



crkva u svijetu

PRINOSI

TEOLOGIJA SAKRAMENATA U PRAVOSLAVNOJ CRKVI

Robert Bačvari

Teologija sakramenata općenito

»Kršćanstvo je liturgijska religija. Crkva je prije svega zajednica službe Božje. Najprije služba Božja, a zatim doktrina i disciplina.«¹

Taj citat poznatog suvremenog ruskog teologa razjašnjava nam koliki ugled uživaju sakramenti u Ist. Crkvi. Istodobno nam pokazuje da od Ist. Crkve ne možemo očekivati dogmatiku sakramenata u skolastičkoj profinjenosti. »Na Istoku su i na Zapadu, naimе, u istraživanju objavljene istine primjenjivani različiti putovi i pristupi za spoznaju i ispo- vijedanje božanskih otajstava. Nije stoga čudo da neke strane objavljeno- g misterija ponekad prikladnije shvaćaju i bolje osvjetljavaju jedni nego drugi, tako da za one razne teološke formule nerijetko valja reći da se međusobno dopunjuju negoli suprotstavljaju« (De oecumenismo, cap. 17). Dok je Zapad više rasvjetljavao svrhu i cilj sakramenata i tako rješavao važna teološka pitanja, u Ist. Crkvi postavljani su drugačiji akcenti, tj. ne toliko na službenu stranu nego karizmatičku. Da se tako izložimo velikoj opasnosti subjektivizma, to je već Dionizije Areopagita uočio (cf. njegov spis Ep. ad Demoph.). U stvari, ne postoji gotovo nikakvo autoritativno učiteljsko razjašnjenje u čitavoj Pravoslavnoj Crkvi o pita- njima poimanja sakramenata, tj. ne postoje dogme. Dogme su općenito bile pripuštane od Pravosl. Crkve samo da bi se stupilo nasuprot zablu- dama. A u slučaju nauke o sakramentima to nije bilo potrebno barem do 16. st., a poslije toga dogme nisu više bile donošane.

Pravoslavna nauka o sakramentima biva nam uočljiva u živom kultu, koji je dobio svoj oblik sredinom 1. st. i u nauci otaca. Već NZ govori prilično jasno o krštenju, krizmi i euharistiji. