

UDK 27-31-72-144
Primljeno: 15. 1. 2012.
Prihvaćeno: 21. 5. 2012.
Izvorni znanstveni rad

PITANJE UPORABE SINTAGME *IN PERSONA ECCLESIAE*

Niko IKIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH – 71 000 Sarajevo
niko.ikic@bih.net.ba

Sažetak

Članak je podijeljen u tri dijela: sakramentalnost Krista i Crkve, djelovanje u ime Krista i Crkve te razlozi za uporabu sintagme *in persona Ecclesiae* i protiv nje. U predstavljanju pitanja sakramentalnosti Krista i Crkve autor se oslanja na značajnije teologe novijega vremena (Johannes Kuhn, Otto Semmelroth, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner). U drugom poglavlju riječ je o djeliteljima sakramenata koji nastupaju u osobi Krista i u ime Crkve na primjeru sakramenta krštenja, euharistije i pomirenja. U trećem se dijelu donosi nekoliko argumenata za uporabu spomenute sintagme i protiv njezine uporabe.

Povezujući a ne poistovjećujući sakramentalnost Krista i Crkve, važni dokumenti Drugoga vatikanskog koncila rabe sintagmu *in persona Christi* a istovremeno ne rabe sintagmu *in persona Ecclesiae*. Ovdje se pita postoje li neki važni teološki razlozi protiv nijansirane uporabe sintagme *in persona Ecclesiae*. Pitanju se pristupa prvenstveno s gledišta sakramentalne teologije. Posebno se propituje zastupnička dimenzija sakramentalnog djelitelja kod krštenja, pomirenja i euharistije. Iz te perspektive autor sugerira zaključak da uz uporabu sintagme *in persona Christi* ne postoje bitni teološki razlozi protiv nijansirane uporabe sintagme *in persona Ecclesiae*.

Ključne riječi: *in persona Christi*, *in persona Ecclesiae*, sakramentalnost Krista, sakramentalnost Crkve, krštenje, euharistija, pomirenje.

Uvod

U katoličkoj teologiji sakramenata udomaćena je sintagma da djelitelj sakramenata djeluje *in persona Christi capitis* ili skraćeno *in persona Christi*. Ovaj teološki izričaj usvaja Drugi vatikanski koncil na više mjesta u svojim službenim dokumentima. Ovdje neka bude spomenuta *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, gdje se govori o općem i ministerijalnom svećeništvu. S jedne strane

sva svećeništva imaju korijen u Kristovu svećeništvu, a s druge strane bitno se razlikuju. U kontekstu primjera i dokaza razlikovanja dokument ističe da samo ministerijalno svećeništvo izvršava euharistijsku žrtvu *in persona Christi*.¹ Slavitelju sakramenta euharistije ovdje se pripisuje zastupnička uloga Krista.

Isti Koncil u istom dokumentu u kontekstu eshatološke naravi našeg poziva i sjedinjenja putujuće i nebeske Crkve, za Crkvu kaže da je »opći sakrament spasenja« (LG 48). Pojednostavljeno rečeno to znači da izvan Crkve nema sakramenata. Iz ovoga slijedi da je ona bitna za svako sakramentalno slavlje. Djelitelj sakramenata *eo ipso* zastupa osim Krista također i Crkvu kao njegovo Tijelo. Zastupničku ulogu Crkve neki sakramenti očitije izražavaju. Tako se npr. u sakramentu pomirenja govori pored pomirenja s Bogom i o bitnom pomirenju s Crkvom. Ako prihvaćamo zastupničku ulogu Crkve, zašto nije udomaćena sintagma *in persona Ecclesiae*, koja se u dokumentima Koncila *expressis verbis* nigdje ne izražava? Do istog pitanja dolazimo s gledišta sakramentalnosti. Kao teološko polazište djelovanja *in persona Christi* u teologiji sakramenata smatramo sakramentalnost Krista. Isto tako teologija jednako rašireno i naglašeno govori o sakramentalnosti Crkve, ali se pritom eksplicitno ne koristi izraz *in persona Ecclesiae* za zastupničku dimenziju Crkve. Logično je upitati se zašto?

Pitanje je očito usko vezano uz poimanje *sakramentalnosti*. Stoga nam je cilj u ovom razmišljanju, nakon temeljitijeg predstavljanja sakramentalnosti Krista i Crkve kao okvir i temelj sakramentalnog djelovanja, posebno na području nekih temeljnih sakramenata Crkve kao što su krštenje, euharistija i pomirenje, uz teološki već usvojenu sintagmu *in persona Christi*, propitivati teološku mogućnost analognog naziva *in persona Ecclesiae*. Na kraju se predlažu neke teze kao temelj daljnjeg istraživanja.

1. Sakramentalnost Krista i Crkve

Što je sakramentalnost? Prema Gerhardu Ludwigu Mülleru, bivšem profesoru dogmatike u Münchenu a sada dijecezanskom biskupu u Regensburgu, sakramentalnost podrazumijeva nutarnje jedinstvo božanskog samo-priopćavanja milosti u inkarnacijskom obliku i čašćenje samo-objavljenog Boga po vjeri i nasljedovanju Krista. Ovakva se sakramentalnost iskazuje sakramentalnim znakovitim radnjama čija djelotvornost dolazi od Krista.² Prema Anti Mateljanu,

¹ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium*. Dogmatska konstitucija o Crkvi (21. XI. 1964.), br. 10, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008. (dalje: LG).

² Usp. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, 2007., 628.

profesoru dogmatike u Splitu, već krajem 17. stoljeća je Thomassinus tumačio sakramentalnost Krista i Crkve, obrazlažući da je u Kristu sve sadržano a da je Crkva Kristovo Tijelo, te da su Krist i Crkva sakramenti koji posreduju milost.³ Ipak sakramentalnost kao bitan teološki pojam vezan uz otajstvo Krista i Crkve zaživjet će tek sredinom 20. stoljeća. Kratko i jasno govorimo u tom kontekstu da je Isus sakrament Boga a da je Crkva sakrament Krista. Isus je prasakrament (*Ursakrament*) a Crkva je *opći* ili *temeljni* sakrament.

1.1. Isus – sakrament Boga

Sakramentalnost Krista u kršćanskoj perspektivi naznačena je već u Starom zavjetu posebice pojmovima *izabranosti* i *saveza*. Sklopljeni savez s Abrahamom ima kvazisakramentalno značenje blagoslova, po kojem se Izraelu a preko njega svim narodima, posreduje spasenje. Prema Izaiji Bog poručuje: »Ja, Jahve u pravdi te pozvah, čvrsto te za ruku uzeh, oblikovah te i postavih te za savez, kao i svjetlost pucima« (Iz 42,6). Zato Benedetto Testa kvalificira starozavjetne znakove kao kvazisakramente, kao *sjene, figure, typoi* (praliko)ve sakramenata.⁴

Ovo kvazisakramentalno iz Staroga zavjeta *totum et totaliter* ispunja Isus Krist svojom sakramentalnošću koja će se potpuno očitovati u eshatonu. Za Pavla je Isus, kao i sav njegov život te sve njegovo otajstveno djelovanje jednostavno znak Boga. On poznaje samo raspetoga i uskrsloga, koji je »slika Božja« (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Slika je vjeran prikaz Boga. Isus je Božja prilika, objava, epifanija Boga. Isus to svjesno potvrđuje. Na zamolbu da im pokaže Oca, Ivanu odgovara: »Tko je vidio mene, vidio je Oca« (Iv 14, 9b).⁵

Isus kao slika, znak⁶ i sakrament Boga u svijetu obuhvaća dvostruku sakramentalnost. Radi posvećenja čovjeka Božja milost u jedinorođenom Božjem Sinu po Duhu silazi s neba na zemlju (*descendentni* ili *silazni put*) a

³ Usp. Ante MATELJAN, *Otajstvo susreta. Temeljna sakramentologija*, Split, 2010., 112.

⁴ Usp. Benedetto TESTA, *Sakramenti Crkve*, Zagreb, 2009., 21-22.

