваться как фундаментальные факторы возникновения экклезиологии как самостоятельной дисциплины<sup>7</sup>.

Наиболее существенное изменение в понимании Евхаристии и, в частности, ее отношений с Церковью (что для нашей темы особенно актуально) произошло в контексте реакции римской теологии на взгляды Беренгара Турского (XI в.). Размышляя о присутствии Христа в Евхаристии, Беренгар пришел к выводу, что его можно считать только мистическим (таинственным), но отнюдь не реальным. Такой позицией он инициировал длительные и сложные богословские споры о характере присутствия Христа в евхаристических Дарах<sup>8</sup> и одновременно положил начало значительной переоценке ключевых экклезиологических понятий. В попытке опровергнуть утверждения Беренгара и избежать любой возможной путаницы по спорным вопросам в будущем, римско-католическое богословие постоянно подчеркивало, что Евхаристия — это реальные Тело и Кровь Христа, а не какой-либо знак, проявление или символ<sup>9</sup>. В этом

<sup>7</sup> Понимание теологической проблематики, связанной с появлением упомянутых свойств, необходимо для более ясного понимания контекста, в котором возникло европейское движение Реформации.

<sup>8</sup> См. подробнее: *Radding C. M., Newton F.* *Theology, Rhetoric and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079*. New York: Columbia University Press, 2003. P. 1–14.

<sup>9</sup> Наставления на этом факте, схоластические богословы ввели понятие транссубстанции (превращения) вещества хлеба и вина в тело и кровь Христа. Подробнее в: *Killmartin E. J.* *The Eucharist in the West — History and Theology*. Collegeville: Liturgical Press, 1998. P. 127–153; *McCue J. F.* *The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent — The Point at Issue // Harvard Theological Review*. 1968. Vol. 61. P. 385–430.

смысле, чтобы свести к минимуму опасность неоднозначного прочтения богословских высказываний, схоласты осуществили некоторые изменения в рамках существовавшей терминологии.

Так, например, прилагательное «мистический» или «таинственный» (*μυστικός*, описывающее термин «тело Христово»), которое часто использовалось в раннехристианский период не только в связи с евхаристическими дарами, но также с евхаристическим собранием верных, сознательно не использовалось в поздней сакраментальной теологии схоластов из-за опасений, что оно может иметь нежелательные коннотации абстрактности и недосказанности. Сложилось впечатление, что слово «мистический» недостаточно четко и ясно указывает на то, чего больше всего хотелось схоластам в диспуте с Беренгаром, — действительное присутствие Христа в Евхаристии<sup>10</sup>. Таким образом, значение прилагательного «мистический» постепенно расширилось с сакраментологического, таинственного плана (с которым до того времени отождествлялось) к более широкому, экклезиологическому плану, и далее использовалось прежде всего для обозначения универсальности или вселенскости Церкви (следовательно, было редуцировано до внешнего экклезиологического значения)<sup>11</sup>.

Все внимание в споре с Беренгаром сосредоточилось, с постепенным усилением, на сакраментальных коннотациях термина «тело Христово», в то время как экклезиологические коннотации, особенно когда речь шла о евхаристическом собрании, постепенно теряли свое значение. Это произошло, среди прочего, как следствие экзегетических оплошностей схоластического богословия, то есть того факта, что обсуждение реального присутствия Христа в Евхаристии игнорировало сложность термина «Тело Христово» и тройной спектр его значения. Речь идет об отождествлении этого термина с воскресшим Телом Христовым (христологический аспект), с евхаристическими дарами (мистериологический аспект), но также с телом Церкви (экклезиологический аспект). Проблема заключалась

<sup>10</sup> *Crockett W. R.* Eucharist — Symbol of Transformation. Collegeville: Liturgical Press, 1990. P. 107.

<sup>11</sup> *Killmartin.* Op. cit. P. 97–102; *McPartlan P.* The Eucharist makes the Church — Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue. Edinburgh: T&T Clark, 1993. P. 75–97.

в том, что акцент был смещен почти исключительно на отношения Христа и Евхаристии, то есть на способ Его присутствия в евхаристических элементах, тогда как конститутивная связь между Евхаристией и Церковью, столь значимая для раннехристианского богословия, постепенно маргинализировалась<sup>12</sup>. Баланс между христологическо-сакраментальным и экклезиологическим аспектами был нарушен в сторону первого. Евхаристия в средневековой католической практике служила в некотором роде больше для демонстрации объективного «присутствия» Христа в Церкви, нежели для создания чувства общности и единства литургического собрания. Вследствие такого развития событий Евхаристия в дальнейшем все больше понималась как средство индивидуальной встречи с присутствующим в Евхаристии Христом, индивидуального благословения и освящения, и все меньше — как превосходная Тайна Церкви, общинный характер которой имеет решающее значение для ее существования и сохранения ее единства. Доминирование связи Христос — Евхаристия и пренебрежение связью Евхаристия — Церковь неизбежно привело к своего рода объективации Евхаристии и обесцениванию ее значения. Евхаристия прежде всего понималась и оценивалась как одно из многих таинств, совершаемых Церковью (имеющая в первую очередь значение для индивидуального духовного укрепления, исцеления и утешения), а не как основополагающее событие, составляющее само бытие Церкви. Евхаристия в сфере экклезиологии, таким образом, значительно утратила свой соборный характер и все реже воспринималась как событие, дарующее Церкви видение эсхатона, была превращена в таинство, служащее прежде всего психологическим потребностям индивида и ретроспективному воспоминанию.

