

Sakramentalna duhovnost za slobodne crkve? Primjer Pilgrama Marpecka

Daniel Napier
Biblijski institut, Zagreb
dnapier@bizg.hr

UDK:265:286
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 2, 2011.
Prihvaćeno: 4, 2011.

Sažetak

U svjetlu aktualno obnovljenog traganja za duhovnom mudrošću, kako u crkvenim tako i u svjetovnim društvima, predlažem promišljanje o često marginalnoj ulozi sakramentalne teologije u suvremenim tradicijama slobodnih crkava. Jedan poseban primjer iz daleke prošlosti tradicije slobodnih crkava, primjer Pilgrama Marpecka, anabaptista iz šesnaestoga stoljeća, zavređuje da ga kritički razmotre evanđeoski kršćani našega vremena. Prebacujući naglasak teološkog osvrta sa specifičnih sakramentalnih ciljeva na sveukupnu dinamiku djelovanja kršćanskih zajednica u podložnoj sinergiji s božanskim djelovanjem, Marpeck nudi korisne uvide za razvoj autohtone sakramentalne duhovnosti slobodnih crkava za naše vrijeme.

U sadašnjem se vremenu traga za duhovnim identitetom. Podijeljeni svijet vapi za uzvišenom stvarnošću, nekad radosno odbačenom, a sada očajnički potrebnom.¹ U takvoj situaciji sakramentalna teologija vodi Crkvu prema nešto jasnijoj

1 Letimičan pregled naslova na policama lokalne knjižare jasno će ukazati na rasprostranjenu želju za duhovnošću. Tu se mogu naći knjige koje govore o 'duhovnosti' svega, od penjanja do obrazovanja, te od menopauze do vrtlarstva. Zaista, kad bi netko htio pokušati sastaviti definiciju duhovnosti kako bi naznačio istovjetnost između tih šarolikih zapisa, morao bi se ograničiti na nešto toliko općenito kao što je 'čudne prakse koje su pojedincu vrlo važne'. Za pokušaj sastavljanja službene definicije i stvaranja metodologije za akademsko istraživanje u novootkrivenom području, usp. Waaijmann, C. J. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods* (Leuven: Peeters, 2003). Nagli porast paracrkvenih organizacija kao što je Renovaré u posljednjih nekoliko desetljeća te osnivanje časopisa kao što je *Spiritus* (Baltimore, MD: Johns Hop-

samospoznaji, dubljem razumijevanju onoga tko smo kao Tijelo Kristovo. Nažalost, tradicija slobodnih crkava imala je poteškoće u pronalaženju svoga teološkog glasa u ovom važnom području. Nastojali smo slijediti Ulricha Zwinglija, ne pridavajući sakramentima nikakvu ulogu ili, povremeno, Jeana Calvina, potvrđujući "duhovnu prisutnost". Međutim, čini se da se nijedan od tih pristupa nije udomaćio u ekleziologiji slobodnih crkava, i stoga je uobičajeno stavljen na periferiju u našim teologijama. Pripremajući se za ponovno razmatranje duhovnih bolesti našega doba, moramo se upitati: kakva bi mogla biti sakramentalna teologija autohtonih slobodnih crkava?

Na početku ovoga traganja, možemo se upitati kako bi ta teologija mogla izgledati kad bismo je mogli vidjeti. Ono što slijedi je moje nagađanje. U najmanju ruku, sakramentalna teologija slobodnih crkava bila bi u skladu sa sljedećim naglascima koji su ključni za identitet slobodnih crkava. Prvo, vidljivost crkve kao stvarnosti, odvojene od države, koja svjedoči svijetu i u njemu, bila je opća tema unutar tradicija slobodnih crkava i mora se obrazložiti u svakoj autohtonoj sakramentalnoj teologiji. Drugo, slobodne su crkve snažno potvrdile opravdanje po vjeri i mogućnost vidljivog prepoznavanja crkve po njezinim moralnim plodovima. 'Obnoviti članstvo u crkvi' bio je izričaj slobodnih crkvi s kalvinističkim naglaskom za isticanjem jasnog motiva crkve. No svakako da su mogući i drugi opisi, bez korištenja Calvinovih kategorija. Ruku pod ruku s ovim naglaskom ide i praksa krštavanja vjernika. Sakramentalna teologija slobodnih crkava zadržala bi stoga ključnu ulogu za vjeru i moralni život te pribavila logičku podlogu za potvrđivanje prakse krštenja odraslih. Treće, slobodne su crkve nastojale radikalizirati nauk o svećenstvu svih vjernika. Stoga bi autohtona sakramentalna teologija slobodnih crkava pronašla značenje i djelotvornost na laičkoj, kongregacijskoj razini, a ne u zaslugama institucionaliziranog svećenstva. Dakle, ponovno pitamo: kako bi mogla izgledati sakramentalna teologija slobodnih crkava kad bismo ju mogli vidjeti?

U ovom istraživanju poseban glas iz naše prošlosti nalazi novo značenje. Pilgram Marpeck, anabaptist austrijskoga porijekla iz šesnaestoga stoljeća, iznio je jasno razumijevanje slobodnih crkava o sakramentima usred žustrog dijaloga s rimskom, duhovnjačkom i reformiranom tradicijom. U njegovoj teologiji, tradicija slobodnih crkava nalazi ishodište – no svakako samo to – za razmatranje svojega duhovnog i sakramentalnog identiteta.

Proceduralno, predstaviti ćemo Marpecka, smjestiti ga u kontekst njegovih partnera za dijalog te detaljnije predstaviti njegovo razumijevanje sakramenata.

kins University Press, 2001-) i najnoviji, *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* (La Mirada, CA: Institute of Spiritual Formation at Biola University, 2008-), svjedoče o posvemašnjoj raširenosti rastuće zabrinutosti za i zbuđenosti zbog duhovnih stvari.

Drugo, razmotrit ćemo plodonosnost njegove teologije o sakramentima za današnju crkvu. Naposljetku, nekoliko kratkih prijedloga kao nadopuna njegovoj misli, upotpunit će naše istraživanje.

Biografska prekretnica

Pilgram Marpeck rođen je u bogatoj i cijenjenoj obitelji u Rattenbergu, smještenom u dolini rijeke Inn u Tirolu.² Ništa ne znamo o njegovu djetinjstvu. Prvi zapis o Marpecku je iz 1520. kada su se on i njegova žena pridružili rudarskom cehu. Godine 1525. Marpeck je u Rattenbergu imenovan u tri građanske službe. Prvo je 24. veljače bio imenovan u Donje vijeće, zatim je 20. travnja postavljen za rudarskog upravitelja, i naposljetku je 11. lipnja imenovan u Visoko vijeće.

Tijekom toga razdoblja nastavio je napredovati. Kao rudarski upravitelj imao je godišnju plaću od 65 funti. Godine 1528. bio je dovoljno imućan da je mogao posuditi Ferdinandu I. 1000 guldena s kamatom od 5 posto. Marpeckovo bogatstvo čini njegova anabaptistička uvjerenja pomalo paradoksalnima. Stoga se povjesničar suočava s pitanjem: što je moglo potaknuti njegovo obraćenje?

Može se pretpostaviti da je njegov prvi dodir s anabaptistima došao preko rudara koji su bili pod njegovom upravom i za koje je s vremenom stekao poštovanje. Godina 1528. pokazala se kao godina kaosa, a zatim i godina osude za Marpecka. Ferdinand I. ishodio je 14. veljače prethodne godine kraljevski nalog za zatvaranje svih anabaptista. Bartime Anngst, sudac u Rattenbergu, poslao je 1. siječnja pismo koje je upućivalo da se Marpeck opirao pokoriti se kraljevskom nalogu. To je pismo uništeno, no znamo za njega iz postojećeg pisma kojim su vladini službenici odgovorili Anngstu. Njihov je odgovor prilično neumoljiv: "Postupi ozbiljno prema njemu po pitanju stvari koje se odnose na anabaptiste... Uvjereni smo... ako je nemaran u tim stvarima, znate što je najbolje i što je neophodno. Ako ustraje na nepoštivanju kraljevske odredbe, morate nas izvijestiti" (Marpeck, 1978, 19). Poslije nešto više od tjedan dana, 10 siječnja, drugo pismo, očito kao odgovor na zahtjev za pomoći u prisiljavanju Marpecka da se podredi kraljevskom nalogu, naznačuje da je Marpeck promislio o svom stavu i pristao provesti kraljevski nalog.

2 Za detaljniji zapis o Marpeckovu životu usp. Klaassen, W., & Klassen, W. (2008). "Marpeck: A Life of dissent and conformity", *Studies in Anabaptist and Mennonite History*, no 44. Waterloo, Ont: Herald Press. Također, Boyd, S. B. (1992). *Pilgram Marpeck: His life and social theology*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 147. Mainz: Von Zabern, str. 5-24.