⁵ Potrebno je podsjetiti da ne treba bezuvjetno poistovjećivati Isusa i sadržaj njegova navještaja (kraljevstvo nebesko). Snažni kristološki aspekti dolaze kasnije do izražaja, kada od navjesticitelja postaje Naviještani. Usp. Franz-Josef NOCKE, *Wort und Geste. Zum Verständnis der Sakramente*, München, 1985., 145.

⁶ Ima teologa kao što je npr. Benedetto Testa, koji se pak oslanja na Colomba, kojima primjena izraza *znak* na Krista nije najutemeljenija. Umjesto izraza *znak* oni više zagovaraju izraz *počelo* u smislu Riječi koja je postala *Prvorodenac*. Obrazlažu to opasnošću shvaćanja da bi *znak* davao smisao Kristu, a ne obratno. Oni tvrde da samo Knjiga Otkrivenja izričito spominje da je Krist *znak* Boga (*Dei mysterium*). Tamo se doslovno kaže: »Nego, u dane kad se oglasi sedmi anđeo, čim zatrubi, dovršit će se otajstvo Božje kao što on to navijesti slugama svojim – prorocima« (Otk 10,7).

u Isusu Kristu, sada čovječjem Sinu, uzlazi čovjekova vjera k Bogu radi spasenja čovjeka, te proslave i štovanja Boga (*ascendentni* ili *uzlazni put*). Isus je nedvojbeno »sakrament susreta s Bogom«, kako glasi hrvatski prijevod Schillebeeckxove knjige.⁷ Kristove riječi i djela znak su i oruđe spasenja, znakovi i posrednici milosti. Sakramentalna znakovitost Isusa leži u njegovu misteriju, u njegovu spasonosnom djelovanju. Njegova smrt je sakrament ljubavi. Budući da je jedan Bog, Pavao zaključuje da je onda jedan i posrednik između Boga i ljudi, čovjek Isus Krist (1 Tim 2,5).

1.2. Crkva – sakrament Krista

Prema papi Leonu Velikom sve vidljivo u Kristu prešlo je u sakramente Crkve.⁸ Sakramenti su dakle mostovi Kristova čovještva i čovječanstva. Oni su sveze Kristove milosti i čovjekove vjere. Oni su susret (*occursus*) Krista i čovjeka u Crkvi.

Vrlo jasno treba naglasiti da biblijski tekstovi nigdje ne nazivaju Crkvu sakramentom. Sintagmu »opći sakrament« na Crkvu među prvima je primijenio tübingenški teolog Johannes Kuhn još 1855. godine.⁹ Stoga valja naglasiti da ideji sakramentalnosti Crkve posebno doprinosi tzv. Tübingenška teološka škola. Na toj liniji bio je Johann Adam Möhler (1796. – 1838.) u 19. stoljeću, koji analogno dvjema naravima u Kristu te dvjema dimenzijama Crkve (božanskoj i ljudskoj) ističe da je Crkva vidljivi Krist a da su sakramenti vitalni organi Crkve koji očituju Krista.¹⁰ Veliki doprinos ovoj ideji daje također Mathias Scheeben (1835. – 1888.), koji u teologiji sakramenata revitalizira pojam *mysterion* (*mysterium*). On ističe da je u biti sakramentalnoga misterija to da ostaje misterij i u misteriju sakramenta. Za njega je Krist veliki sakrament a Crkva uzvišeni sakrament (*erhabenes Mysterium*). Također snažno ističe pneumatološku dimenziju sakramenata po kojoj su sakramenti misteriji.¹¹ Teološkim

⁷ Usp. Edward H. SCHILLEBEECKX, *Krist, sakrament susreta s Bogom*, Zagreb, 1976.

⁸ Usp. Leon VELIKI, *Sermo*, 74, 2, u: PL, 54, 398; Theodor SCHNITZLER, *O značenju sakramenata*, Zagreb, 1998., 18.

⁹ Usp. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Die Kirche als Wurzelsakrament*, u: Reinhild AHLERS – Libero GEROSA – Ludger MÜLLER (ur.), *Ecclesia a sacramentis: theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*, Paderborn, 1992., 125.

¹⁰ Usp. Gerhard KOCH (ur.), *Sakramentenlehre, I, Allgemeine Sakramentenlehre bis Firmung*, Graz, 1991., 75-76. U prvom dijelu riječ je o vrijednim originalnim opširnim izvadcima tekstova relevantnih autora i crkvenog učiteljstva o sakramentima općenito te o krštenju i potvrdi posebno. Drugi dio njegove knjige o ostalim sakramentima isto je koncipiran. Također usp. Ante MATELJAN, *Otajstvo susreta. Temeljna sakramentologija*, 117.

¹¹ Usp. Michael SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg, 1951., 458-460 i 466-468.

djelovanjem navedenih teologa Crkva sve više dolazi u središte teologije kao otajstveno Tijelo Kristovo. Sakramentalnost Crkve u 20. stoljeću promišljaju više od ostalih Otto Semmelroth, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner i Joseph Ratzinger.¹² Ovdje donosimo samo glavne naglaske vezane za našu temu.

Otto Semmelroth (1912. – 1979.), njemački isusovac, promatra sve sakramente u prizmi susreta s Bogom. Njega se smatra začetnikom personalističke ekleziologije. Bog susreće stvorenje kojemu se objavljuje a čovjek se Bogu otvara. Za njega je susret dijalog spasenja, budući da je Bog apsolutno vjeran svom obećanju koje je dao Crkvi, reinterpreтира Vukšić.¹³

Sakramentalna dimenzija, posebice euharistija, čini prema Ratzingeru (r. 1927.) jezgru pojma Crkva. Crkva i sakrament i u njegovu razumijevanju zajedno stoje i padaju. Crkva bez sakramenta bila bi čista prazna organizacija, a obredi bez Crkve bili bi bez nutarnje suvislosti. Ono što čini osnovicu ekleziologije jest euharistija koja je konstitutivna forma Crkve. Po euharistiji se ostvaruje Crkva i po njoj živi. Ona je *locus theologicus* Crkve, naglašava Ratzinger, zbog čega je smatran zapadnim začetnikom euharistijske ekleziologije.¹⁴

Za Karla Rahnera (1904. – 1984.) sakramenti Crkve su posebno markirani događaji spasenja. Po njima Bog nudi svoje spasenje u Crkvi, koja je sama znak spasenja, a ne samo spasenje. Dakle Kristovo spasenje pojedincu donosi Crkva. Sakrament je prema njemu opipljivi Božji govor i opipljivi čovjekov odgovor. U sakramentima dolazi do milosnog dijaloga.¹⁵

Za Edwarda Schillebeeckxa (1914. – 2009.) objava je sakrament budući da se Bog njome objavljuje čovjeku. U toj sakramentalnoj objavi Krist je sakrament *par excellence*, tj. on je prasakrament. On je sakrament Boga koji se objavljuje sa svrhom da čovjeka pobožanstveni. Crkva je sakrament nebeskog Krista, odnosno ona je *sacramentum humanitatis Christi* – sakramentalni Krist. U njoj je Krist nazočan osobno i činom, tj. znakom. Pojedini sakramenti su akcije nebeskog Krista kojima se događa neposredan susret s Kristom. Crkva je produžetak nebeskog Krista a pojedini sakramenti su sakralno očitovanje Crkve.¹⁶

¹² Usp. Otto SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main, 1953.; Karl RAHNER, *Kirche als Sakrament*, Freiburg, 1961.; Edward H. SCHILLEBEECKX, *Krist, sakrament susreta s Bogom*; Joseph RATZINGER, *Zum Begriff des Sakramentes*, München, 1979.

¹³ Usp. Tomo VUKŠIĆ, Sakramenti privilegirano mjesto događanja Crkve prema katoličkoj teologiji, u: *Vrhbosniensia*, 4 (2000.) 2, 270-272.

¹⁴ Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o Apostolskom vjerovanju*, Zagreb, 1972., 314.

¹⁵ Usp. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien, 1982., 397, 411-413.

¹⁶ Usp. Edward H. SCHILLEBEECKX, *Krist, sakrament susreta s Bogom*, 42, 50-55.