Спор, инициированный Беренгаром, привел к тому, что Евхаристия больше не рассматривалась в католицизме как способ, посредством которого осуществляется активное участие в иконизированной эсхатологической реальности

---

<sup>12</sup> Wang L. *Sacramentum Unitatis Ecclesiasticae* — The Eucharistic Theology of Henri de Lubac // *Anglican Theological Review*. 2003. Vol. 85/1. P. 143–158; *Moloney R. Henry de Lubac on Church and Eucharist* // *Irish Theological Quarterly*. 2005. Vol. 70. P. 331–342.

Царства Божьего, а скорее как знак, только указывающий на эту реальность и больше не имеющий онтологической связи с ним<sup>13</sup>. Следовательно, она уже не могла обладать нормативной силой для понимания структуры и организации Церкви в истории. Структура и службы Церкви (порядок — епископ, пресвитер, диакон, церковная паства) просто стали наследоваться из прошлого, но их богословское понимание больше не измерялось Евхаристией, то есть тем способом, которым она отражает эсхатон в литургическом собрании.

Далекоидущие последствия такого богословского дискурса проявились весьма впечатляюще и в понимании способа установления и поддержания единства Церкви. В соответствии с теологией и практикой средневекового католицизма, Церковь воспринималась как организм, конститутивно независимый от Евхаристии, идентичность и единство которого определялись некоторыми другими факторами, в первую очередь папским авторитетом и пирамидальной клерикальной организацией. Это прежде всего подразумевало, что постепенно подавлялось характерное для раннехристианской экклезиологии понимание Церкви как собрания конкретных личностей, создаваемого путем соединения со Христом в Его Теле, в священном таинстве Евхаристии, в конкретном месте и времени. Понимание Церкви как Тела Христова, как евхаристической общины, предстоятели-епископы которой функционируют в качестве видимого выражения сакраментального евхаристического единства, а также понимание Церкви как единства многих местных общин, вытеснялось в пользу более абстрактного понимания Церкви как универсального корпоративного сообщества христиан (*corpus christianorum*), единство которого осуществляется прежде всего авторитетом «викария Христа», то есть римского епископа<sup>14</sup>.

Такое экклезиологическое понимание подразумевало и радикальную переоценку понятия священнослужения. Как следствие маргинализации Евхаристии и ее важности для существования и единства Церкви, служение епископа стало

<sup>13</sup> Подробнее об иконическом характере Евхаристии см. напр.:

*Ζιζιούλας Ι. Συμβολισμός και Ρεαλισμός στην Ορθόδοξη Λατρεία // Σύναξη. 1999. Ν 71. Σ. 6–21; Ζιζιούλας Ι. Евхаристія и Царство Божіє // Беседа. 2004. № 6. С. 5–40.*

<sup>14</sup> *Prusak. Op. cit. P. 230.*

пониматься преимущественно как административная функция, которая не столько связана с предстоянием на евхаристическом собрании (это больше относилось к пресвитерам), сколько с делами управления. Епископство стало восприниматься как своего рода «достоинство», которое действует ради оптимальной юрисдикционной и административной деятельности в мистическом теле Христа, то есть во Вселенской Церкви. Местные евхаристические общины в основном понимались как административные единицы Вселенской Церкви, управляемой епископом Рима через подчиненных и подотчетных ему епископов. Деградация священства и в первую очередь епископства минимизировала роль Евхаристии в жизни Церкви и ее значимость для реализации и обеспечения ее единства.

Перечисленные изменения вели, разумеется, к фундаментальным перестройкам в литургической практике и значительно повлияли на преобразование литургического чувства<sup>15</sup>. Одним из наиболее убедительных признаков этого преобразования является драматизация литургического служения, которое лишь формально сохранило свой характер общего дела местной общины, а фактически превратилось в своего рода ритуальное представление, выполняемое уполномоченным клириком, а верующие участвуют в основном как пассивные зрители. Акцент на полномочиях и способностях священнослужителей актуализировать пресуществление евхаристических даров подавлял их религиозную роль в созидании Церкви и в поддержании ее единства в литургическом общении<sup>16</sup>. Точно так же евхаристическое приношение — хлеб и вино — воспринималось уже не как таинство постоянного участия и общения в воскресшем эсхатологическом Теле Христовом, это были просто священные объекты, предназначенные для чувственных и сентиментальных восприятий

---

<sup>15</sup> *Beckwith S.* Christ's Body — Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings. London: Routledge, 1993.

<sup>16</sup> *Crockett.* Op. cit. P. 107.

и впечатлений<sup>17</sup>. Таким образом, евхаристический народ Божий превратился в своего рода публику, наблюдающую за тем, что совершают священнослужители, и выражающую свое согласие<sup>18</sup>.

Начало процесса маргинализации и объективации Евхаристии связано с личностью Беренгара из Тура двояким образом. Непосредственно это относится к собственно размышлениям Беренгара о таинстве Евхаристии, а косвенно — к реакции римско-католического богословия на его взгляды. Проблема заключалась не в несвоевременности этой реакции, как впрочем и не в ее существенном несогласии с литургическим преданием Церкви (учение о реальном присутствии Христа в Евхаристии было самоочевидным для богословия классического, святоотеческого периода). Проблема была в том, что католическое богословие того времени невольно согласилось вести дебаты именно в координатах, установленных Беренгаром. Сам способ обсуждения и доказательств изолировал и вытеснил Евхаристию из ее естественного литургического контекста и в одностороннем порядке сосредоточил внимание только на ее христологическо-сакраментальных аспектах, убрав

---

<sup>17</sup> Подробнее о шествиях, вознесении гостии, частных мессах и т.д. в Средние века см. в: *Rubin M. Corpus Christi — The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. В литургической практике Реформации как будто произошла только замена одного чувственного опыта другим. Лаос больше не участвует в основном через наблюдение (феномен, который в средневековой практике также связан с практикой служения так называемых «тихих месс», то есть неслышного произнесения евхаристических молитв), но через слушание проповеданное Слово Божие (следовательно, община Церкви — это прежде всего «слушающая Церковь», т.е. *ecclesia audiens*). Существенных различий здесь почти нет, то, что в равной степени игнорируется, это конститутивное участие лаоса в созидании Тела Церкви.

<sup>18</sup> Развитие и преобразования в литургическом благочестии, которые мы перечислили, безусловно, поддерживались и подпитывались ранее существовавшими многовековыми аномалиями, связанными с нерегулярным, т.е. редким участием мирян в Евхаристии. Практика присутствия на Литургии без причащения стала очень распространенной в раннем Средневековье. Изменение в восприятии Евхаристии, возникшее в результате этого явления, отражается в восприятии Евхаристии как «сакрального действия», совершаемого юридически уполномоченным священником и вызывающего у верующих больше страх, нежели желание причаститься.

с горизонта эkkлeзиoлoгичeские<sup>19</sup>. Такое развитие событий вызвало серьезные изменения в представлениях о структуре Церкви, а обсуждение природы Евхаристии в средневековом католическом богословии косвенно открыло множество важных вопросов в области эkkлeзиoлoгии, на которые начали искать ответы и представители сопутствующего движения Реформации.

Фактором, повлиявшим не менее роковым образом на профиль римско-католической эkkлeзиoлoгии в Средние века, оказалось институционалистское понимание Церкви. Развивалось оно постепенно, в первую очередь в контексте растущего конфликта между светскими властями и папством (*regnum* и *sacerdotium*), который сопровождал высокое и позднее Средневековье, особенно конец XIII в. и весь XIV в.<sup>20</sup> Конфликты, подобные тому, что произошел между папой Бонифацием VIII и королем Франции Филиппом (конец XIII в.), снова и снова актуализировали давнюю проблему взаимоотношений между двумя авторитетами<sup>21</sup>, а в теологии вели к все более сильному

---

<sup>19</sup> См.: *Kilmartin*. Op. cit. Основными вопросами, касающимися Евхаристии в Средние века, были следующие: 1) какое изменение происходит с предложенными Дарами? 2) как понять это изменение? 3) когда точно происходит изменение? 4) чем это изменение вызывается? (Р. 128). Очевидно, что эkkлeзиoлoгичeские импликации Евхаристии не были особенно вдохновляющей темой для схоластического богословия.

<sup>20</sup> Средневековое католическое учение о Церкви чаще всего специалистами характеризовалось как институционалистское и юридическое, главным образом потому что оно было сосредоточено по большей части на иерархических структурах и способах их функционирования в контексте очень сложных отношений между Церковью и политической сферой. Почти все средневековые дискуссии о Церкви в некотором смысле касались темы отношений епископа Рима со светскими властями или с другими иерархическими структурами Церкви.

<sup>21</sup> По сути, центральной идеей средневекового папства была идея свободы Церкви от светского контроля (*libertas ecclesiae*), а ключом к пониманию концепции отношений между светской и духовной властью был акцент на том, что светские правители на самом деле являются мирянами, и, следовательно, папа как глава Церкви имеет право судить об их компетенциях и пригодности. В соответствии с этой концепцией, посредством канонического права папство было установлено как самый влиятельный и фактически единственный, универсальный авторитет в западном христианстве. См.: *Canning J. A history of medieval political thought 300–1450*. London; New York: Routledge, 1996. P. 137–148.

акценту на папском абсолютизме<sup>22</sup>. В попытках обеспечить независимость Церкви от светской власти католические теологи и каноники Средневековья, особенно со времен Григория VII (1073–1085 гг.), постоянно укрепляли позиции епископа Рима, исходя из основного тезиса о том, что установление папской власти в Церкви, а также и над всем миром есть дело воли и провидения Божия<sup>23</sup>. Согласно этому учению, папа является прежде всего бесспорным главой Римско-Католической Церкви, но при этом также светским правителем, который в то же время стоит выше всех других светских правителей и их подданных. Благодаря своему положению «викария Христа» на земле, обладанию полнотой власти и данным Богом правом не быть судимым никем, а судить всех самому, юрисдикция папы распространялась на всю Церковь и на все христианизированные страны и народы (концепция, сформулированная термином *plenitudo potestatis*)<sup>24</sup>. Таким образом, епископу Рима принадлежала бы бесспорная власть над всей Церковью, и при

<sup>22</sup> Булла *Unam Sanctam* (1302 г.) папы Бонифация VIII является одним из самых содержательных документов, определяющих богословие папского абсолютизма, в первую очередь на основе толкования отрывка из Евангелия от Матфея (Мф. 16:18–19).

<sup>23</sup> *Küing H.* The Church. Doubleday; New York: Image Books, 1976. P. 29–30; *Hughes P.* A History of the Church. London: Sheed and Ward, 1993. Vol. 2: The Church and the World the Church Created. P. 209–238; *Evans G. R.* Law and Theology in the Middle Ages. London; New York: Routledge, 2002. P. 1–4. Еще одним важным фактором, приведшим к централизму и акценту на папской власти и единообразии в богословии позднего Средневековья как католицизма, так и Реформации, было появление национализма и дискурса о Французской, Английской церквях и др. Ср.: *Haight R.* Christian Community in History. New York; London: Continuum, 2004. Vol. 1: Historical Ecclesiology. P. 348.

<sup>24</sup> *McCready W. D.* Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory // *Speculum*. 1973. Vol. 48/4. P. 654–674; *Pennington K.* The Canonists and Pluralism in the Thirteenth Century // *Speculum*. 1976. Vol. 51/1. P. 35–48; *McCready*. Op. cit. P. 654–674. То, что подразумевалось под иерократической средневековой теорией, названной термином *plenitudo potestatis*, состоит в том, что папа наделен полнотой власти не только в духовной, но и в светской сфере и что эта власть дарована ему не милостью светских суверенов, а она является свойством самого служения римского епископа. Итак, учитывая тот факт, что папа является единственным «викарием» Христа на Земле и что Христу принадлежит вся священная власть, так же как и власть над всем творением, был сделан вывод, что папа обладает авторитетом и властью в обеих сферах — духовной и светской.

этом он был бы выше всех политических авторитетов<sup>25</sup>. В контексте такого развития идей Католическая Церковь приобрела атрибуты средневекового государства, и, как следствие, конфликты со светскими властями становились все более частыми и острыми.

Какой бы драматичной ни была средневековая борьба за господство духовной власти над светской, то, что, вероятно, более существенно способствовало консолидации папского монархизма в Римской Церкви и что можно напрямую связать с проблемой маргинализации Евхаристии в экклезиологии, — это феномен подчинения совокупного *sacerdotium* епископу Рима. Одним из наиболее важных аспектов нововведенной пирамидальной экклезиологии было усиление папской власти над епископами (что на практике подразумевало ослабление позиций епархиальных кафедр и поместных епископских соборов), которое в перспективе стало самой сложной экклезиологической проблемой Средневековья<sup>26</sup>. У такого развития событий имелось и свое богословское обоснование. В попытках сформулировать и доказать папский абсолютизм, богословы и каноники постоянно подчеркивали, что власть и первенство римского епископа не опираются на *status ecclesiae*, то есть на авторитет всей Церкви, представленной епископами, избирающими и назначающими папу, но представляют собой воплощение воли Божией, установленной и раскрытой непосредственно самим Христом в знаменитом диалоге с апостолом Петром

---

<sup>25</sup> Подробнее в: *Tillard J. M. R. The Bishop of Rome / Transl.: J. de Satgé. Wilmington, 1983. P. 50–60; Muldoon J. Auctoritas, Potestas and World Order // Plenitude of Power — The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson / Ed.: R. C. Figueira. Hampshire; Burlington: Ashgate, 2006. P. 125–139.*

<sup>26</sup> Благодаря централизованной системе управления, епископ Рима устанавливал свою волю во всех местных общинах Римско-Католической Церкви. В буле *Dictatus papae* (*Reg. II 55a*) Григорий VII закрепил позицию, что только папа имеет право свергать или восстанавливать епископов. Более того, позволяя клирикам более низкого ранга подать в суд на высших клириков, минуя при этом поместные церковные суды и обращаясь непосредственно к папе, Григорий релятивизировал существующий канонический порядок в Церкви. Апелляция к Риму должна была стать главным инструментом церковного единства: она способствовала усилению папского контроля над Церковью и ограничению полномочий местных епископов. См. больше в: *Oakley F. The Conciliarist Tradition — Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870. New York: Oxford University Press, 2003.*

(Мф. 16:18–19)<sup>27</sup>. Этот факт особенно важен для понимания всех последствий в экклезиологии, которые принес с собой феномен институционалистского понимания Церкви.

Монополизация власти римским епископом подразумевала не только то, что папа стал выше епископов по юрисдикции, но и то, что он воспринимался как источник всех юрисдикционных компетенций, которыми обладали другие епископы Римско-Католической Церкви<sup>28</sup>. Проблема такой концепции епископского служения заключается в том, что (по крайней мере с точки зрения раннехристианской экклезиологии) больше не предполагается нерушимая связь епископов с их локальными Церквями и не рассматривается их юрисдикционный авторитет как явление, вытекающее из председательства евхаристическому собранию. Они рассматриваются как папские делегаты, выполняющие возложенные на них обязанности, помогающие в качестве функционеров епископу Рима в управлении Вселенской Церковью, и они, конечно, могут быть свергнуты или переведены с одной кафедры на другую. Разделение священной и юрисдикционной властей (*potestas ordinis* и *potestas jurisdictionis*), возникшее в результате такой практики средневекового католицизма, очевидно, создало большую проблему в восприятии происхождения и источника епископской власти (точнее, любой власти и духовенства, кроме тех, которые принадлежат римскому епископу). Стало быть, если епископ не обладает юрисдикционной властью одновременно с властью священной, то отрицается происхождение юрисдикционной власти в местной Церкви и ее источник определяется исключительно в объективированном и до своего исторического измерения сокращенном апостольском преемстве. В любом случае вопросы, касающиеся происхождения и практики епископской юрисдикции, остаются нерешенными: исходит ли епископское служение и все его полномочия непосредственно от Бога — или только косвенно, через посредство римского епископа? В какой степени местный епископ может действовать независимо и самостоятельно в своей епархии, не подвергаясь

<sup>27</sup> *Tillard*. Op. cit. P. 103–119.

<sup>28</sup> *Schatz K.* Το Πρωτείο του πάπα — Η ιστορία του από τις απαρχές μέχρι σήμερα / Μ. Ρούσσοϋ-Νηλιδώνης. Αθήνα: ΡΟΕΣ, 2005. Σ. 146–150.

надзору со стороны папского авторитета? Эти вопросы очень актуальны и в современном католицизме, поскольку адекватные ответы на них позволили бы правильно определить топоры и источники авторитета в Церкви, а также определить пути действия ее структур.

Чрезмерный акцент на авторитете и юрисдикционных компетенциях римского епископа вызвал, вполне понятно, большие сомнения и споры в Римско-Католической Церкви, а также стремление епископата сохранить свою автономию, которой он обладал в ранней Церкви. В годы так называемого Западного раскола (1378–1417 гг.) и параллельного существования нескольких пап (если точнее, нескольких претендентов на папскую кафедру) со всей силой был поднят вопрос внутреннего церковного характера<sup>29</sup>. Вопрос, который встал на повестку дня, касался природы, происхождения и ограничений самого папского авторитета и его отношений с телом Церкви, особенно с епископатом. Приведем некоторые из аспектов данного вопроса: можно ли в принципе свергнуть или заменить папу? в каком случае и при каких обстоятельствах? кем и каким образом? Эти вопросы недвусмысленно отражали растущую путаницу в отношении проблематики понимания и интерпретации структуры Церкви. К XII в. новозаветное понимание церковного служения как служения, основанного на любви к ближним, трансформировалось посредством политического словаря, заимствованного из римского права. Новое восприятие напоминало тип отношений, который преобладал между светскими правителями и их подданными<sup>30</sup>. Изменение восприятия церковной службы и структуры, безусловно, связано с феноменом минимизации важности Евхаристии в церковной жизни.

Идея собора епископов как единственного подходящего способа преодоления конфликтов и схизм в Римско-Католической Церкви активно пропагандировалась многими, чаще всего ее связывают с концепцией концилиаризма. Богословие концилиаризма стремилось выйти за рамки строго

<sup>29</sup> *Logan F. D.* A History of the Church in the Middle Ages. London; New York: Routledge, 2002. P. 297–314.

<sup>30</sup> *Pennington.* Op. cit.

юридических взглядов в пользу подхода, согласованного с библейско-святоотеческим пониманием власти и фундаментальных экклезиологических принципов<sup>31</sup>. Концилиаристы выступали с мнением, что Христос даровал власть совокупной Церкви, а она в свою очередь уступает ее папе. Следовательно, власть относится в первую очередь не к служению епископа Рима, а к Вселенской Церкви, видимое выражение которой представляет всеобщий собор епископов<sup>32</sup>. Таким образом, основной смысл теории концилиаризма заключался в том, что папа на самом деле был только представителем великого собора. Папа получает свой авторитет от собора и, следовательно, ему подотчетен, поскольку великий собор его избрал и возвел на престол. В соответствии с этим подходом, пока папа находится в согласии со всей Церковью, и прежде всего с епископской коллегией, его авторитет неоспорим, и это потому, что основа всякой власти и, следовательно, власти папской находится в общении всего организма или тела Церкви. Настаивая на том, что конечный источник власти находится в самой Вселенской Церкви, а не в служении римского епископа, концилиаристы последовательно утверждали, что при определенных обстоятельствах великий собор, представляющий всю Церковь, может иметь бóльшую юрисдикционную власть, чем епископ Рима, и может налагать определенные ограничения на папские прерогативы или контролировать их ради предотвращения потенциальных злоупотреблений. Эта концепция была диаметрально противоположна концепции папского абсолютизма. Тем не менее, хотя идеи концилиаризма когда-то были очень влиятельны, со временем они становились все слабее, пропорционально консолидации папской власти в западной церкви. Понятие абсолютной централизованной папской власти вскоре вытеснило идеи о первенстве коллегиального епископского соборного авторитета.

Для более ясного понимания процесса формирования острых экклезиологических вопросов в период, предшествовавший Реформации, следует указать на то, что оба упомянутых

<sup>31</sup> Morrison K. F. *The Church, Reform and Renaissance in the Early Middle Ages // Life and Thought in the Early Middle Ages* / Ed.: R. S. Hoyt. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1967. P. 143–159.

<sup>32</sup> Ср.: Schatz. *Op. cit.* S. 153–158; Canning. *Op. cit.* P. 174–184.

фактора — ослабление экклезиологических коннотаций Евхаристии и усиление институционализма и абсолютизма — привели, каждый по-своему, к радикальной минимизации роли мирян в теологии, Литургии и миссии Церкви (от местного до вселенского уровня). Лаос больше не рассматривался как элемент Церкви, без которого совершенно невозможно устроить подлинное евхаристическое собрание, но прежде всего как население, полностью подчиняющееся власти и решениям папы и клира. Средневековое общество оказалось разделенным на два класса — клир и лаос. Духовенство отвечало за священнодействия и воспитание в правильной вере и было подотчетно церковному, но не гражданскому суду. Лаосу, напротив, были свойственны занятия мирскими делами, вступление в брачные союзы, обязанность помогать Церкви пожертвованиями и обеспечивать ее защиту, отказываясь при этом от всякого права судить духовенство в любой форме. Миряне стали пассивными наблюдателями литургических священнодействий. Даже в тех редких случаях, когда им было предоставлено участие в Евхаристии, они сталкивались с тенденциозным указанием на второсортность своего статуса — они причащались только освященным хлебом, в то время как чаша предназначалась исключительно для духовенства. В целом можно с уверенностью сказать, что в указанный период служение мирян не было вдохновляющей темой для богословов, которые сосредотачивали большую часть своего внимания на иерархической конструкции Церкви. Только в период Реформации, столкнувшись с учением Лютера о всеобщем священстве, основанном на крещении, римско-католическое богословие стало уделять более серьезное внимание служению лаоса.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

**Э**кклезиологический потенциал богословия Евхаристии — это реальность, которая сегодня признана даже в тех христианских общинах, где sacramентальная жизнь не была слишком интенсивной и разнообразной, а именно в сообществах, которые устроили свою жизнь на принципах Реформации. Как мы уже

отмечали, маргинализация значения Евхаристии в огромной степени способствовала появлению феномена институционализма в римско-католическом богословии схоластического периода и, следовательно, привела к большим затруднениям в трактовке (способом, соответствующим теологии и практике раннего христианства) фундаментальных тем из области учения о Церкви. Изменения в теологии и практике Католической Церкви в Средние века и, в связи с этим, усиление интереса к изучению и систематизации учения об организации, структуре и миссии Церкви привели к включению глав о Церкви в богословские работы, претендующие на систематическое изложение христианской доктрины. В этом смысле оправданно говорить о зарождении экклезиологии как самостоятельной богословской дисциплины как о явлении, которое берет свое начало в вышеупомянутых потрясениях и преобразованиях в учении и жизни Римской Церкви Средних веков.

Дискуссия о реальном присутствии Христа в евхаристических дарах, инициированная Беренгаром Турским, проводилась таким образом, что Евхаристия рассматривалась изолированно от ее более широкого литургического контекста. В центре внимания были евхаристические элементы (хлеб и вино) и преобразование, через которое они проходят в момент освящения. Таким образом, основное внимание было уделено отношениям между Христом и Евхаристией, при этом игнорировалось значение, которое Евхаристия имеет для созидания Церкви. Церковь больше не понималась как реальность, которая обязана своим существованием событию локального евхаристического собрания, как это было в период раннего христианства. Следовательно, структура местного евхаристического собрания больше не могла иметь первостепенного нормативного значения для богословского дискурса о структуре Церкви и ее службах. Существование церковных служений все чаще рассматривалось только в контексте их исторической преемственности. Исток и происхождение структуры Церкви связывались единственно со служением епископа Рима. В итоге служение диаконов и пресвитеров, а также других епископов во Вселенской Церкви определялась как расширение священной, юрисдикционной и дидактической власти, дарованной Христом исключительно

папе римскому. Связь Евхаристии и эсхатона, то есть иконизация эсхатологических реалий в структуре евхаристического собрания, перестала иметь отношение к теологии служения в римско-католическом богословии указанного периода.

Прогрессивная институционализация, концентрация власти в служении епископа Рима и маргинализация Евхаристии привели к специфическому пониманию реализации и поддержания единства Церкви. В контексте этой темы Евхаристия потеряла почти всякое значение, и центром стремления к единству стал исключительно римский епископ. Евхаристическое объединение многих локальных церквей внутри одной, Святой, Соборной и Апостольской Церкви больше не было в центре внимания римско-католического богословия. Элементом, объединяющим многочисленные местные церкви, стала их подчиненность римскому престолу. Источник единства, истинной веры и благодати расположился теперь в служении римского епископа, посредством которого Христос распределяет все перечисленное в Церкви.

Другой ключевой экклезиологический фактор — служение епископа, игравший важную роль в практике и теологии раннего христианства, также претерпел явную деградацию в указанном контексте, при этом двояким образом. Во-первых, пренебрежение Евхаристией как экклезиологическим событием логически привело к пренебрежению значимостью предстоятеля на местных евхаристических собраниях. Епископы в средневековом католицизме все меньше ассоциировались с литургическим служением, а все больше — с управлением и финансово-законодательными компетенциями. Во-вторых, само происхождение их служения больше не было напрямую связано с непосредственным действием Бога во Христе в контексте жизни конкретной местной евхаристической общины, а связывалось с служением римского епископа, которому единственному Бог непосредственно назначает папское служение в Церкви. Все остальные епископы черпают свои полномочия и власть косвенно из папской службы.

Дискредитация епископата и фаворизация папского первенства привели к серьезным потрясениям и затяжным кризисам в Римско-Католической Церкви. Восстановление устойчивого баланса между папой и епископатом являлось

целью богословия концилиаризма, которое настаивало на том, что первенство и власть в Церкви являются реалиями, принадлежащими коллективной службе епископских соборов, а не индивидуальной службе римского понтифика. Впрочем, эта цель концилиаризма не была достигнута, а его аргументы все меньше ценились в посттридентском католицизме.

Наконец, вполне естественным и ожидаемым следствием маргинализации Евхаристии и усиления институционализма стало пренебрежение конститутивной ролью лаоса, позиция которого стала явно пассивной и лишенной какой-либо возможности для более серьезного влияния на жизнь и миссию Церкви.

Подводя итог, можем сказать, что игнорирование значения Евхаристии и укрепление институционалистской точки зрения<sup>33</sup> в средневековом католическом богословии проблематизировало целый ряд фундаментальных экклезиологических тем, таких как понятие и значение местной Церкви и ее отношения со вселенской или универсальной Церковью, тема взаимоотношений Церкви и Царства Божьего, тема структур и служб в Церкви и их обоснования, тема осуществления и поддержания единства Церкви, темы епископской службы, церковного авторитета, епископских соборов и папского первенства, тема отношений Церкви и светских властей, тема апостольского преемства, тема мирской службы и многие другие. Все эти вопросы постоянно интриговали внимание богословов Реформации и Контрреформации, их актуальность несколько не уменьшилась и в современной богословской мысли.

В контексте сказанного мы считаем, что невозможно обсуждать экклезиологические темы без учета центрального значения Евхаристии в жизни Церкви. Вывод о маргинализации Евхаристии, вызвавшей, непосредственным или косвенным образом, открытие многих острых вопросов, приводит нас

---

<sup>33</sup> Институционализм в средневековом католическом богословии, безусловно, должен быть отделен от институционального элемента в Церкви как такового. Это означает, что само наличие институтов (или, точнее, иерархии) в Церкви не подразумевает автоматически наличие институционалистской ментальности (точно так же, как простое существование канона не подразумевает законничество, юридизм, а существование догмата — догматизм, и т.д. Ср.: *Dulles A. Models of the Church. Doubleday: Image Books, 2002. P. 27).*

к заключению, что именно актуализация важности Евхаристии является неизбежной предпосылкой для решения всех упомянутых вопросов. Бесценный вклад теологии XX в. как раз и состоит в том, что она, в отличие от эпохи, нами в статье рассмотренной<sup>34</sup>, вернула богословскую оценку Евхаристии в центр внимания христианской мысли<sup>35</sup> и тем самым открыла давно забытые, но также совершенно новые и свежие перспективы для рассмотрения почти всех сложных и острых экклезиологических вопросов, перечисленных выше, но и многих других, здесь не упомянутых. Некоторые из них церковному сознанию в настоящем, возможно, еще не известны и будут открываться в будущем на исторических дорогах Церкви Христовой.

---

<sup>34</sup> В контексте утраченного понимания Евхаристии как центральной тайны Церкви и появления всех экклезиологических проблем, вследствие утраты тайны, возникает вопрос, что сделали богословие и практика Реформации для восстановления первоначального апостольского опыта Церкви? Судя по месту, которое Евхаристия занимает в теологии самых значимых богословов Реформации, и по — до недавнего времени — литургической практике в протестантских общинах, напрашивается ответ, что по этому вопросу было сделано очень мало. В этом смысле Реформация явно не шла к Преданию ранней церкви, к ее пониманию важности Евхаристии для идентичности, организации и миссии Церкви.

<sup>35</sup> См. напр.: *Dix G.* The Shape of the Liturgy. London: Westminster Press, 1945; *Jungmann J.* The Eucharistic Prayer. Worcestershire: Challoner, 1962; *Bouyer L.* Eucharist — Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968; *Schemmann A.* The Eucharist — Sacrament of the Kingdom. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988; *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / Ed.: P. F. Bradshaw. Collegeville: The Liturgical Press, 1997; *Jasper R. C. D., Cuming G. J.* Prayers of the Eucharist — Early and Reformed. Collegeville: The Liturgical Press; New York: Pueblo Publishing Company, 1987; *Mazza E.* The Origins of the Eucharistic Prayer. Collegeville: The Liturgical Press, 1995; *Powers J. M.* Eucharistic Theology. New York: Crossroad Books/Seabury Press, 1974; *Falardeau E.* One Bread and Cup — Source of Communion. Wilmington: Michael Glazier, 1987; *Tillard J. M. R.* Flesh of the Church, Flesh of Christ — At the Source of the Ecclesiology of Communion. Collegeville: The Liturgical Press, 2001; *Just A. A.* The Ongoing Feast — Table Fellowship and Eschatology at Emmaus. Collegeville: The Liturgical Press, 1993; *Kodell J.* The Eucharist in the New Testament. Collegeville: The Liturgical Press / Michael Glazier, 1988; *LaVerdiere E.* The Eucharist in the New Testament and the Early Church. Collegeville: The Liturgical Press/A Pueblo Book, 1996; *Power D.* The Eucharistic Mystery — Revitalizing the Tradition. New York: Crossroad, 1992.

**БИБЛИОГРАФИЯ**

- Beckwith S.* Christ's Body – Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings. London: Routledge, 1993.
- Bouyer L.* Eucharist – Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968.
- Canning J.* A history of medieval political thought 300–1450. London; New York: Routledge, 1996.
- Corpus Reformatorum. Vol. 1–28: Ph. Melancthonis Opera. 1834–; Vol. 29–87: I. Calvini Opera. 1863–; Vol. 88: H. Zwinglis Samtliche Werke. Zurich, 1905.
- Crockett W. R.* Eucharist – Symbol of Transformation. Collegeville: Liturgical Press, 1990.
- Dix G.* The Shape of the Liturgy. London: Westminster Press, 1945.
- Dulles A.* Models of the Church. Doubleday: Image Books, 2002. P. 27.
- Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed.: P. F. Bradshaw. Collegeville: The Liturgical Press, 1997
- Evans G. R.* Law and Theology in the Middle Ages. London; New York: Routledge, 2002.
- Falardeau E.* One Bread and Cup – Source of Communion. Wilmington: Michael Glazier, 1987
- Haight R.* Christian Community in History. New York; London: Continuum, 2004.
- Hughes P.* A History of the Church. London: Sheed and Ward, 1993.
- Jasper R. C. D., Cuming G. J.* Prayers of the Eucharist – Early and Reformed. Collegeville: The Liturgical Press; New York: Pueblo Publishing Company, 1987.
- Jungmann J.* The Eucharistic Prayer. Worcestershire: Challoner, 1962.
- Just A. A.* The Ongoing Feast – Table Fellowship and Eschatology at Emmaus. Collegeville: The Liturgical Press, 1993.
- Kaminsky H.* Wyclifism as Ideology of Revolution // Church History. 1963. Vol. 32/1. P. 57–74.
- Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London: Adam & Charles Black, 1958.
- Killmartin E. J.* The Eucharist in the West – History and Theology. Collegeville: Liturgical Press, 1998.
- Kodell J.* The Eucharist in the New Testament. Collegeville: The Liturgical Press / Michael Glazier, 1988.
- Küng H.* The Church. Doubleday; New York: Image Books, 1976. P. 29–30.
- LaVerdiere E.* The Eucharist in the New Testament and the Early Church. Collegeville: The Liturgical Press/A Pueblo Book, 1996.
- Logan F. D.* A History of the Church in the Middle Ages. London; New York: Routledge, 2002. P. 297–314.
- Mallard W.* John Wyclif and the Tradition of Biblical Authority // Church History. 1961. Vol. 30/1. P. 50–60.
- Mazza E.* The Origins of the Eucharistic Prayer. Collegeville: The Liturgical Press, 1995.
- McCue J. F.* The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent – The Point at Issue // Harvard Theological Review. 1968. Vol. 61. P. 385–430.
- McCready W. D.* Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory // Speculum. 1973. Vol. 48/4. P. 654–674.
- McPartlan P.* The Eucharist makes the Church – Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Moloney R.* Henry de Lubac on Church and Eucharist // Irish Theological Quarterly. 2005. Vol. 70. P. 331–342.