... Izvještavamo vas kako nema potrebe za dodatnom zaštitom... Jer kada su pomoćnici našeg Kraljevskog Veličanstva nedavno pregovarali s tim magistratom u Schwazu, on je obećao ozbiljno zaustaviti rudare pod jurisdikcijom da ne prakticiraju ponovno krštavanje te da savjesno drže naloge njegova Kraljevskog Veličanstva. Povrh toga, ukoliko bi zapazio da jedan ili više tih rudara ne žive prema tim nalogima i prijanja uz novu sektu anabaptista, izvijestit će vas, uhvatiti ih, neće vas ometati, već će po vašem nalogu provesti odgovarajuću kaznu protiv takvih... (Marpeck, 1978, 20).

Poslije četiri dana, 14 siječnja, Leonardu Scheimeru, lokalnom anabaptističkom vođi, bila je odrubljena glava i bio je spaljen tek nekoliko stotina metara od Marpeckova doma (Boyd, 1992, 23). 28. siječnja stiglo je pismo od Ferdinanda I, adresirano na Marpecka osobno, u kojem prihvaća Marpeckov zahtjev da bude razriješen položaja rudarskoga upravitelja. Malo poslije toga Marpeck je napustio Rattenberg. U to je vrijeme njegovo bogatstvo, uključujući dvije kuće, bilo konfiscirano, s procjenom na vrijednost od 3.500 guldena. Jedini preostali zapis o Marpecku u gradskim spisima u Rattenbergu je zahtjev zaprimljen 31. srpnja 1529, oko godinu dana poslije njegova odlaska, da se neka od njegovih oduzetih imanja koriste za skrb njegove posvojene djece koju je bio prisiljen ostaviti kad je odlazio.

Nije moguće saznati što se točno dogodilo, no je li nezamislivo da je Marpeck bio odgovoran za zatvaranje Leonarda Scheimera? Ili, je li Marpeck kao upravitelj smatrao sebe nemoćnim spriječiti Scheimerovo smaknuće?³ Je li možda snosio određenu odgovornost za njegovo smaknuće? Ne možemo to zasigurno znati, no čini se da je Scheimerovo smaknuće pokrenulo veliku promjenu u Marpeckovu životu. Što je drugo moglo potaknuti očito bogatog i cijenjenog čovjeka da ostavi svoj položaj, imanje i djecu te postane zagovornik pokreta u kojem su većinski sudjelovali seljaci. Neovisno o motivaciji, otkad je napustio Rattenberg Pilgram Marpeck je zauvijek ostao anabaptist.

3 Boyd (1992, 23) daje naznaku da je Marpeck možda bio jedan od onih koji su sjedili na suđenju i bezuspješno zahtijevali da Scheimer bude oslobođen.

Marpeck o sakramentima⁴

Usporedni utjecaji

Caspar Schwenckfeld je služio Pilgramu Marpecku kao primjer jedne od krajnosti koju je htio izbjeći.⁵ Schwenckfeld, kao vođa duhovničarskog krila radikalne reformacije, odbacio je vanjske obrede kao puke dodatke istinskoj duhovnosti. Marpeckova druga knjiga, *A Clear and Useful Instruction*, bila je napisana kao izravan odgovor na Schwenckfeldovo učenje.⁶ U njoj Marpeck napominje da je takva krajnja duhovnost stvarno nijekanje Kristove ljudskosti. Bog je Crkvi dao obrede radi našeg napretka i rasta, jednako kao što nam je dao Kristovu ljudskost.

S druge strane, Marpeck je htio izbjeći iskrivljeni prikaz *ex opere operato* s kojim se u to vrijeme susretao u Rimskoj crkvi.⁷ Sakramenti se ne mogu shvatiti automatski djelotvornima. Takvo razumijevanje, smatrao je Marpeck, dovodilo bi do uskraćivanja Bogu svjedočanstva njegova djelovanja u ljudskim životima odvajanjem sakramenata od božanske inicijative (Marpeck, 1978, 194). Kako bi obilježio svoj srednji put, Marpeck je trebao pronaći način artikuliranja složnosti

- 4 Potrebna je uvodna napomena o izvorima. Na sreću, ne manjka prevedenih djela Pilgrama Marpecka. Postoji, međutim, jedna složenost u proučavanju Marpeckova razumijevanja krštenja. Otprilike dvije trećine djela *The Admonition of 1542*, najveće potpune izjave anabaptista o sakramentima, usvojen je od riječi do riječi iz ranijeg djela Bernharda Rothmanna, *Bekennnisse*. Kada se istražuju stajališta redaktora, mogu se dokazati brojni različiti pristupi. Kao radni model, upotrijebit ću sljedeću pretpostavku. Ukoliko tekst ne nalaže drukčije, pretpostavit ću da je redaktoru, u ovom slučaju Marpecku, pripisan čitav konačni tekst, ne samo oni dijelovi koje su on ili ona umetnuli. Radi isticanja Marpeckove osobne misli, ipak ću naznačiti neke od najznačajnijih odlomaka gdje je tekst izravno iz Marpeckova pera. Radi veze između Rothmannova teksta i Marpecka, vidi Frank J. Wray, "The *Vermahnung* of 1542 and Rothmann's *Bekennnisse*", *Archiv für Reformationsgeschichte* 47 (1956), str. 243-51.
- 5 Za uvod u Schwenckfeldov život i misao vidi R. E. McLaughlin, *Caspar Schwenckfeld, reluctant radical: His life to 1540*. i A. Séguenny, *The Christology of Caspar Schwenckfeld: Spirit and flesh in the process of life transformation*.
- 6 Odnos između Schwenckfelda i Marpecka prije 1535. bio je izvorom određenih znanstvenih rasprava. Većina rasprava vodi se oko napetih međusobnih odnosa od početka. Vidi sažetak znanstvene rasprave u djelu Williama Klassena, "The Legacy of the Marpeck Community in Anabaptist Scholarship", *Mennonite Quarterly Review* 78 (2004), str. 7-28.
- 7 Za uvodno definiranje vidi: Aquinas, *Summa Theologica* III, quaestio 62. Uzimajući u obzir promišljajuće opcije u teologiji trinaestoga stoljeća, ovo učenje jasno je prikazivalo preporuku pastoralne utjehe u kontekstu. Naravno, društvene, političke i crkvene posljedice primjene ovog učenja tijekom slijedeća tri stoljeća bile su sasvim drukčije od onoga što su predviđali oni koji su učenje osmislili.

unutarnjeg i vanjskog krštenja i nedovoljnosti bilo kojeg stajališta koje bi tvrdilo da su sakramenti sami po sebi djelotvorni. Taj je rječnik našao u trojstvenom Božjem djelovanju.

Uloga i narav sakramenata: svjedočanstvo i su-svjedočanstvo

U sporu između Zwinglija i Luthera⁸ Marpeck je uočio poteškoće proizašle iz usredotočenosti samo na elemente sakramenta te je shvatio da takvo tunelsko viđenje u osnovi vodi u zabludu. Umjesto toga on se usredotočuje na interakciju ljudskog i božanskog djelovanja u sakramentima. Iako on to nikad ne tvrdi na ovaj način, vjerujem kako je pošteno reći da je za Marpecka sakrament aktivnost u kojoj dolazi do spoja između ljudskoga i božanskoga, u kojoj postaju uistinu usko povezani. Dok Duh Sveti, s božanske strane, buđi vjeru koja svjedoči o Božjem djelovanju u vjerniku, ljudska crkva, kao Tijelo Kristovo, istovremeno potvrđuje i su-svjedoči o tom Božjem djelovanju.

Ljudski aspekti

Marpeckova sakramentalna teologija kreće se u dva smjera. Prvi smjer vodi k pojašnjavanju ljudske strane sakramenata. Voda, kruh i vino nisu najznačajniji. Naprotiv, potrebno je uzeti u obzir cjelokupno djelovanje Crkve ako se želi shvatiti ljudska strana sakramenata. Budući da sama riječ sakrament (*sacramentum*) znači zavjet (prisega), cjelokupno djelovanje mora odražavati tu stvarnost.⁹ Unutar te prakse, najmanji dio značenja predstavlja pružena prilika vršenja sakramenta, a ne neki element unutar te prakse:

Sakrament predstavlja sve vrste događaja koji se zbivaju u ozračju prisege i dio su ili se odnose na prisegu. Stoga sakrament ne treba biti shvaćen kao pojedinačna bitna stvar, već jedino kao obavljanje čina. Ako se taj čin obavlja pod prisegom ili sličnim obvezivanjem, tada se može nazvati sakramentom... Pavao, i ostali apostoli, ne pridaju veliku važnost elementima, i uistinu, ne pripisuju im posebnu svetost; naprotiv, kao što ćemo vidjeti drugdje i kasnije, uzimaju u obzir sveukupno djelovanje i uporabu (Marpeck, 1978, 170-171).