Svi spomenuti teolozi ističu neraskidivo jedinstvo Krista, Crkve i sakramenata pri čemu pojmovno ne miješaju otajstva o kojima govore.¹⁷ Načelo Krist – Crkva – sakramenti utemeljeno je na starom otačkom načelu koje ističe da je Crkva od apostola, apostoli od Krista a Krist od Boga.¹⁸ Tako se Božja sakramentalnost svetosti prelijeva na Krista, od Krista na apostole, od apostola na Crkvu, od Crkve na sakramente a uvijek po Duhu.

Otajstvo Krista i Crkve nužno je pojmovno razlikovati, ali je također nužno i milosno ih povezivati. U sakramentalnom djelovanju Crkve snažno dolazi do izražaja antropološki vid. Iz naglašenog antropološkog gledišta Ante Mateljan ističe da je uopće promišljanje o sakramentima uokvireno odnosom čovjek – Crkva – Krist, odnosno Krist – Crkva – čovjek, čime naglašava nerazdvojivo prožimanje ljudsko-božanske relacije u otajstvu Crkve.¹⁹

Kao što je nužno razlikovati otajstva Krista i Crkve, tako je jednako nužno pojmovno razlikovati Crkvu i sakramente, ali isto tako ih je neophodno sakramentalno povezivati. U tom duhu dogmatska konstitucija *Lumen gentium* kaže: »Crkva je u Kristu kao sakrament« (LG 1 i 48). Kristove su riječi: »Ovo činite meni na spomen«, supstancijalne za ustanovljenje Crkve a konstitutivne za ustanovljenje euharistije. U neku ruku one se tiču svih sakramenata, koji su svi konstitutivni za Crkvu, iako ne jednakom konstitutivnošću. Kao što nema sakramenata izvan Crkve, tako nema ni Crkve bez sakramenata. Ovu tezu potvrđuju načela: *Ecclesia a sacramentis* i *sacramenta ab Ecclesia*.²⁰ Ona Crkva koja ne bi slavila sakramente ne bi bila Kristova Crkva, zaključuje Rahner.²¹

Esencijalnu povezanost Krista s Crkvom blaženi Izak, opat samostana Stella, obrazlaže polazeći od pretpostavke da je Zaručnik jedno s Ocem, da je onda jedno i sa Zaručnicom. Zaručnik je sve svoje predao Zaručnici a sve što je njezino pripisao sebi, nju je ujedinio sa sobom i s Ocem. Ono što je Bog sjedinio, to čovjek neka ne rastavlja. Pritom misli na uzvišenu tajnu, na odnos Krista i Crkve.²² Bitna uloga Crkve je u ukazivanju na Boga po Kristu u Duhu.

¹⁷ Usp. Dušan MORO, Krist – Crkva – sakramenti. Komunitarni smisao i određenost sakramenata, u: *Služba Božja*, 31 (1991.) 1, 17.

¹⁸ Usp. TERTULIJAN, *De praescriptione haereticorum, Adversus haereticos*, 21, B, u: PL, 2, 32-33; IRENEJ, *Adversus haereses*, 4, 21, 3.

¹⁹ Usp. Ante MATELJAN, *Otajstvo susreta. Temeljna sakramentologija*, 14.

²⁰ Usp. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Die Kirche als Wurzelsakrament*, 127-128.

²¹ Usp. Karl RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg – Basel – Wien, 1961. Vidi također: Reinhild AHLERS, *Eucharistie*, u: Reinhild AHLERS – Libero GEROSA – Ludger MÜLLER (ur.), *Ecclesia a sacramentis: theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*, 13-15.

²² Potom iz kuta pomirenja naglašava da Crkva ne može ništa oprostiti bez Krista a da Krist nije voljan oprostiti bez Crkve, da Crkva ne može oprostiti, osim onome koji se kaje, to jest onome koga je taknuo Krist. Sukladno tome ističe da onome koji Crkvu prezire Krist neće ništa oprostiti. Usp. Isaac de STELLA, *Govor 11*, u: PL, 194, stupci 1728-1729.

U tom smislu je ona sakramentalni znak koji ukazuje i oruđe koje ostvaruje Kristovu milost. To snažno ističe Pavlova slika Tijela Kristova, koja naglašava esencijalnu povezanost udova s Glavom i obratno. Za našu temu posebno je važno uočiti da Pavao na više mjesta u svojim poslanicama (1 Kor 12,12-30, 27; Ef 1,22; Kol 1,18) izričito poistovjećuje Kristovo Tijelo s Crkvom. Prema njemu Crkva je otajstveni Krist. Iz takva odnosa Krista i Crkve može se zaključiti da su-pripadnost Crkvi *eo ipso* znači su-pripadnost Kristu i obratno, da podređenost Tijela Glavi znači podređenost Crkve Kristu, da opći rast Crkve znači istovremeno duhovni rast Krista, da jedinstvo Tijela predstavlja ravnopravnost zajednice u kojoj su jednaki Židovi i nežidovi.²³ Dakle, prema Pavlu Crkva je Kristovo Tijelo kao pojavni oblik Krista u svijetu. Tako je Crkva neraskidivo povezana s Kristom. Ona je sakramentalna, jer je Krist sakramentalan. Kao takova ona je sakramentalni znak Krista u svijetu.

Sakramentalnost Crkve leži u utjelovljenom Kristu koji po sakramentima u Crkvi djeluje. Snagom krsnog svećeništva svi vjernici sudjeluju u bogoštovnim činima Crkve a redovito snagom ministerijalnog svećeništva Crkva uprisutnjuje Kristovu sakramentalnu milost, uprisutnjuje otajstvo Isusa Krista. Slijedi da sakramentalnost Crkve leži u uprisutnjenju Krista, pa ljudi trebaju unutar Crkve tražiti uprisutnjeni spas. Krist dakle daje spas, a ne Crkva iz neke svoje samobiti. Konkretno dakle, čovjek u znaku Crkve otkriva uprisutnjenu Božju blizinu u Isusu po Duhu. Na pitanje kako, Michael Kehl odgovara, *totum*, ali ne *totaliter* (potpuno, ali ne totalno savršeno).²⁴ To znači da je Crkva *totus Christus*, ali nije uvijek *totaliter*. Za Hansa Ursa von Baltazara Crkva je sva u ulomku.²⁵ Prema Josephu Ratzingeru sve sakramentalno u Crkvi je usmjereno na Krista od kojega Crkva dobiva spasenje.²⁶ Crkva kao *totus Christus* cjelovit je subjekt sakramenata, nositelj sakramenata, ali cijela ili opća Crkva, ne samo mjesna. Kao što Krist daje sakramentalnost Crkvi, tako Crkva prosljeđuje sakramentalnost sakramentima. U istom duhu *Katekizam Katoličke Crkve* ističe da su sakramenti u dvostrukom smislu sakramenti Crkve. Oni su *po njoj* i *za nju*. *Po njoj* su time što je ona sakrament djelovanja Krista po Duhu a *za nju* su budući da sakramenti čine Crkvu, osobito euharistija.²⁷ Ona *descendentna* ili *sil-*

²³ Usp. Franz COURTH, *Sakramenti. Priručnik za teološki studij i praksu*, Đakovo, 1997., 36-37.

²⁴ Usp. Michael KEHL, *Die Kirche*, Würzburg, 1992., 83.

²⁵ Usp. Hans Urs von BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, 1963.

²⁶ Usp. Joseph RATZINGER, *Zum Begriff des Sakramentes*, 3, 17-18; Gerhard KOCH (ur.), *Sakramentenlehre*, I, 93-95.

²⁷ Usp. HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994., br. 1118 (dalje: KKC).

zna znakovitost ističe Crkvu i njezine sakramente kao znakove Božjeg predanja čovjeku. U istim sakramentima Crkve dolazi do izražaja *ascendentna* ili *uzlazna* znakovitost čovjekove volje predati se Bogu, ističe Lothar Lies.²⁸

2. Djelovanje u ime Krista i Crkve

Sakramentalna radnja *ex opere operato* aktualizira Kristovu milost u sakramentalnosti Crkve. Djelitelji sakramenata Crkve djeluju *in persona Christi capitis*.²⁹ Njihovo zastupničko djelovanje instrumentalni je uzrok sakramentalne milosti koja oživljuje duhovno zamrle, okrepljuje duhovno klonule, ozdravlja dušu i tijelo, vraća u stanje milosti, opravdava sve ljudske grijeha pa i onaj iskonski, osposobljava slabe za crkvene službe, životno združuje u ljubavi, realno sjedinjuje u tijelu i krvi Kristovoj sa samim Isusom, milost ne samo da naznačuje, nego milosno djeluje i posvećuje. Zato su sakramenti Crkve Božja remek-djela po Crkvi i za Crkvu (usp. KKC 1116 i 1118).