*Morrison K. F.* The Church, Reform and Renaissance in the Early Middle Ages // Life and Thought in the Early Middle Ages / Ed.: R. S. Hoyt. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1967. P. 143–159.

*Muldoon J.* Auctoritas, Potestas and World Order // Plenitude of Power – The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson / Ed.: R. C. Figueira. Hampshire; Burlington: Ashgate, 2006. P. 125–139.

*Oakley F.* The Conciliarist Tradition – Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870. New York: Oxford University Press, 2003.

*Oberman H. A.* Luther and the Via Moderna: The Philosophical Backdrop of the Reformation Breakthrough // Journal of Ecclesiastical History. 2003. Vol. 54/4. P. 641–670.

*Pannenberg W.* Systematic Theology / Transl.: G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T&T Clark, 1998.

*Pennington K.* The Canonists and Pluralism in the Thirteenth Century // Speculum. 1976. Vol. 51/1. P. 35–48.

*Power D.* The Eucharistic Mystery – Revitalizing the Tradition. New York: Crossroad, 1992.

*Powers J. M.* Eucharistic Theology. New York: Crossroad Books/Seabury Press, 1974.

*Prusak B. P.* The Church Unfinished – Ecclesiology through the Centuries. New York; Mahwah: Paulist Press, 2004. P. 229.

*Radding C. M., Newton F.* Theology, Rhetoric and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079. New York: Columbia University Press, 2003.

*Rubin M.* Corpus Christi – The Eucharist in Late Medieval Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

*Schatz K.* Το Πρωτείο του πάπα — Η ιστορία του από τις απαρχές μέχρι σήμερα / Μ. Ρούσσοσ-Νηλιδώνης. Αθήνα: ΡΟΕΣ, 2005.

*Schmemmann A.* The Eucharist – Sacrament of the Kingdom. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988

The Gift of the Church – A Textbook on Ecclesiology / Ed.: P. C. Phan. Collegeville: A Michael Glazier Book, 2000.

*Tillard J. M. R.* The Bishop of Rome / Transl.: J. de Satgé. Wilmington, 1983.

*Tillard J. M. R.* Flesh of the Church, Flesh of Christ – At the Source of the Ecclesiology of Communion. Collegeville: The Liturgical Press, 2001.

*Wang L.* Sacramentum Unitatis Ecclesiasticae – The Eucharistic Theology of Henri de Lubac // Anglican Theological Review. 2003. Vol. 85/1. P. 143–158.

*Ζιζιούλας Ι.* Συμβολισμός και Ρεαλισμός στην Ορθόδοξη Λατρεία // Σύναξη. 1999. Ν 71. Σ. 6–21.

*Зузјула І.* Евхаристија и Царство Божије // Беседа. 2004. № 6. С. 5–40.

# The Emergence of Ecclesiology as a Separate Theological Discipline

*Jovanović Zdravko*

Orthodox Theological Faculty of the University  
of Belgrade (Serbia)

**FOR CITATION:** *Jovanović Z.* The Emergence of Ecclesiology as a Separate Theological Discipline / Transl.: B. Kovačević // Bogoslov. 2024. № 4 (4). P. 95–118.

DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.82.91.005

**ABSTRACT** The present paper aims on the one hand at describing the possible connection between the emergence of ecclesiology as an independent discipline of dogmatic theology, and the phenomenon of the marginalization of the importance of the Eucharist and the institutionalism in the theology and practice of medieval Roman Catholic Church on the other. The failure to give proper attention to the importance of the Eucharist and growing institutionalism caused some long reaching problems for the Church's life, evoked discussions of many fundamental ecclesiological topics and initiated the emergence of numerous treatises during the Middle Ages and the Reformation, and finally led to the inclusion of separate chapters on ecclesiology in almost all systematic presentations of the Christian doctrine.

**KEYWORDS:** Ecclesiology, scholasticism, Reformation, Eucharist, Berengarius of Tours, transubstantiation, unity of the Church, liturgical practice, pyramidal ecclesiology, authority of the episcopate, conciliarism, laity