- 8 Bio je prilično svjestan argumenata na obje strane. Usp. Marpeck (1978, 284-290). Za uvod u raspravu iz sociološko-povijesne perspektive vidi L. W. Spitz, *The Renaissance and Reformation Movements*.
- 9 O kretanju u tom smjeru među Rimokatoličkim teolozima u vrijeme Drugog vatikanskog koncila vidi u Neal Blough, "The Church as Sign or Sacrament: Trinitarian Ecclesiology, Pilgram Marpeck, Vatican II and John Milbank", *Mennonite Quarterly Review* 78 (2004) str. 29-52.

Ovo dinamično razumijevanje omogućilo je Marpecku izbjeći ono što je smatrao tunelskim viđenjem. Istovremeno, koncept prisege usredotočuje se na ljudsku nakanu u tome da “pojedinaac svjedoči činjenicu da taj znak uistinu predstavlja ono što označava: vjeru” (Rempel, 1993, 122).

Marpeck je dobro shvaćao da se mnoge bitke gube jer jedna strana silom oduzima pravo na postavljanje tema i određivanje uvjeta rasprave, i odbio je upasti u takvu situaciju. Marpeck je uvidio da su prethodni pojmovi (naime, razlikovanje između *res – signum*) i suviše ograničeni u fokusiranju na elemente i pristrani prema odvajanju unutarnjih i vanjskih stvarnosti.¹⁰ Kako bi prikladnije opisao međusobno djelovanje između božanskoga i ljudskoga, unutarnje i vanjske stvarnosti u cjelokupnosti čina, Marpeck je razvio pojmove svjedočanstva i su-svjedočanstva.¹¹

Budući da su Evanđelje po Ivanu i Prva Ivanova poslanica među najčešće citiranim dijelovima Svetoga pisma u Marpeckovim spisima, smatram da je najvjerojatnije otkrio tu terminologiju u Prvoj Ivanovoj poslanici 5,6-11.

On, Isus Krist, dođe kroz vodu i krv. Ne samo u vodi nego - u vodi i krvi. I Duh je koji svjedoči jer Duh je istina. Jer troje je što svjedoči: Duh, voda i krv; i to je troje jedno. Ako primamo svjedočanstvo ljudi, svjedočanstvo je Božje veće. Jer ovo je svjedočanstvo Božje, kojim je svjedočio za Sina svoga: Tko vjeruje u Sina Božjega, ima to svjedočanstvo Božje u sebi. Tko ne vjeruje Bogu, učinio ga je lašcem jer nije vjerovao u svjedočanstvo kojim je svjedočio Bog za Sina svoga. I ovo je svjedočanstvo: Bog nam je dao život vječni; i taj je život u Sinu njegovu. Tko ima Sina, ima život; tko nema Sina Božjega, nema života.

Prema Marpeckovu mišljenju Duh Božji je istinski svjedok našega primanja vječnoga života po vjeri. Su-svjedočanstvo koje je jedno sa svjedočanstvom Duha je vanjska voda krštenja i tjelesno sudjelovanje u Večeri Gospodnjoj. A ovo je bit sakramenta: crkva vidljivo pokazuje i potvrđuje božansko djelovanje po Duhu,

10 Naravno, Marpeck nije bio teološki obučen, nikada nije pročitao Augustinova poticajna djela i nije prepoznao suptilnost koju je omogućilo pravilno korištenje Augustinovih razlika. Stoga možemo oprostiti Marpecku za ovaj slučaj bacanja filozofske bebe zajedno s kontroverznom vodom za kupanje.

11 Ovaj je izraz toliko prisutan u Marpeckovim djelima da je teško pronaći jedan odgovarajući odlomak kako bismo prikazali njegovo razumijevanje. Ono što slijedi pokazuje nekoliko načina na koje on koristi ovaj koncept: “Gdjegod, dakle, Duh Sveti dotiče srce, tako da čovjek može uistinu vjerovati u evanđelje, rađa se dijete Božje i njegovo se rođenje potvrđuje krštenjem” (Marpeck, 1978, 181). “Božji savez ovisi o Božjem jamstvu, a ne o čovjeku, jer čovjek nije mogao pomoći ni samom sebi. Međutim, naš savez koji sklapamo s Bogom vrijedi jedino za onoga koji je sjedinjen s Bogom i koji je na to pristao u sili Duha Svetoga u vjeri, pri čemu je voda svjedok, a ne znak” (142). “Istinsko Božje i Kristovo jamstvo koje se prihvaća sa sigurnošću i koje je upisano u srcu, kojem se vjeruje čak do smrti, karakterizira rođenje u Duhu, kojemu je voda samo svjedok” (145).

koji je nevidljiv, unutarnji svjedok našeg sudjelovanja u božanskom životu. Stoga je sakrament, logično, glagol, a ne imenica, i zbiva se na razini cjelokupnog čina.

Budući da je značenje u cjelokupnom događaju, a ne u pojedinim elementima, važan je i način na koji se vrši uranjanje ili lomljenje kruha. Ovdje se Marpeck fokusira na dva aspekta ljudske prakse, stav ("duh") s kojim se to čini i način ("kako") djelovanja. Prvo, s obzirom na ljudski stav on kaže:

Sakrament se mora vršiti s dubokom ozbiljnošću koju je Krist naložio; na koji način i u kojem duhu se to vrši važnije je od bilo koje druge okolnosti... same riječi naznačuju ovo tumačenje, jer što je inače krštenje, ako ne uranjanje? Što je Gospodnja Večera doli jedenje, postupak kojemu čovjek mora posvetiti pozornost, a posebice duhu u kojemu se vrši, jer je duh u kojemu se to radi važniji od elemenata koji se koriste, činjenica o kojoj Sveto pismo jasno svjedoči (Marpeck, 1978, 170-171).

Budući da Marpeck podrazumijeva da se Božje djelovanje pojavljuje prvenstveno po Duhu Svetomu koji potiče vjeru u ljudskom srcu, njegov fokus na unutarnju, duhovnu dimenziju sakramenata bitan je za njegovo shvaćanje sakramenata kao istovremeno ljudskog i božanskog. To je također dio njegova obrazloženja za odbacivanje odvajanja "res" od "signum":

Pitamo vas, međutim, što označava znak kada bit nije prisutna. Tko god daje znak određene stvari ili supstance, i ne obraća pozornost na bit, nije li izdajica? Ljubljenje je znak prijateljstva i ljubavi. Juda mu je dao znak; međutim, nije imao bit toga znaka, i što mu se dogodilo? ...

Večeru Gospodnju treba smatrati istinskim znakom sjećanja na Kristovu smrt i znakom istinskog sudjelovanja u trpljenju i krvi našega Gospodina Isusa... Uroniti u vodu ili izliti vodu preko nekoga kod krštenja je znak, naime, znak ukapanja tijela, odricanja i čišćenja od grijeha, stavljanja Krista na sebe. Tko god ima istinu u srcu, istinu na koju se ukazuje i nagoviješta vanjskim znakom, za njega to uopće nije znak, već naprotiv bitno sjedinjenje s unutarnjim... Prema tome, ako tko želi ispravno primiti vanjski znak, mora svakako unijeti u to zajedno i unutarnju i vanjsku suštinu; gdje god i kad god se to zbiva, tada ti znaci više nisu znaci, već su jedna suština u Kristu, prema unutarnjoj i vanjskoj biti (Marpeck, 1978, 194-195).

Marpeckovo rješenje Zwinglijeve dileme temelji se na njegovu razmatranju simboličkog čina, a ne simboličkih elemenata.

Drugi aspekt ljudske strane sakramenata je način na koji se vrše. Marpeck se želi usredotočiti na povezivanje sadržaja s činom; značenje sakramenata (to jest, umiranje grijehu, itd.) s njihovom funkcijom u crkvi. Prema tome, Gospodnja večera nije samo simbol zajedništva; ona jest stvarno, utjelovljeno zajedništvo. Opraštanje staroga načina življenja i rađanje novoga života nisu samo simbolizirani u krštenju, već se događaju tijekom krštenja. U samoj promjeni odnosa pre-

ma ljudsko-božanskoj zajednici crkve, opraštanje i nov život postaju konkretne stvarnosti. Ovo se doima vrlo sličnim našoj današnjici. Ovdje je Marpeck vrlo realan i jasno izražava svoje tumačenje, što ćemo iz teoloških razloga nadalje razmotriti – posebice njegov naglasak na crkveni udio u Kristovoj ljudskosti.

(Sveto pismo) ne samo da nam zapovijeda vršiti oba (sakramenta), već nam također zapovijeda kako da ih vršimo... Krist kaže... da ih trebamo krstiti u ime Boga (Mt 28,19). To je isto kao kad bi rekao krstite ih na način da mogu zazvati ime Boga i ostati u Bogu. S obzirom na Gospodnju večeru, Gospodin kaže: "Ovo činite meni na spomen" (1 Kor 11,24), kao da kaže, koliko god često jeli zajedno, mislite na mene i mislite na ono što osjećam za vas tako da možete imati međusobno istu misao.

... jednostavno zaroniti nekoga u vodu ili ga krstiti nije sakrament. Morate krstiti na takav način da onaj koga se krštava umre svojim grijesima na iskren način i u sili žive vjere u Krista. Ubuduće se on posvećuje novom životu, i jedino je tada krštenje uistinu sakrament, to jest, kad se sadržaj i čin krštenja zbivaju s predanjem svetom savezu. Isto vrijedi i za Večeru Gospodnju (Marpeck, 1978, 171-172).

U ovom odlomku, Marpeckov fokus na dinamičan i djelatan aspekt sakramenata doveo ga je do shvaćanja koje će neke natjerati da mu se dodvoravaju, ili ga čak sumnjiče za pelagijanizam. Ovo je prvenstveno zbog toga što, gledano samo s ljudske perspektive, Marpeck smatra da sakramenti djeluju u jednom gotovo organskom odnosu uzroka i posljedice na njihovu dobrobit. Ljudsko je ispunjenje, moglo bi se reći, istinska narav ovog promišljanja o sakramentima. No takva bi procjena bila preuranjena, a mislim i pogrešna. Za ovo bi se promišljanje morala razmatrati samo ljudska strana događaja, zanemarujući integralni odnos između Krista i njegova Tijela.

Božanski aspekti

Budući da je prema Marpeckovu mišljenju Duh Sveti svjedok, a sakrament su-svjedok, za točno tumačenje Marpeckova mišljenja o sakramentima, moramo ga čitati u kontekstu drugoga fokusa njegova gledišta, božanskog aspekta tog čina. Dva aspekta karakteriziraju njegovo mišljenje u ovom području: Kristova ljudskost i trojstvena narav božanskog djelovanja u ljudskim životima. U nastavku ćemo razmotriti svaku od ovih tema. Radi jasnoće, međutim, moramo jednostavno ustvrditi da po Marpeckovu mišljenju ljudska uzročnost nije bila nekompatibilna s apsolutnom božanskom milošću.

Kristološki temelj u Kristovoj ljudskosti

Ljudske, čak i organske, veze koje su potvrđene u prethodnom odlomku u

potpunosti su u skladu s Marpeckovim razumijevanjem Božjeg djelovanja po Kristovoj ljudskoj naravi. To vrijedi za dane njegova tjelesnog života; to još uvijek vrijedi po njegovu Tijelu koje je Crkva. Prema Marpeckovu mišljenju, zemaljski, ljudski međuodnosi crkve su božansko djelovanje jer je djelovanje Duha Svetoga preduvjet njezina djelovanja, a veza između Krista i njegova Tijela je pretpostavka za njezin život.

Kad se suočavao s ispadima duhovničara, Marpeck je najprije pojasnio kristološki naglasak. Oni su duhovno-tjelesnu dihotomiju razvukli do krajnosti, ničećući na taj način Božju sposobnost djelovanja kroz uobičajena fizička sredstva. To je uključivalo krštenje i Večeru Gospodnju. Ono što su oni podrazumijevali kao duhovno, Marpeck vidi kao izričito suprotno fizičkoj, utjelovljenoj naravi Božjeg samoobjavljenja u Isusu iz Nazareta.¹² Upravo nam Kristova ljudska narav omogućuje istinsko viđenje Boga.¹³ Moramo uvijek paziti da se ne smatramo duhovnijima od našega Gospodina. To je krivica duhovničara:

(Oni) ne žele naučiti hodati uz pomoć Kristove ljudskosti, kao što djeca hodaju uz pomoć klupe, već naprotiv sjede na njoj i penju se po njoj... Oni nisu bolesni i stoga preziru liječnika, a to je Kristova ljudskost (Lk 5,31), i time preziru samoga Boga (Lk 10,16), jer bez Kristove ljudskosti nemoguće im je doći Bogu (Iv 14,6; 15,1-11), a bez Kristove ljudskosti ne mogu prepoznati Boga (Mt 27,11; Iv 14,6; 2 Kor 4,6; 1 Iv 5,10)... (Marpeck, 1978, 99).

Iza njihove oholosti Marpeck vidi iskrivljeno stajalište. Istinska duhovnost nije vanjskost i nijekanje tjelesne naravi, već učenje kako pronaći Božje obećanje i djelovanje u Kristovoj ljudskosti. Naprotiv, duhovničari nisu u stanju pronaći duhovnost u spoju ljudskoga tijela i djelovanja. Omiljeni tekst na koji se pozivaju jest 2 Korinćanima 5,16, koji se na početku čini kao da dobro podupire njihovu svrhu. Marpeck, međutim, opovrgava njihovo tumačenje:

Stoga, dakle, oni kažu ...: "Mi ne poznajemo Krista više po tijelu, ..." (2 Kor 5,16). Moj odgovor: Njihov stav određuje njihovo razumijevanje Pavla. Oni su upravo ti koji priznaju Krista jedino po tijelu, baš kao što su ga priznavali nevjerni Židovi; oni su držali njegovu ljudskost, riječ i djelo jedino kao tjelesno i nisu htjeli nikakav napredak ili duhovnu spoznaju iz Kristove ljudskosti, već su je odbacili i prezreli. Vjernici, međutim, priznaju, poštuju i primjenjuju

12 Za dodatne rasprave o Marpeckovoj kristologiji usp. Blough, N. (1984). *Christologie anabaptiste: Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*. Genève: Labor et fides. Također vidi Thomas Finger, 'Pilgram Marpeck and the Christus Victor Motif' *Menmonite Quarterly Review* 78 (2004), str. 53-77.

13 Ovdje Marpeck prikazuje Augustinovo gledanje na Kristovu poniznost time što se utjelovio spašavajući nas od našega ponosa. Usp. *conf.* 7.18; *doc. chr.* 1.14. O ulozi poniznosti u Augustinovom mistogoškom putopisu, usp. Daniel Napier, *From the Circular Soul to the Cracked Self: A History of Augustine's Anthropology from Cassiciacum to the Confessions*. Louvain: Peeters.

Kristovu ljudskost; njegove riječi, djela, čuda i obredi nam ne služe više za naš napredak prema tjelesnoj spoznaji, već nam služe za napredak prema duhovnoj spoznaji. Sve dok ponovno ne dođe (Dj 2,17-21), vjernici ... ga poznaju prema Duhu i prema novom stvorenju, njegovu duhovnom tijelu, utemeljenom po vjeri, jer je stara tjelesna narav umrla u nama i duhovno smo skloni prema Kristovoj ljudskosti... (Marpeck, 1978, 100).¹⁴

Marpeck na taj način pobija njihovo čitanje Pavla i okreće njihovo razmetanje duhovnošću. No njegov naglasak na Kristovu ljudskost ide još dublje. Prema Marpeckovu mišljenju, ona je paradigmatično za Božje otkupiteljsko djelovanje u svijetu.

Kao odgovor na učenje duhovničara da su izabrani zahvaćeni stanjem duhovnosti koje nadilazi prirodni poredak kao da su iznad njega, Marpeck tvrdi: "Gospodin Krist je tako postao naravni čovjek za naravnog čovjeka kako bi, po naravnom, razaranjem njegove naravi mogao ponovno biti prenesen u nadnaravnu i nebesku narav" (Marpeck, 1978, 85). Pod "razaranjem naravi" on očito podrazumijeva proces snižavanja vrijednosti i pokvarenosti kojem smo neprestano izloženi zbog posljedica grijeha. Jer on potvrđuje da Krist "ne proturječi stvorenoj naravi koju je Otac stvorio kroz njega kao Gospodara prirode" (Marpeck, 1978, 85).¹⁵ Na taj je način prethodni izraz donekle sličan Irenejevu: "Krist je postao poput nas kako bismo mi mogli postati poput njega." Kristova ljudskost spada u sam temelj spasenja; "kod otkupljenja, stvoreni poredak stvari nije ni osporavan ni ukinut." (Rempel, 1993, 121).