Potrebno je podsjetiti da doprinos djelitelja sakramenata teologija vrednuje kao *opus operantis* ili *ex opere operantis* za razliku od Božjeg doprinosa koji se uvijek označava kao *opus operatum* ili *ex opere operato*. Time se ističe da je vidljivi djelitelj sakramenata samo instrument ili oruđe u službi *causae principalis*, što znači da je on vidljivi znak nevidljivog Boga. Djelitelj sakramenata Crkve je dakle u službi nevidljivog Krista. Vidljivi djelitelj je službenik, *minister Christi*. On predstavlja Krista kao Glavu. Za podjeljivanje nekih sakramenata uvjet valjanosti je uz krsno i ministerijalno svećeništvo, kao što je npr. euharistija, sveti red i dr.

Na drugoj strani djelitelj je istovremeno i u službi Crkve. Djelitelj stvarno izvršava sakramentalnu radnju u nakani Crkve (*cum intentione faciendi quod facit ecclesia*³⁰). Takvu nakanu djelitelja Trident smatra uvjetom valjanosti sakramenta.³¹ Stoga djeliteljevo djelovanje nije prepušteno njegovoj samovolji. Ono mora biti u skladu s Crkvom i u ime Crkve, budući da su sakramenti temeljni čini Crkve. To znači da se djelitelj istovremeno stavlja u službu Krista i Crkve te da se sjedinjuje s njegovom voljom i nakanom Crkve. U ovakvim koordinatama se na najbolji način povezuju dva djelujuća subjekta: *ex opere operato* i *ex opere operantis*. Stjepan Kušar ističe da koliko god vrijedi milosno načelo *ex*

²⁸ Usp. Lothar LIES, *Sakramententheologie*, Graz, 1990., 47.

²⁹ Usp. Rino FISICHELIA, Svećenik nove evangelizacije, u: *Bogoslovska smotra*, 81 (2011.) 3, 527.

³⁰ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, III, 64, 8,1.

³¹ Usp. TRIDENTSKI KONCIL, *Dekret o sakramentima* (3. III. 1547.), u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo, 2002., br. 1611. Isto je tražio za wyclifovce i husite papa Martin V. u buli *Inter cunctas* od 22. veljače 1418. godine. Usp. *Isto*, br. 1262.

opere operato toliko je važna ljudska i vjernička kvaliteta djelatelja za efikasnost i učinkovitost sakramenata.³²

Zastupničku dimenziju Krista i Crkve u djelateljima sakramenata želimo konkretnije promatrati u krštenju, pomirenju i euharistiji, budući da kod njih s jedne strane imamo velikim dijelom od Krista utemeljeni znak i riječ sakramenta, a s druge strane imamo snažnije osvjetljenu i naglašenu ulogu Crkve.

2.1. Zastupnička dimenzija kod krštenja, pomirenja i euharistije

Kod krštenja djelatelj izriče trinitarnu formulu uz primjenu materije toga sakramenta, naravno u nakani Crkve i u ime Crkve. Preko njega i od njega izvršene radnje djeluje Kristova milost koja duhovno rađa po Duhu i preporađa u dijete Božje, koja oslobađa krivnje i briše sve grijeha pa i onaj iskonski, koja utiskuje neizbrisivi biljeg koji su-oblikuje Kristu, te učlanjuje (*incorporatur*) u Crkvu.³³ Ovim se kod krštenja isprepliće zastupnička dimenzije Krista i Crkve. Po načelu *gradualitas communionis* krštenik onoliko pripada punom zajedništvu s Kristom koliko pripada i Crkvi. Za Teodora Schnitzlera krštenje je pristupni sakrament otajstvu Crkve.³⁴ Stoga se ovdje želimo usredotočiti na zastupničku dimenziju Crkve s gledišta krsnog učinka.

Između posvećujućih te iscjeljujućih učinaka krštenja ovdje se čini tematski važnim posebno istaknuti onaj crkvotvorni, budući da ovaj s eklezijalnog gledišta na prvom mjestu ucjepljuje i pritjelovljuje Crkvi, koja je kao opći ili temeljni sakrament i *partner* u savezu s Bogom. Crkva je kao narod Božji nositelj spasenja. Po Kristovoj želji Crkva je subjekt njegova spasenja. Samo krštenje učlanjuje u Crkvu. Ono čini Crkvu, stoga je njegov učinak prvotno *crkvotvorni*. Krštenjem se konstituira Crkva kao jedinstven svet i svećenički Božji narod. Po krštenju se vjernik ugrađuje u Kristovo Tijelo i biva sposoban primati ostale sakramente. Prema Rahneru, Crkva je Kristova povijesna i društvena pojavnost i inkarnacija Kristove milosti. Tko je učlanjen u Crkvu ne dobiva samo milost Crkve, nego zadobiva udio, nalog i sposobnost sudjelovati u milosnoj pojavnosti Crkve, tj. u Kristovu Tijelu. Kao član Crkve krštenik je krštenjem pozvan biti nositelj riječi i istine, biti svjedok i reprezentant Kristove milosti u svijetu. Time Rahner uokviruje individualne učinke krštenja onim eklezijal-

³² Usp. Stjepan KUŠAR, *Vihor i oganj duha: iskustvo Duha Svetoga u Crkvi i pojedinca*, Zagreb, 2009., 18.

³³ Usp. *Zakonik kanonskog prava*, Zagreb, 1996., kanon 849-3 (dalje: ZKP).

³⁴ Usp. Theodor SCHNITZLER, *O značenju sakramenata*, 11-12.

nim.³⁵ Krštenjem se ulazi u *communio sanctorum*. Ovaj aspekt ističe eklezijalnu dimenziju i po tome što je redoviti djelitelj ovog sakramenta službenik Crkve, a u svakom se slučaju sakrament podjeljuje u nakani Crkve. Ovako interpretirano učlanjenje u Crkvu neponovljiv je učinak krštenja. Čovjek jednom primljen i sakramentalno učlanjen u Crkvu ne može nikada biti sakramentalno i potpuno *iz-članjen* iz Crkve, budući da po krštenju primamo neizbrisivi pečat ili *character indelebilis*, koji poput tetovirana znaka uvijek ostaje na koži a sakramentalni biljeg u duši krštenika. Augustin ga naziva Gospodnji biljeg (*Dominicus character*) po kojem nas Duh Sveti obilježava za »Dan otkupljenja« (Ef 4,30).³⁶ Sakramentalni pečat utiskuje neizbrisivi biljeg krsnog svećeništva koje je podloga za ono ministerijalno. Oba su svećeništva svako na svoj način konstitutivna za Crkvu. U ime Krista i Crkve službenik učlanjuje krštenika u Crkvu kao Kristovo Tijelo. Time je dovoljno jasno pored kristološke istaknuta i eklezijalna zastupnička uloga djelitelja krštenja.

Kad se iz ovog gledišta fokusiramo na pomirenje, veoma važno je uočiti da novozavjetni tekstovi naglašavaju da se zajednice jednako tiče kako grijeh tako i pomirenje. Kako grijeh pojedinca tako i pokora (pomirenje) tiču se Crkve i to u dvostrukom smislu. Prvo, budući da grijeh ranjava i oslabljuje duhovnu snagu zajednice, on je duhovno razara i predstavlja zaraznu opasnost za zajednicu. Iz tog kuta gledano zajednica treba biti uključena u pomaganje oko obraćenja grešnog pojedinca. Drugo, budući da je Crkva kao cjelina subjekt i nositelj pomirenja (iako je kao takva i sama grešna, jer je nebo-zemaljska) unatoč tome pomirenje s Crkvom znači pomirenje s Bogom. Ovdje se prožima božansko i ljudsko (crkveno) pomirenje. Stoga svećenik govori formulu odrješenja uvijek u službi Crkve. Bog po služenju Crkve udjeljuje mir a svećenik u ime Crkve odrješuje. Djelovanje *ex opere operato* znači da pokornik koliku god vjeru imao ne oprašta sam sebi grijeh, nego mu je oproštenje dar milosrdnog Oca kao prvotnog uzroka milosti praštanja (*causa principalis*), koji se služi crkvenim djeliteljem kao oruđem u procesu praštanja (*causa instrumentalis*), kako bi pokorniku koji se iz vjere kaje, ispovijeda i izvršava zadovoljštinu (*causa materialis*) udijelio oproštenje grijeha preko apsolutije (održavanja) Crkve (*causa formalis*). U takvom okviru izvršena sakramentalna radnja *ex opere operato* jest uzročno-djelatan čin Božjeg praštanja i objedinjuje pokornikove čine s činima Crkve. Vjera, kajanje, ispovijedanje i zadovoljština jesu ljudski čini inspirirani

³⁵ Usp. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 400-401.

³⁶ Citirano prema: KKC, br. 1274. Tamo se oslanja na Augustinovo djelo *Epistulae* 98,5, u: PL, 33, 362.

Božjom milošću, a odrješenje je od Krista ustanovljeni element, koji je povjeren Crkvi i vrši se u njoj *in persona Christi*, koji pomiruje s Bogom i Crkvom.³⁷

Zašto je apsolutija pridržana samo svećenicima? Na ovo pitanje valja tražiti odgovor s obzirom na dva različita gledišta. Pored onog kristološkog vida, budući da svećenik djeluje *in persona Christi*, ovdje posebno ističemo onaj eklezijalni vid, budući da sakramentalno pomirenje ima izričit eklezijalni karakter, te se radi i o pomirenju s Crkvom, koje posreduje pomirenje s Bogom. Pomirenje s Crkvom manifestira cjelokupno svećeništvo Crkve, kako ono opće tako i ono ministerijalno. Ministerijalni svećenik vrši pomirenje s Bogom preko odrješenja Crkve snagom sakramentalnog ređenja a pomirenje s Crkvom događa se snagom crkvene jurisdikcije vlastite odrješenju. Svakako da svećenik ima službu pomirenja u Crkvi (2 Kor 5,18-19). On vrši Kristovu službu praštanja u Crkvi i za Crkvu a na korist pojedincima. Svećenici u ime Crkve, koja je sakrament pomirenja, pomiruju grešnike snagom Kristove milosti preko odrješenja i posreduju Božje otpuštenje grijeha.³⁸

Kako je s euharistijom iz našeg kuta promatranja? Samo valjano zaređeni svećenik u jedinstvu s biskupom valjano slavi euharistiju *in persona Christi*, definira Drugi vatikanski koncil, oslanjajući se na Tridentski koncil i Četvrti lateranski koncil (usp. LG 10). Krist je istovremeno pravi prinositelj i pravi žrtveni prinos. On svojim nalogom i moći slavljenje euharistije prenosi na svoje učenike riječima: »Ovo činite meni na spomen.« Crkva ovaj nalog razumije i tumači tako da se odnosi prvo na apostole a preko njih nasljedstvom (sukcesijom) i ređenjem prenosi se na biskupe i svećenike. Oni u ime Krista (»umjesto Krista«, 2 Kor 5,20) u Crkvi slave euharistiju. Dakle potpuna euharistija sačuvana je samo tamo gdje postoji sakramentalni svećenički red.³⁹ Dakle nema koncelebracije vjernika bez valjano zaređenog svećenika, kaže se u instrukciji Kongregacije za nauk vjere.⁴⁰ Taj stav ne umanjuje tvrdnju da je cijela Crkva nositelj i subjekt euharistije.

Prema apostolskom nasljedstvu biskupi, a onda s njihovom ovlašću i s njima u jedinstvu i od njih poslani svećenici djeluju *in persona Christi*. Posvećeni služitelji po Kristovu nalogu utemeljuju jedinstvo, slave euharistiju, koja je izvor i vrhunac čitava kršćanskog života. Premda se euharistija u iznimnim slučajevima dozvoljeno može slaviti i bez nazočnosti vjernika, ona je uvijek

³⁷ Usp. Benedetto TESTA, *Sakramenti Crkve*, 178.

³⁸ Usp. IVAN PAVAO II., *Pomirenje i pokora*, Zagreb, 1996, br. 29., 104-105.

³⁹ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Unitatis redintegratio. Dekret o ekumenizmu* (21. XI. 1964.), br. 22, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008. (dalje: UR).

⁴⁰ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, br. 4720-4723 i 3850.

slavlje i čin cijele Crkve. Crkva *slavi* euharistiju a svećenik *predvodi slavlje* euharistije u ime vjernika, da se naglasi jedinstvo slavlja vjernika i svećenika, ali iz dva vida prikazano. Cijela Crkva daje puni smisao euharistiji. U Crkvi zaređeni djeluju snagom ministerijalnog, a vjernici snagom krsnog svećeništva.⁴¹ U pismu pape Ivana Pavla II. *Dominicae Cenaе* od 24. veljače 1980. godine slavitelju euharistije pripisuje se središnje mjesto. Vršeci presvetu žrtvu i djelujući *in persona Christi* biva na sakramentalan način najtješnje uveden u ono što nazivamo *sacrum* i u što uvodi sve sudionike euharistije.⁴²

Izneseni naglasci na primjeru tri spomenuta sakramenta doista snažno ističu važnu eklezijalnu ulogu i zastupničku dimenziju Crkve, ne zapostavljajući sakramentalnost Krista.

2.2. Teološke karakteristike zastupničke dimenzije

Svaki djelitelj *in persona Christi capitis* posreduje između Boga i ljudi.⁴³ On je Kristov posrednik i istovremeno u službi zajednice. U njegovu se djelovanju ističe kako kristocentričnost tako i crkvocentričnost (ekleziocentričnost). *Kristocentričnost* ističe da je služba nastavak Kristova poslanja. Zato nositelj službe predstavlja Krista u zajednici. Po njemu u zajednici postaje vidljiva nazočnost Krista kao Glave Crkve. Predstavljanje nije samo u upravnom, nego u sakramentalnom smislu. *Ekleziocentričnost* proizlazi iz otajstva Crkve. Službenik je zagovornik zajednice. On predstavlja ne samo Krista kao Glavu Crkve, nego u ime cijele Crkve upravlja Bogu molitvu cijele Crkve (*nomine totius plebis sanctae et omniam circumstantium dicuntur*), a osobito kod euharistijskog slavlja (LG 10, SC 33).

Sažeto rečeno *kristocentričnost* se sastoji u predstavljanju Krista a *ekleziocentričnost* u predstavljanju Crkve. Oba svojstva međusobno se teološki nadopunjuju. Jedno proizlazi iz drugoga. Budući da predstavlja Krista, može

⁴¹ Usp. TREĆA SINODA BISKUPA, *Ministerijalno svećeništvo*, Zagreb, 1972., 24; Drago ŠIMUNDŽA, Euharistija i kršćanska zajednica, u: *Bogoslovska smotra*, 51 (1981.) 4, 485s.

⁴² Usp. IVAN PAVAO II., *Dominicae Cenaе. Apostolsko pismo o otajstvu i štovanju euharistije* (24. II. 1980.), Zagreb, 1980., br. 8.