Važno je zapaziti u gornjem citatu da su "obredi" crkve povezani s Kristovom ljudskošću. Još određenije, Marpeck tvrdi "tajne Božje leže skrivene pod vanjskim govorom, riječima, djelima i obredima Kristove ljudskosti" (Marpeck, 1978, 81-82). One su nam dane po utjelovljenom Gospodinu da bismo održavali našu stvorenu prirodu te nam otkrivaju i povezuju nas s nadnaravnim unutar toga stvorenog poretka. Vanjski stvoreni poredak je zapravo odgovarajući prozor u božansku transcendentnost. Dakle, duhovnost nije apsolutna suština, već smjerna sinergija – drugim riječima, vanjski odraz koji se podudara s božanskim djelovanjem koje mu daje život. "Prema tome tko god misli da zna tajne Božje... bez vanjskog... odbacuje... ono sredstvo kojim... može otkriti božanske tajne, jer

14 Klassen, W. (1968). *Covenant and Community: The Life, Writings, and Hermeneutics of Pilgram Marpeck*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., str. 61-67 uključuje citat ovoga odlomka kao potporu njegovu argumentu da je Kristova ljudskost poslužila Marpecku kao hermeneutički kriterij.

15 O Marpeckovoj adaptaciji srednjovjekovnih teorija prirodnog zakona, usp. Brian Cooper. (2006). *Human Reason or Reasonable Humanity? Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Menno Simons and the Catholic Natural Law Tradition*. University of Toronto, doktorska disertacija, posebice 4. poglavlje.

je upravo Kristova ljudskost naš posrednik pred Bogom (1 Tim 2,5)” (Marpeck, 1978, 82).¹⁶

Trinitarno razumijevanje odnosa između obreda i Božjega djela

Kao što smo ranije¹⁷ istaknuli, vezano uz njegov fokus na Kristovu ljudskost, potrebu za vjernim vršenjem crkvenih obreda, Marpeck je trebao način da održava zajedno unutarnje i vanjske dimenzije sakramenata (posebice krštenja koje je bilo spornije u njegovu kontekstu). Bez takvog sredstva artikuliranja složnosti između unutarnjih i vanjskih stvarnosti, njegov fokus na Kristovu ljudskost mogao je lako prijeći u besplodan oblik ceremonijalizma.

U svom zrelijem razmišljanju¹⁸ Marpeck je pronašao rječnik za takvo artikuliranje u trinitarnom izvješću o Božjem djelovanju u ljudskim životima. On je podrazumijevao da su sakramenti, kao vanjski su-svjedok o unutarnjim stvarnostima vjere i njezine žetve, odraz složnosti Trojstva u životu i djelovanju. Radi sažetosti, usredotočimo se nakratko na krštenje. Vjera, smrt grijehu, očišćenje od grijeha i novi život su unutarnje stvarnosti; ne postoji nužno veza (u filozofskom smislu) između tih duhovnih događaja i fizičkog pranja vodom. Uranjanje ili škropljenje osobe vodom vidljivo je vanjski čin i sam po sebi ne može dati život; jer tijelo samo po sebi nema života. Veza između unutarnjih i vanjskih događaja, stoga, mora proizlaziti od Božjeg uključenja na obje razine. (Ovo također stvara mogućnost integriranja fizičkih, društvenih i ontoloških stvarnosti). Sveti Duh, u skladu s Očevom voljom, stvara vjeru, pokajanje i novi život u srcima pojedinaca. Ovo budi i svjedoči čovjek Krist kroz svoje Tijelo – Crkvu. Učenje o Kristovu tijelu jest prilika i uvjet da Duh Sveti može pobuditi vjeru. Krštenje je svjedočanstvo i pečat te vjere za crkvu i pred Bogom. Te dvije razine su neraskidivo isprepletene i složne jednako kao što je i Trojstvo uistinu jedno i ujedinjeno u djelovanju. U biti, ono što je Marpeck učinio jest integriranje ideje o sakramentu s klasičnim temama božanskih misija i Augustinova *totus Christus*.¹⁹

16 Za uvjerljivu, no često hiberboličku, kritiku o unutarnjem koja dolazi od Augustina, usp. Cary, P. (2008). *Outward Signs*. Oxford: Oxford University Press.

17 Njegov je naglasak na Kristovoj ljudskosti najsnažniji u njegovim djelima protiv duhovničara, Hansa Bunderlina i Caspera Schwenkfelda. 1531. pisao je protiv Bunderlina u svom djelu *Clear Refutation*, a zatim protiv Schwenkfelda u svom djelu *Clear and Useful Instruction*.

18 Ovo se razumijevanje pojavljuje najprije u *Admonition of 1542* oko jedanaest godina nakon njegova početnog pisanja protiv duhovničara.

19 Augustinova teologija o *totus Christus* bila je dobro razvijena prije vremena *Ispovijesti*. Prvo značajno korištenje datira iz propovijedi koje su bile propovijedane 393., usp. *en. Ps 3,9, 4,1-2; 9,4; 9,14; 15,5; 16,1; 17,2; 22,1; 24,1; 29,1-2; također usp. c. Adim 9.1*. Značajnije kasnije upo-

Za Marpecka ovo nije predstavljalo kretanje u novome smjeru. Zapravo, to ovisi o njegovu naglasku na crkvu kao Tijelo Kristovo, nastavak utjelovljenja kroz prostor i vrijeme. Kad bi se narušila nerazdvojjivost crkvene službe i službe zemaljskoga, tjelesnoga Krista, unutarnja i vanjska dimenzija sakramenata bila bi prekinuta, a njegov bi trinitarni prikaz bio besmislen. U sljedećem zapisu zamijetite s kojom lakoćom prelazi od govora o Kristu čovjeku, na govor o Crkvi:

Jer ono što Otac čini, Sin Čovječji čini jednako tako: Otac, kao Duh, unutarnje; Sin, kao Čovjek, vanjsko. Prema tome, vanjsko krštenje i Gospodnja Večera u Kristu nisu znaci; naprotiv, oni su vanjsko djelo i bit Sina. Jer, što Sin vidi da Otac čini, odmah to čini i Sin. Stoga, djeca koja su rođena od Duha i Kristove naravi, također čine ono što Otac, po Duhu, čini u nutarnjem čovjeku; oni također čine vanjski kao udovi Tijela Kristova u krštenju i Večeri Gospodnjoj (Marpeck, 1978, 195). 20

Ovdje Marpeckovo viđenje crkve jasno i predivno sjaji kako bi objavilo njegovo razumijevanje sakramenata. Iz svih svojih naglasaka ljudske strane sakramenata, jedino je mogao shvatiti taj ljudski postupak kao Božje milostivo djelo. Nije mogao biti daleko od pelagijevstva; prirodno, uključujući prirodno uzrokovanje, ima život jedino po Duhu.

Određivanje božanskih i ljudskih aspekata

Marpeckov naglasak na primat Božje strane tijekom vršenja sakramenata dalje se vidi u njegovoj raspravi o "pravilnom poretku Boga i čovjeka." Ova tema nudi neizrečenu pretpostavku kada je riječ o Večeri Gospodnjoj, no nalazi izričaj prvenstveno u njegovoj logičkoj podlozi za vjernikovo krštenje. Neki od Marpeckovih sugovornika (npr. Martin Bucer) prizivali su Božju svemoć kao opravdanje za nepoštivanje zemaljskog reda pri krštavanju. Uostalom, reformirani bi teolozi

rabe uključuju, c. *Faust*. 2.5; 3.5; 11.6; 12.39; 16.14-15; *cons. eu.* 1.54. za dodatne rasprave na temu o *totus Christus* u Augustinovim djelima, usp. Grabowski, Stanislaus Justin (1946). "St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ" u *Theological Studies* 7.1, str. 72-125; McGinn Bernard (1991). *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad, str. 248-251; Cameron, Glenn Michael (1996). *Augustine's Construction of Figurative Exegesis against the Donatists in the Enarrationes in Psalmos*. Ph.D. Thesis, University of Chicago Divinity School, posebice str. 272-301; Fiedrowicz, Michael (1997). *Psalmus Vox Totius Christi: Studien zu Augustins "Enarrationes in Psalmos"*. Freiburg im Breisgau: Herder; Fiedrowicz, Michael (2000). "General Introduction" in Augustine; Maria Boulding and John E. Rotelle (2000). *The Works of St. Augustine. A Translation for the 21st Century. Part III. Volume 15: Expositions of the Psalms 1-32*. New Rochelle: New City Press.; Cameron, Michael (2005). "*Totus Christus and the Psychology of Augustine's Sermons*" u *Augustinian Studies* 36:1, str. 59-70.

20 Marpeck je dodao ovaj odlomak tijekom svoje redakcije *Bekanntnisse*.

rekli: 'Bog je vječan, ne-vremenski. Dakle on može vidjeti budućnost i prošlost. Bog unaprijed zna hoće li neko novorođeno dijete imati vjeru i njegovo ili njezino buduće ispovijedanje vjere je temelj za njegovo krštenje.' Stoga je Božje predznaje objašnjenje za djelovanje koje je po svjetovnom poretku izvan reda.