⁴³ Poznata služba *pontifex* u starom Rimu označavala je kraljevskog savjetnika i posrednika pred bogovima. U crkvenom razumijevanju pojam se prvo upotrebljavao za svakog svećenika a onda od 5. stoljeću pojam *pontifex maximus* postaje titula rimskih papa. O današnjem razumijevanju pojma vidi u: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, LG 10 i 28; *Sacrosanctum Concilium. Konstitucija o svetoj liturgiji* (4. XII. 1963.), br. 33, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008. (dalje: SC); *Christus Dominus. Dekret o pastirskoj službi biskupa* (28. X. 1965.), br. 11, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.; *Presbyterorum ordinis. Dekret o službi i životu prezbitera* (7. XII. 1965.), br. 2 i 6, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008. (dalje: PO).

i mora predstavljati i Crkvu. Po *eklezijalnom* načelu dolazi do izražaja *kristo-centrično*. Služba je svakako Isusov mandat, ali u Crkvi i za Crkvu. Službenik Crkve govori u Kristovo ime, »umjesto Krista« (2 Kor 5,20). Imajući u vidu ove aspekte, Schillebeeckx naziva djelatelje sakramenata zastupnicima i identifikacijskim likovima zajednice te s druge strane zastupnicima Kristovim za zajednicu i naspram zajednice.⁴⁴

Ta sakramentalna svojstva valja u posebnoj mjeri istaknuti kad su u pitanju zaređeni djelatelji sakramenata, budući da neke sakramente nezaređeni djelatelji uopće ne mogu podjeljivati. Ovdje se fokusiramo prvenstveno na svećenike kao najčešće djelatelje većine sakramenata, posebno krštenja, pomirenja i euharistije. Prezbiteri sudjeluju na punini biskupskog svećeništva i ovisе o njima, ali su istinski i pravi svećenici Novoga saveza, budući da iz odnosa *in persona Christi* proizlazi njihova duhovna punomoć (LG 28, PO 2). Svoju svetu službu posebno vrše u euharistijskom bogoslužju ili sinaksi, Glave Crkve. Prema koncilskoj konstituciji o liturgiji *Sacrosanctum Concilium* samo svećenik u Kristovo ime predstoji liturgijskom skupu. U istom se dokumentu ističe da svećenik predstavlja Krista, Glavu Crkve, prije svega naviještanjem, sakramentima, pri čemu se ističe euharistija kao vrhunac i središte. Prema Dogmat-skoj konstituciji *Lumen gentium* svećenik vrši u Kristovo ime euharistijsku službu. Prema Dekretu o službi i životu svećenika *Presbyterorum ordinis* svećenik sudjeluje na poseban način u autoritetu Krista u izgradnji, posvećivanju i upravljanju njegova Tijela (SC 33, 10, LG 10, PO 2). Prema Josephu Ratzingeru svećenik je znak za ponudu u Isusu.⁴⁵

Sažeto bi se zajednički iz koncilskih dokumenata i stavova teologa moglo reći da Krist daje nalog službe, a ne zajednica ili pojedinac, da je Krist središte od kojeg dolazi milost i spasenje, da je službenik znak, a služba povjereništvo i predstavljanje Krista. Iz svega slijedi da je sakramentalni djelatelj u dubokoj povezanosti s Kristom te da osobni talenti i zalaganje nisu nevažni, ali ih Kristova milost nadilazi.⁴⁶ U općem poslanju Crkve od Krista krije se posebno poslanje od Krista u Crkvi, po Crkvi i za Crkvu. Postoji također u Crkvi poslanje sakramentalnih služba koje na sakramentalan način uprisutnjuju i predstavljaju Krista u njegovu Tijelu (usp. LG 10, 11). Neizbrisivi pečat koji zaređeni dobivaju ne znači samo osposobljenost obavljanja službe, niti samo duhovnu vlast, nego prije svega posvećenje kao posebnu ontološku vrijednost.

⁴⁴ Usp. Edward SCHILLEBEECKX, *Teologie des Amtes*, u: Edward SCHILLEBEECKX, *Sacramentum salutis*, Leipzig, 1973., 377-407.

⁴⁵ Usp. Joseph RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen*, Freiburg, 1991., 108.

⁴⁶ Usp. Franz COURTH, *Sakramenti. Priručnik za teološki studij i praksu*, 457.

Kad priznajemo da zaređeni djeluje *in persona Christi*, onda to sadržajno znači da on posvećenjem svetog čina biva sakramentalno promijenjen ili preobražen kako bi bilo moguće da u njemu bude nazočan Krist u osobi služitelja.

U skladu s Kristovom sakramentalnošću i zastupničkom dimenzijom Krista u sakramentalnoj teologiji od skolastike se primjenjuje sintagma *in persona Christi capitis*. Iz svega dosad rečenoga čini se logičnim da se u skladu s usvojenom sakramentalnošću Crkve i naučavanom zastupničkom dimenzijom Crkve u teologiji sakramenata također koristi sintagma *in persona Ecclesiae*. Nje pak nema u dokumentima Crkve a u tekstovima teologa je vrlo rijetka, što upućuje na zaključak da se izbjegava. Ovdje propitujemo razloge za i protiv njezina korištenja.

3. Razlozi za i protiv sintagme *in persona Ecclesiae*

Čini se da je potrebno prvo iznijeti tri razloga protiv korištenja a poslije tri razloga *pro re*. Prvo valja istaknuti da službeni dokumenti Crkve ne koriste sintagmu *in persona Ecclesiae* dok istovremeno upotrebljavaju sintagmu *in persona Christi* ili *in persona Christi capitis*. Ako pođemo unazad od najnovijih dokumenata na koncilskoj razini valja istaknuti višekratno spominjanje te sintagme u dokumentima Drugoga vatikanskog koncila. Dogmatsku konstituciju o Crkvi *Lumen gentium* smo već spominjali. Ovdje neka gornja tvrdnja bude potkrijepljena navodom iz koncilske konstitucije o liturgiji *Sacrosanctum Concilium*. U prvoj glavi govori se o općim načelima za obnovu i gajenje svete liturgije. Iz naravi liturgije proistječe da svećenik *in persona Christi* predsjedava skupu na kojem upućuje Bogu molitve (usp. LG 10, 25-26, 28, SC 33).

U dokumentima crkvenog učiteljstva izričaj *in persona Christi* prvi put je upotrijebio Firentinski koncil u dekretu Armencima *Exultate Deo* od 22. studenoga 1439. godine, kojim se izriče da slavitelj izgovara riječi pretvorbe *in persona Christi*. Kada taj Koncil izlaže nauk Armencima o formi euharistije ističe da »forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum; sacerdos enim in persona Christi loquens hoc confecit sacramentum« (»forma toga sakramenta su riječi Spasiteljeve, kojima je on ustanovio taj sakrament; svećenik, naime govoreći u Kristovo ime, slavi taj sakrament«)⁴⁷. Sintagma *in persona Christi* sadržajno se nazire, iako se *expressis verbis* ne spominje, u dokumentu Četvrtoga lateranskog koncila 1215. godine u kojem se

⁴⁷ FIRENTINSKI KONCIL, *Dekret Exultate Deo Armencima* u: (22. XI. 1439.), u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, br. 1321.

izlažu katoličke definicije vjere nasuprot albigenzima i katarima. U sličnom kontekstu Tridentski koncil naglašava važnost zaređenih za valjanost euharistije kao misne žrtve. Krist je postavio apostole za svećenike i naredio da oni i drugi svećenici prinose njegovo tijelo i krv.⁴⁸

Osim koncilskih dokumenata također i drugi važni dokumenti Crkve upotrebljavaju sintagmu *in persona Christi*. Za primjer uzmimo *Katekizam Katoličke Crkve*. U članku 9 drugog odsjeka prvog dijela *Katekizam* obrađuje stavak vjere u svetu Crkvu katoličku. U stavku četiri dodiruje se odnos vjernika i hijerarhije, odnosno laika i posvećenog života. Na pitanje zašto je crkvena služba nužna, odgovor se veže uz nalog naviještanja kojemu je temelj poslanje Crkve. Samo od Gospodina poslani djeluje na temelju Kristove vlasti i govori zajednici u Kristovo ime. Sakramentalnu milost podjeljuju od Krista ovlaštene i osposobljeni službenici milosti. Od njega primaju poslanje i pravo (vlast) da djeluju u osobi Krista Glave (*in persona Christi capitis*) (usp. KKC 875). Možemo također spomenuti *Zakonik kanonskog prava*. Tamo se u kontekstu služitelja presvete euharistije ističe da valjano može slaviti (*conficere*, tvoriti) sakrament euharistije *in persona Christi* samo valjano zaređeni svećenik (usp. ZKP, kanon 900). U duhu navoda iz *Katekizma Katoličke Crkve* i razumijevanja *Lumen gentium* br. 29, gdje je riječ o đakonima, papa Benidekt XVI. motu proprio *Omnium in mentem* od 26. listopada 2009. godine mijenja i dopunja neke dijelove ZKP-a koji se tiču svetog reda i ženidbe. Tako npr. uz kanon 1009 ističe se da oni koji su primili biskupski ili svećenički stupanj svetog reda dobivaju poslanje i vlast djelovati *in persona Christi capitis*, a đakoni nasuprot tome služe narodu Božjem snagom liturgije služenja, riječi i ljubavi.⁴⁹

Iz navedenog je očito da najznačajniji dokumenti crkvenog učiteljstva nigdje eksplicitno ne koriste izričaj *in persona Ecclesiae*. Na pitanje zašto se danas ne bi koristilo tu sintagmu, odgovor može ležati u tvrdnji da se taj izraz nije koristio prije. Dokumenti pak nigdje ne obrazlažu zašto.

Drugi razlog protiv uporabe sintagme leži u eventualnom njezinu krivom razumijevanju. Ono bi moglo ići nauštrb prvog izričaja *in persona Christi capitis*. U kojem slučaju? Ovdje je važno ukazati na ovaj dodatak *capitis* koji se ne pojavljuje u svim dokumentima. Genitiv *capitis* ističe da je Krist Glava, da svećenik u ime osobe Krista Glave slavi npr. euharistiju. Kada bi se umjesto toga također upotrijebio izričaj *in persona Ecclesiae*, moglo bi se krivo razumjeti da je Crkva ta koja daje snagu pretvorbe, koja oprašta grijeha svojom milošću, koja krsti i sl. Valja istaknuti još jedno moguće krivo tumačenje. Ako bi netko iz ove

⁴⁸ Usp. *Isto*, br. 802, 1752.

⁴⁹ Usp. BENEDIKT XVI., *Motu proprio Omnium in mentem* (26. X. 2009.), br. 2.

sintagme pokušao zaključiti da ministerijalno svećeništvo nema svoga sakramentalnog opravdanja, da svi vjernici mogu valjano dijeliti sve sakramente, da zajednica podjeljuje službu svećenika bez sakramenta svetog reda, onda bi to bilo upravo suprotno od onoga što ova sintagma sakramentalno znači. Takvima valja dozvati u pamet da svećenik djeluje u ime naroda samo zato jer predstavlja Isusa Krista, koji je Glava svih udova. Svećenik pristupa k oltaru kao Kristov službenik, dakle prvo *in persona Christi*, ali za ljude u ime Crkve.⁵⁰

Treći mogući razlog protiv korištenja sintagme *in persona Ecclesiae* valja vezati uz pitanje osobnosti Crkve. Dok je osoba Isusa Krista jasno dogmatski definirana kao božanska s ljudskom i božanskom naravi, dotle pojam osobnosti Crkve nije tako jasan i istican. Pitanje osobnosti i međusobnih relacija unutar Presvetog Trojstva potresalo je ranokršćansku Crkvu i konačno se iskristaliziralo na prvim četirima općim crkvenima koncilima. Nakon usklađivanja pojmova *persona*, *prosoyon* i *hypostasis* došlo se do zaključka da je božanskim osobama zajednička bit božanski život, a odnos među osobama da je različit, iz čega slijede među-osobne relacije. Za nas je ovdje važno naglasiti da se pojam *persona* može osim na Krista primijeniti i na anđele i ljude, budući da je antropološka slika *osobnosti* bila analogno polazište trinitarnih diskusija. Osim u trinitarnom, kristološkom, anđeoskom, antropološkom smislu pitamo se može li se govoriti također o osobnosti (*personalitetu*) Crkve i u eklezijalnom smislu? Ako pođemo od uobičajenih teoloških pretpostavki da je Crkva Kristovo mistično Tijelo ili da je Kristova zaručnica, zašto bi bilo nelogično govoriti o *personalitetu Crkve* kad je ona zaručnica? Ili ako uzmemo da je Crkva u svojoj biti božansko-ljudska sastojnica sastavljena poput dviju naravi u Kristu te pritom ističemo da Krist ucjepljuje ljude u svoje otajstveno Tijelo (Crkvu), zašto bi bilo pored *personaliteta Krista i ljudi*, nelogično govoriti o svojevrsnoj osobnosti Crkve? Ako osobnost pogledamo iz pravnog kuta, Katolička crkva i Sveta Stolica jedino se razumiju kao moralne osobe (*persona moralis*) po božanskom pravu (usp. ZKP, kan. 113, par. 1). Unutar Crkve imamo partikularne pravne osobnosti (*personae iuridicae*) kao što je npr. biskupija i sl. Iako individualizirani, pravni pojam osobnosti najizravnije se odnosi na čovjeka kao nositelja razumnosti i svijesti, slobode i odgovornosti, moralnosti i ljudskog dostojanstva a iz rečenoga slijedi da se opravdano ali nijansirano može govoriti o moralnoj i pravnoj osobnosti Crkve. Pritom je svakako važno istaknuti da se ne radi o jednakoj osobnosti Krista, anđela, ljudi a onda sukladno tome nije jednaka osobnost Krista i Crkve, ali se svojevrsna eklezijalna osobnost

⁵⁰ Usp. PIO XII., *Enciklika Mediator Dei*, (20. XI. 1947.) u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, br. 3850.

Crkve ipak čini logičnom i utemeljenom. Uostalom i zbog toga pojam Crkva u otajstvenom smislu osobnosti pišemo velikim slovom. Da se istakne različitost osobnosti Krista i Crkve moglo bi se po uzoru na prvu sintagmu *in persona Christi capitis*, slično kod druge dodati *in persona Ecclesiae corporis*. To bi naznačavalo i obrazlagalo da Crkva ima svoju osobnost samo kao Kristovo Tijelo.

Pri kraju valja ukazati na tri moguća razloga uporabe sintagme *in persona Ecclesiae (corporis)*. Prvo što dosad nije bila u eksplicitnoj i raširenoj uporabi, ne znači da ne može biti. To svjedoče mnogi teološki pojmovi, koji prije nisu bili korišteni. Podsjetimo npr. na tvrdnju da je Crkva *opći sakrament* koji je među prvima primijenio Johannes Kuhn 1855. godine. Dotad toga pojma nije bilo u teološkoj literaturi a trebalo je puno vremena da uđe u koncilске dokumente. Osim toga to što nemamo izričite koncilске uporabe sintagme *in persona Ecclesiae* ne znači da nemamo sadržajno sličnih uporaba. Tako npr. u koncilskoj konstituciji o liturgiji *Sacrosanctum Concilium* kaže se da je euharistija djelo hijerarhije i zajednice. Doslovno se kaže: »Immo, preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi, ad Deum directate nomine totius plebis sanctae« (Štoviše i molitve što ih Bogu upravlja svećenik koji u Kristovo ime predsjedava skupu, on izgovara u ime svega svetog puka) (SC 33). Zar sintagma *nomine totius plebis sanctae* u ovom kontekstu sadržajno ne odgovara izričaju *in persona Ecclesiae*? Također Dekret o službi i životu prezbitera *Presbyterorum ordinis*, govoreći o naravi prezbitarata u poslanju Crkve, ističe da je Isus postavio neke da budu službenici, da prikazuju žrtvu, da opraštaju grijeha te da za ljude javno obavljaju svećeničku službu u Kristovo ime (usp. PO 2). Ovdje se služenje *in persona Christi* osmišljava i veže za ljude. Time se izravno ističe zastupnička dimenzija obavljanja sakramenata za ljude u Kristovo ime. S posebnom pozornošću valja u ovom smislu navesti također mišljenje uvaženog anđeoskog učitelja Tome Akvinskoga. On ispitujući uzroke sakramenata postavlja pitanje je li djelitelju sakramenata nužno potrebna nakana Crkve? U odgovoru ističe da je nakana Crkve nužna, a doslovno obrazlaže to time da *minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae*.⁵¹ Danas bi se takvu obrazloženju moglo dodati: budući da je Krist Glava Tijela Crkve a Crkva Kristovo mistično Tijelo. Ovdje je važno naglasiti da se ne može rastaviti Glava od Tijela ni Tijelo od Glave.