Marpeckova kristologija Logosa, međutim, oprema ga s boljom procjenom važnosti vremena. Budući da je Bog stvorio ovaj svijet u skladu s poretkom svoje Riječi, svoje naravi te ga iskupio utjelovljenjem te same Riječi u vremenu, strukture tog uređenog svemira ne smiju se prezirati. Postoji nešto kao "odgovarajući Božji i ljudski poredak" (on je prema Marpeckovu mišljenju, usko vezan uz Kristovu ljudskost, utjelovljenu Riječ). Poredak kod stvaranja i otkupljenja, uključujući i njegovu privremenost, jest odraz Božje riječi. Iako je Bog svemoguć, on je podredio svoju moć poretku koji je uspostavio i objavio. Prema tome, s Marpeckova stajališta, pozivati se na Božju vječnu ili suverenu narav za podupiranje određenog učenja koje nije objavljeno u Božjoj riječi ne predstavlja samo poseban prigovor, već zapravo izrugivanje adekvatnosti Božje riječi. Ovo je važno za teologiju slobodnih crkava zbog toga što jedino s jasnim učenjem o dobroti i privremenosti i razvoju u stvorenom poretku, može priziv za krštenje vjernika nadići površan biblicizam.

U svom kreativnom i otkupiteljskom poretku Bog je odredio da njegovo djelovanje u ljudskim životima slijedi određeni plan. "Božji poredak", prema Marpecku, odigrava se na više razina. Prva je unutar samoga Trojstva; Božja moć je na djelu unutar granica njegova poretka, njegove Riječi.²¹ Drugo, Božji se poredak može vidjeti u njegovu djelu tijekom povijesti u cjelini.²² Stoga stari savez mora ostati savez obećanja; on ističe izvršenje, no sam on ne postiže izvršenje.

...(Ovdje) ne postoji utemeljenost u božanskom Pismu da bi se moglo utvrditi da su oni iz davnina (to jest, oni koji su bili pod Starim zavjetom) primili istoga Svetog Duha i ponovno obnobljenje koje vjernici u Kristu doživljavaju sada, jer je obrezanje srca nešto sasvim drugo. Božji se poredak mora održavati (Marpeck, 1978, 224-225).

- 21 "Otvoreno priznajemo da Bog sigurno ima takve moći! Stoga prepoznajemo i znamo da je njegova moć postavljena prema poretku njegove Riječi i volje. Inače bi Bog koristio svoju moć hirovito, prema namisli svakog čovjeka... Jer je Bog zapečatio svoju moć poretkom svoje Riječi; onaj tko pripisuje druge sile Bogu vrijeđa njegov poredak i moć, i pretpostavlja da Bog nije adekvatno pokazao svoju moć i slavu u i kroz poredak svoje Riječi" (Marpeck, 1978, 255-256). Ovdje se nadamo dobiti neko objašnjenje o tome da su Božji poredak i ljubav jedno, no Marpeck ne iznosi takvu tvrdnju. Ovo razumijevanje, međutim, ne bi bilo neusklađeno s njegovom teologijom u cjelini.
- 22 Svakako, odnos između Božjeg nepromjenjivog vječnog nauma i promjenjivih etičkih i vjerskih norma koje Bog određuje za određena vremenska razdoblja, bio je ključan u Augustinovu zapisu o božanskoj providnosti. Marpeckov nedostatak teološke erudicije spriječio ga je u tom trenutku u korištenju relevantnog izobilja u tradiciji.

Dakle, Božji poredak i potvrđivanje Božje riječi mogu se vidjeti i u odnosu i u jasnom razlikovanju između zajednica staroga i novoga saveza.

No Božji je poredak također djelatan u njegovu djelu na razini pojedinih ljudskih života. Kod krštenja je poredak Boga i čovjeka, kako ga prikazuje Pismo, sljedeći: prvo, čovjek čuje učenje evanđelja (svakako, kroz Tijelo Kristovo); drugo, Duh Sveti mu udjeljuje odaziv u vjeri koji je potaknut učenjem. Jedino se tada Kristovo Tijelo udružuje s Duhom u svjedočenju za tu vjeru kod krštenja. Nakon krštenja dolazi poučavanje i rast.²³

Marpeck, naravno, drži svoj stav odbacujući krštenje male djece. Među ostalim problemima, krštavanje male djece uključuje ljudsko potvrđivanje vjere prije nego što ju božansko djelovanje potakne. To prekida istovremenost i nerazdvoljivost ljudskog i božanskog djelovanja koje je bit sakramenta. Moguća cijena i posljedice kršćanskog učenja, te neizvjesnost kakva će osoba to dijete postati čine svjedočenje o vjeri malog djeteta vrlo neizvjesnim poduhvatom.

Sve što sam rekao vrijedi za krštenje male djece. To je preobitna stvar za njih, ona ne mogu pristati na to. Stoga se nitko ne bi trebao roditi iz te vode rođenja ukoliko sam nije pristao na to. Krv i meso ne mogu dati taj pristanak, već samo rođenje od Duha, koji je sila i tko s pravom ima prvenstvo. Niti pak itko smije obećati tako nešto za nekog drugog.

Za Marpecka prvenstvo pred Duhom znači drskost i narušavanje “odgovarajućeg

- 23 Marpeck je ovo najprije iznio u dodatku svog djela *Confession of 1532* koje je predstavio gradskom vijeću u Strassbourgu u svom oprostajnom govoru nakon što je bio prognan. Već je bio dovršio djelo, no prije nego što ga je predstavio, Martin Bucer mu je u pismu isporučio nekoliko članaka. Jedan od Bucеровih članaka je očigledno potvrđivao “prvenstvo učenja” nad krštenjem. Za Bucera je prvenstvo bilo u potpunosti stvar kakvoće i stoga je služilo relativiziranju krštenja male djece u odnosu na kasnije učenje. Moguće je, da je pomirbeni Bucer naumio ovo kao krajnji kompromis s Marpeckovim inzistiranjem na odgovarajućem redoslijedu kod krštenja. U zanimljivom zaokretu Marpeck se složio s pretpostavkom ali je oklijevao s tvrdnjom. Primat mora imati određeni život u vremenu i prostoru: “Kroz vjeru u Krista... krštenje je svjedočanstvo o unutarnjem uvjerenju da su nečiji grijesi oprošteni. Zbog toga je Bog dao prednost tom učenju, a ne samo zato što je učenje važnije od krštenja; takva je prednost dana zbog Božjeg i ljudskog poretka, a to je prvo naučiti ono što se može naučiti. Zašto je toliko važno da učenje bude važnije od krštenja? ... Ako je učenje primarno, mora biti tako i u djelu; inače je mrtvo... Ako učenje, dakle, ima prednost ispred djela, Duh potvrđuje učenje u unutarnjem čovjeku, što je vjerovanje u učenje. Ako se učenju vjeruje, tada su razum i ljudska pretpostavka uhvaćeni... U tom stanju grijeh je oprošten, i može se primijeniti Petrov savjet: Neka se svatko krsti u Ime Isusa Krista za oprostjenje grijeha. Oni koji su veselo prihvatili njegovu riječ bili su kršteni. I Božji i ljudski poredak bili su ispunjeni: najprije učenje, zatim vjera i jedino tada krštenje (Marpeck, 1978, 153-154). “Prvenstvo učenja” vrijedi samo zato što učenje potiče isповijedanje vjere, a to je pak djelo Duha Svetoga. Djelovanje Duha Svetoga mora uvijek biti ispred svjedočanstva crkve o njemu. To je i Božji i ljudski poredak: Božje djelo prethodi, ljudi se odazivaju prihvaćajući ga.

Božjeg i ljudskog poretka.”²⁴

Plodonosnost sakramentalne teologije slobodnih crkava

Marpeckova sakramentalna teologija slobodnih crkava čini pomake u najmanje tri područja. Prvo, njegovo promišljanje o sakramentima je u potpunosti biblijsko. Marpeck se namjerno vraća Svetom pismu kako bi ponovno razmotrio značenje crkvenoga života. Kod istraživanja teoloških pojmova uvijek postoje brojni raspoloživi izvori; značajno je da je Marpeck odlučio izvući svoje iz svježeg čitanja Biblije. Korištenjem izraza “svjedok i su-svjedok” umjesto filozofskih “znak i označena stvar” postigao je holizam primjereniji biblijskoj misli. Tadašnjem filozofskom pojmovlju nedostaje temeljno osobna, odnosna dimenzija koja se nalazi u biblijskom poimanju Boga i sakramenta. Izraz “svjedok” nas, međutim, neposredno uvodi u odnosni način razmišljanja u kojem doživljavamo i susrećemo se sa stvarnošću koja se ne može konceptualno ograničiti na duhovnu “stvar”. Onaj s kojim se susrećemo kod sakramenta je osoba, onaj koji govori i djeluje te nas poziva da budemo njegovo tijelo u svijetu.