Ovi argumenti nam sugeriraju da su mišljenja sadržajno sličnih mjesta navedenih koncilskih dokumenata te eksplicitna uporaba sintagme *in persona totius Ecclesiae* Tome Akvinskoga dovoljno snažan i dostatan razlog i dokaz opravdanosti povlačenja paralele između tih dviju sintagmi. Očito je da ova

⁵¹ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, III, 64, 8. To također proizlazi iz SC 33 i PO 2.

druga još nije dovoljno istražena, što ne znači da nema svoje teološko utemeljenje, pogotovo kad znamo da ju je rabio anđeoski učitelj Toma Akvinski.

Kao drugi razlog *pro re* dala bi se navesti teološki recipirana kristocentrična i eklezioцентриčna zastupnička sakramentalna dimenzija, posebno iz perspektive predstavljenih sakramenata krštenja, pomirenja i euharistije. Tako npr. djelitelj je kod krštenja nedvojbeno u službi Krista Glave i djeluje *in persona Christi capitis*. Budući da *eo ipso* djeluje također u ime Crkve, zastupa zajednicu Crkve. Kristovom milošću krštenje učlanjuje u Crkvu. Valja naglasiti da on nije taj koji stvarno učlanjuje, kao ni sama Crkva, nego je djelitelj Crkve u službi *causae principalis*, u službi Onoga nevidljivoga koji stvarno učlanjuje, ali je također paralelno u službi Crkve od koje je dobio nalog i čiju nakanu ispunja. Kad je djelitelj krštenja u službi *in persona Christi* ima li nekih teoloških razloga da istovremeno ne bude u službi *in persona Ecclesiae* u personalitetu Crkve kako smo ga obrazložili, budući da predstavlja i Crkvu kao otajstvenu osobnost? Svećenik nastupa slično *in persona Christi* i u sakramentu pomirenja s Bogom. Budući da jednako tako ima službu pomirenja s Crkvom koje se nedvojbeno događa po Kristu, ne nazire se protivni teološki razlog zašto se njegovo zastupničko djelovanje ne bi moglo predstaviti sintagmom da iz tog kuta također djeluje *in persona Ecclesiae*, tj. u ime Crkve kao zajednice i nositeljice pomirenja.⁵² Svećenik izriče odrješenje *in persona Christi*, ali jednako tako i *in persona Ecclesiae*, naglašavajući da je opet Krist taj koji odrješuje, ali preko Crkve kao nositelja pomirenja, pa stoga i u ime otajstvene osobnosti Crkve. Djelitelj sakramenta pomirenja otvara raskajanima Očevu ljubav i djeluje *in persona Christi* i *in persona Ecclesiae*, pomiruje s Crkvom i Bogom. Iz euharistijskog kuta može se postaviti slično pitanje. Budući da je Crkva kao Tijelo Kristovo subjekt euharistije, onda bi bilo logično da crkveni zaređeni služitelj ne djeluje samo *in persona Christi*, nego bi se moglo reći i *in persona Ecclesiae*. Zašto? Zato jer svećenik zajedno s pukom (čak i kad puk nije nazočan) za puk prinosi žrtvu čistu, svetu, savršenu. Svećenik je rođen zajedno s euharistijom u »Blagovalištu na katu« (Lk 22,12). On u euharistiji zastupa Krista i Crkvu.

Kao treću odskočnu dasku u prilog uporabe sintagme *in persona Ecclesiae* možemo postaviti prihvaćenu sakramentalnost Crkve. Ponovimo ono najvažnije na temelju Pavlove teologije: budući da je Krist sakramentalan i Crkva je sakramentalna. Kao takova ona je sakramentalni znak Krista u svijetu. Njezina sakramentalnost izvire iz Kristove a prelijeva se po sakramentima u vjeri i nakani Crkve na primatelje. Ako se analogno Kristovoj sakramentalnosti

⁵² Usp. Franz-Josef NOCKE, *Wort und Geste. Zum Verständnis der Sakramente*, 129.

govori o zastupanju *in persona Christi*, što priječi da se nijansirano na temelju recipirane sakramentalnosti Crkve analogno govori također i o zastupanju *in persona Ecclesiae*?

Čini se da ni jedan razlog teološki ne postavlja nepremostivu zapreku uporabe sintagme *in persona Ecclesiae*. Sažeto se može reći da sakramentalne službe djeluju kako *in persona Christi* tako i *in persona Ecclesiae* budući da je Krist Glava a Crkva Tijelo. Glavu od Tijela i Tijelo od Glave nemoguće je rastavljati, ali ih se mora teološki razlikovati i pojmovno ne miješati. Stoga su zaređeni na poseban način službenici Krista i Crkve, kao što su i sakramenti znak Krista i Crkve. Kad naznačuju Crkvu, znak su Krista. Kad djeluju u ime Krista, *eo ipso* djeluju i u ime Crkve i obratno.

Umjesto zaključka

Zadaća teologije je propitivati i tražiti rješenja. Teologija sakramenata u svome bitnom sadržaju govori da su sakramenti istovremeno znak Krista, Crkve, vjere, spasenja i vječnog života, kako glase podnaslovi u *Katekizmu Katoličke Crkve* (usp. KKC br. 1113-1134). Time je snažno istaknuto neodvojivo isprepletano jedinstvo kristološke, ekleziološke, antropološke, povijesno-spasonosne i eshatološke dimenzije sakramenata, koje su ovdje došle do izražaja u kratkom pogledu na krštenje, pomirenje i euharistiju. Sakramenti su milosni znaci Krista po Duhu u Crkvi za ljude, za pojedinca i zajednicu. Sakramenti dobivaju svoju sakramentalnost na temelju sakramentalnosti Crkve a Crkva na temelju sakramentalnosti Krista. Uz napomenu da ta pitanja valja još propitivati na temelju u tekstu iznesenih postulata, logično je zaključiti da su djelitelji sakramenata zastupnici Krista i Crkve. Iz ove premise slijedi da zastupnički djeluju istovremeno *in persona Christi* i *in persona Ecclesiae*. Dakle nema bitnih teoloških razloga protivnih uporabi sintagme *in persona Ecclesiae*, dakako uvijek nijansirano i u povezanosti sa sintagmom *in persona Christi*, što znači tamo i onda kada se njome preciznije izražava nijansirani teološki sadržaj.

Summary

**THE QUESTION OF THE USE OF SYNTAGM
IN PERSONA ECCLESIAE**

Niko IKIĆ

Catholic Theological Faculty in Sarajevo
Josipa Stadlera 5, BiH – 71 000 Sarajevo
niko.ikic@bih.net.ba

This article is divided into three sections: The sacramentality of Christ and the Church; acting in the name of Christ and the Church; and the reasons for and against the use of the syntagmatic phrase in persona Ecclesiae. Presenting the question of the sacramentology of Christ and the Church, the author leans on several significant theologians in recent times (Johannes Kuhn, Otto Semmelroth, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner). In the second chapter the author refers to celebrants of the sacraments who represent the person of Jesus Christ in the name of the Church to offer the sacrament of Baptism, the Holy Eucharist and Reconciliation. In the third chapter the author gives several arguments for and against the use of the said syntagmatic phrase.

Connecting but not equating the sacramentality of Christ and the Church, significant documents from the Second Vatican Council use the term in persona Christi while at the same time they do not use the term in persona Ecclesiae. We therefore ask, are there any important theological reasons against that nuance and in using the term in persona Ecclesiae. The question should be primarily approached from the viewpoint of the sacramentology. It is especially questioned the representative dimension of the minister of sacraments of Baptism, Reconciliation and the Eucharist. From that perspective the author suggests a conclusion: the use of the term in persona Christi does not present any vital theological reasons not to use the nuanced term in persona Ecclesiae.

Key words: in persona Christi, in persona Ecclesiae, sacramentality of Christ, sacramentality of the Church, Baptism, Eucharist, Reconciliation.