U istom stilu, Marpeck je pronašao konceptualnu jasnoću u maštovitom spoju Ivanovih i Pavlovihi poimanja Boga i crkve. Ivanovo poimanje Sina kako govori i čini Očevu riječ i Duha kako čini isto što i Sin, prema Marpecku, ispreplitalo se sa stvarnošću Pavlova poimanja crkve kao Tijela Kristova. Iako ne tako često spominjano, Matejevo osvjedočenje o životu zajednice kao mjesta Kristove postojane prisutnosti, čini se da se nalazi u pozadini kao pretpostavka za Marpeckovu misao (Marpeck, 1978, 230). Svaki od ovih naglasaka u osnovi je biblijski. Marpeckova je teologija promišljeno biblijska i stoga je trebaju uzeti u obzir svi oni koji ispovijedaju vjeru na temelju Riječi.

Filozofsko-teološki napredak

U filozofskim izrazima Marpeckova sakramentalnost zaobilazi krajnosti deizma, s jedne strane, te praznovjerje i fatalizam s druge. Tamo gdje deizam niječe svaku mogućnost, ili makar stvarnost, božanskog djelovanja u svijetu, sakramentalnost potvrđuje Božju djelatnu prisutnost u stvorenju. Svijet koji nazivamo domom nije neuspjao proizvod nezainteresiranog urara; naprotiv, on je kazalište u kojemu Bog uprizoruje svoje samoobjavljenje. S druge strane, tamo gdje praznovjerje i fatalizam (ili njegova sekularna verzija, determinizam) osporavaju

24 “Budući da Božji Duh, o kojemu svjedoče svi elementi i čitavo stvorenje, i budući da veći s pravom ima prvenstvo, slijedi da je Duh prvi svjedok, kao onaj koji se prepoznaje, prima i vjeruje u Kristu. Smatrati da Duh treba svjedočiti tek nakon škropljenja vodom, jest huljenje protiv Boga” (Marpeck, 1978, 138).

svaku ontološku realnost na sekundarne uzroke u stvorenju, sakramentalna teologija na ontološki način potvrđuje ljudsko posredovanje. Božja suverenost nije takva da niječe stvorenju posredovanje i uzročnost, jer mu je Bog dao to dostojanstvo.²⁵

Dakle, sakramentalna teologija potvrđuje fundamentalnu dobrotu stvorenog poretka, ne samo na hipotetskoj razini "predmeta", već na razini jasno izraženog ljudskog posredovanja i zajednice. Bog je tako oblikovao čovječanstvo, da ljudsko i božansko nisu uzajamno isključive kategorije. Iako možemo naići na poteškoće pri artikuliranju načina na koji se ovo može ostvariti, temeljno potvrđivanje je ključno i za utjelovljenje i za sakrament. Kao što potpuna ljudska narav nije isključivala potpunu božansku narav Isusa, tako i potpuno ljudsko posredovanje ne isključuje potpuno božansko posredovanje u sakramentalnom životu Crkve. Uistinu, Bog je odredio da crkveni obredni život treba biti odgovarajući prozor u nadmoćnu, božansku stvarnost.

Još jedno značajno postignuće Marpeckova dinamičnog prikaza sakramenta je to što spaja društvene i ontološke stvarnosti. Značajan broj egzegeta i teologa okrenuli su se društvenim znanostima radi interpretacijskih smjernica te su istaknuli društvene aspekte crkvenog života. Tipično, podupiru pitanje o ontološkoj legitimnosti i promatraju sakramente prvenstveno s obzirom na njihovu funkciju u društvenoj konstrukciji stvarnosti. Krštenje čuva granicu između onih unutra i onih izvana, dok Večera Gospodnja ponavlja i povezuje liminalnost koja se prvo doživljava kod krštenja. Ekleziologija se razumijeva kao karakteristična društvena etika, a moralno življenje zajednice smatra se središnjim.²⁶

Iz ovoga je pristupa proizišlo nekoliko važnih uvida, a društveni je objektiv bio poželjan korektiv za individualistički milje. No korist od većeg samorazumijevanja koje su ponudile društvene znanosti pokazala se površnom i krajnje nepotpunom. Iako je privremeno korisno razumjeti "na koji način crkva funkcionira" u socio-funkcionalnom smislu, kao crkva moramo s vremenom upitati postoji li transcendentna, ontološka stvarnost naših tvrdnji i samorazumijevanja. Moramo znati više od činjenice o tome kako crkva funkcionira, kao institucija ili društvena skupina. Još važnije, teolog mora postaviti pitanje jesu li tvrdnje

25 Za slično mišljenje, usp. Pascal, B. (1966). *Pensées*. Harmondsworth: Penguin Books., section 7, no. 513.

26 O tome nam svjedoče djela Waynea Meeksa. Ovi poticajni spisi služe kao privlačan i dobro poznat primjer tog projekta. Vidi: Meeks, W. A. (1983). *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press; Meeks, W. A. (1993). *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*. New Haven: Yale University Press. Trajan utjecaj i korektive koje je pobudio naznačili su: Still, T. D., & Horrell, D. G. (2010). *After the First Urban Christians: The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*. London: Continuum.

na kojima se gradi crkveni život istinite i Bogu na čast. Ako određeni pristup padne pred ovim pitanjem, tada će se njegovi uvidi sigurno pokazati jalovima za crkvu.

Ovdje Marpeck nudi putokaz prema naprijed. Budući da se ljudsko i božansko posredovanje mogu podudarati i prepletati, mogu se i sociološko i ontološko. Stoga, socio-funkcionalna stvarnost krštenja “na takav način da onaj koji se krštava iskreno umre svojim grijesima” (Marpeck, 1978, 171), istovremeno je stvarnost sudjelovanja u trinitarnom božanskom životu kao vanjskoga svjedoka Kristova Tijela. Teološki temelj za povezivanje socioloških i ontoloških stvarnosti je jasno učenje o utjelovljenju i njegov nastavak kroz prostor i vrijeme u crkvi.

Plodonosnost za duhovnost

Treći, i možda najuspješniji napredak za tradiciju slobodnih crkava, Marpeckov prikaz sakramenata nudi dubinu duhovnosti koja općenito nedostaje tradicijama koje su okrenute prema svijetu. Uz moralizam i emocionalizam, Marpeckova sakramentologija nudi teološko koherentnu duhovnost usredotočenu na Crkvu i Krista, koja odgovara tradiciji slobodnih crkava. Njezino biblijsko i teološko pojačanje je dvostruka stvarnost Trojstva i crkve kao Tijela Kristova. U središtu ove duhovnosti jest čudo božanskog djelovanja u i kroz same ljudske pokrete u zajedničkom štovanju, posebice kod krštenja i Gospodnje večere. No dinamičan naglasak proširuje sakramente i uključuje svakodnevne elemente društvenoga morala i produktivnog života. Jer Krist nije nazočan samo u specifičnim elementima, već također i u samim učenicima dok aktivno sudjeluju u Božjem životu djelujući u podložnoj sinergiji s Bogom u ovome svijetu. Dakle, možemo svakodnevne radne obveze, odmor, razgovor, davanje i primanje smatrati trenucima sakramentalne prisutnosti dok surađujemo s Bogom. Kao takva, Marpeckova sakramentalna duhovnost nije stvar oslobođene mašte ili ljudskog izuma, već kontinuirani odraz na kojemu smo mi kao crkva u svijetu.

Marpeckova duhovnost također odgovara na neke specifične potrebe našega doba. Duhovnost današnjice jasno je obilježena osjećajem otuđenosti, među ljudima i između ljudi i Boga te u pojedincima samima. Iz solipsističkog svemira koji smo naslijedili, naše doba vapi za mostom do transcendentne stvarnosti. Iz nestalne proliferacije novih vjerskih i duhovnih opcija, ništa od onoga što je na javnoj ponudi ne ističe se kao izričito transcendentno.²⁷ Prije više od jednog de-

27 Za iscrpnu genealogiju sekularne situacije na Zapadu usp. Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press. Za filozofsku prognozu onoga što će uslijediti nakon ‘kraja Aksijalnog doba’ vidi: Erickson, S. A. (1999). *The Coming Age of Thresholding*. Springer Verlag.

setljeća religiolog Huston Smith vidio je situaciju i dobro ju prikazao:

Usred zbnunjenosti koju skoro svi danas osjećamo, teologija ima odgovor koji ljudi žele čuti... Većinske crkve i dalje koriste riječ "Bog" no koja je stvarna vrijednost tog imena kad se usadi u svijet kojem su praktički vektori Darwin, Marx, Nietzsche, Freud i Big Bang? Taj je svijet premalen za ljudski duh (Smith, 1997, 15).

Jedna od glavnih vrijednosti sakramentalne duhovnosti je to što nadvladava ovo otuđenje između ljudske i božanske stvarnosti integrirajući ih u crkveni život.

Sudjelovanje u sakramentima preobražava ljudsku svijest time što nas čini svjesnima transcendentne stvarnosti koja se nalazi u i izvan našeg djelovanja. Oni vježbaju naše oči da mogu iznova vidjeti svijet; ne više kao zaboravljen od Boga, već kao dar i kazalište Božjega djelovanja. Rečeno Lukinim rječnikom iz 24. poglavlja, jednom kad vidimo Isusa kako lomi kruh, život se gleda u novom svjetlu. Oči su nam potom otvorene vidjeti da je bio s nama na putu, iako smo bili snuždeni i slijepi. Osim toga, oslobođeni smo da možemo trčati naprijed i suočiti se s budućnošću i proglašavati: "Gospodin je uistinu uskrsnuo". Drugim riječima, sakrament premošćuje otuđenje između ljudskoga i božanskoga time što nam omogućuje vidjeti Božju prisutnost i uključenost u čitavom stvorenom poretku.

Marpeckova je sakramentalna teologija duhovno osnažujuća, ona daruje ljudima osjećaj sudjelovanja u božanskom životu. U vremenu kad mnogi ljudi doživljavaju život kao nešto što "im se događa", ova sakramentalna duhovnost poziva ljude da primjenjuju svoje posredovanje ne kao željeno, prometejsko ostvarenje stvarnosti, već kao darivano sudjelovanje u Božjem otkupiteljskom djelu u svijetu.

Skroman prijedlog

Iako smo prikazali njegovu misao u najpovoljnijem svjetlu, Marpeck uistinu ima značajne slabosti u raspravljanju o sakramentima. Možda je glavna među njima to što Crkva zahtijeva određeni rječnik za značenje specifičnih elemenata unutar sveukupnog djelovanja sakramenata. Čak i ako se prihvati naglasak na cjelokupno djelovanje kao primarno mjesto značenja, ipak se mora postaviti pitanje: zašto voda, kruh i vino? Koje je značenje tih specifičnih elemenata u kontekstu cjelokupnog djelovanja sakramenata? Marpeck je ispravno prepoznao da je usredotočenost samo na elemente besplodna, no jednako je reduktivno govoriti jedino o djelovanju i društvenom postignuću, a zanemarivati elemente. Ovdje Marpeck nije u potpunosti dosljedan vlastitom pristupu i mora ga se nadopuniti iz drugih izvora. Suosjećajno i strpljivo ponovno povezivanje tradicije slobodnih crkava sa srednjovjekovnom augustinskom tradicijom, pružit će značajnu pomoć

pri ispunjavanju ove potrebe.

Marpeck u krajnjoj analizi ne daje potpuno novi put već, naprotiv, svježi naglasak prepoznatljiv za slobodne crkve, a time i distancu za ponovno iščitavanje značaja elemenata a da im se ne nameće uloga nositelja cjelokupnog značenja. S našeg suvremenog stajališta možemo nadopuniti Marpeckovo razumijevanje sakramentalnog događaja čitanjem Pisma i tradicije jer to daje značenje elementima u kontekstu događaja.

Unatoč tome, Marpeck nudi nekoliko poticajnih uvida, koji bi mogli postati održivi put povrh mrtvila sakramentalnih rasprava. To što uglavnom nije bio poznat u svoje vrijeme, djelomice svjedoči o činjenici da je bio ispred svoga vremena. No tamo gdje nije išao ukorak sa svojim vremenom, njegov glas zajedno s našim odzvanja još više.

Ako usred duhovnog vapaja današnjice slobodne crkve žele pronijeti glas o Bogu i živjeti u svom pozivu kao Božji ljudi u svijetu, tada je snažan sakramentalni identitet obvezan. U potrazi za takvim identitetom Pilgram Marpeck je pionir koji jasno pokazuje smjer kojim nam je ići.

Literatura

Blough, Neal (1984). *Christologie anabaptiste: Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*. Genève: Labor et fides.

Blough, Neal (2004). 'The Church as Sign or Sacrament: Trinitarian Ecclesiology, Pilgram Marpeck, Vatican II and John Milbank'. *Mennonite Quarterly Review* 78 (2004), 29-52.

Boyd, S. B. (1992). *Pilgram Marpeck: His life and social theology*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 147. Mainz: Von Zabern.

Cameron, Glenn Michael (1996). *Augustine's Construction of Figurative Exegesis against the Donatists in the Enarrationes in Psalmos*. Ph.D. Thesis, University of Chicago Divinity School.

Cameron, Michael (2005). "Totus Christus and the Psychology of Augustine's Sermons", *Augustinian Studies* 36:1, 59-70.

Cary, Phillip (2008). *Outward Signs*. Oxford: Oxford University Press.

Cooper, Brian (2006). *Human Reason or Reasonable Humanity? Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Menno Simons and the Catholic Natural Law Tradition*. University of Toronto Ph.D. dissertation.

Erickson, S. A. (1999). *The Coming Age of Thresholding*. Springer Verlag.

Fiedrowicz, Michael (1997). *Psalmus Vox Totius Christi: Studien zu Augustins*

- “*Enarrationes in Psalmos*”. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Fiedrowicz, Michael (2000). “General Introduction”, u: Augustine and Maria Boulding and John E. Rotelle (2000). *The Works of St. Augustine. A Translation for the 21st Century. Part III. Volume 15: Expositions of the Psalms* 1-32. New Rochelle: New City Press.
- Finger, Thomas (2004). ‘Pilgram Marpeck and the Christus Victor Motif’, *Mennonite Quarterly Review* 78, 53-77.
- Grabowski, Stanislaus Justin (1946). “St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ”, u: *Theological Studies* 7:1, 72-125.
- Smith, Houston (1997). “Scientism: The World’s Littlest Religion,” u: *Touchstone* 10:3.
- Journal of Spiritual Formation and Soul Care* (2008-). La Mirada, CA: Institute of Spiritual Formation at Biola University.
- Klaassen, W., & Klassen, W. (2008). Marpeck: A life of dissent and conformity. *Studies in Anabaptist and Mennonite history* 44. Waterloo, Ont: Herald Press.
- Klassen, William (1968). *Covenant and Community: The Life, Writings, and Hermeneutics of Pilgram Marpeck*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Klassen, William (2004). ‘The Legacy of the Marpeck Community in Anabaptist Scholarship’, *Mennonite Quarterly Review* 78, 7-28.
- Marpeck, P., Klassen, W., & Klaassen, W. (1978). *The Writings of Pilgram Marpeck*. Kitchener, Ont: Herald Press.
- McGinn, Bernard (1991). *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad.
- McLaughlin, R. E. (1986). *Caspar Schwenckfeld, reluctant radical: His life to 1540*. New Haven: Yale University Press.
- Meeks, W. A. (1983). *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Meeks, W. A. (1993). *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*. New Haven: Yale University Press.
- Napier, Daniel (forthcoming). *From the Circular Soul to the Cracked Self: A History of Augustine’s Anthropology from Cassiciacum to the Confessions*. Louvain: Peeters.
- Pascal, Blaise (1966). *Pensées*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Rempel, J. D. (1993). *The Lord’s Supper in Anabaptism: A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Dirk Philips*. Waterloo, Ont: Herald Press.
- Séguenny, A. (1987). *The Christology of Caspar Schwenckfeld: Spirit and flesh in*

- the process of life transformation*. Lewiston, N.Y., USA: E. Mellen Press.
- Spiritus* (2001-). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Spitz, L. W. (1971). *The Renaissance and Reformation Movements*. Chicago: Rand McNally.
- Still, T. D., & Horrell, D. G. (2010). *After the First Urban Christians: The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*. London: Continuum.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Wray, Frank J. (1956). 'The Vermahnung of 1542 and Rothman's Bekenntnisse', *Archiv für Reformationsgeschichte* 47, pp. 243-51
- Waaajmann, C. J. (2003). *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Leuven: Peeters.

Prevela Ljubinka Jambreč

Daniel Napier

Sacramental Spirituality for Free Churches? Pilgram Marpeck Considered

Summary

In light of the currently resurgent search for spiritual wisdom within both ecclesial and secular societies, this article proposes a rethinking of the often-marginal role of sacramental theology in contemporary free-church traditions. A particular voice from the distant past of the free-church tradition (namely, that of Pilgram Marpeck, a sixteenth century Anabaptist) deserves an attentive, critical hearing from evangelicals in our day. By shifting the emphasis of theological reflection from specific sacramental objects to the total dynamic of a Christian community's action in submissive synergy with divine action, Marpeck offers seminal insights fruitful for developing an indigenously free-church sacramental spirituality for our own day.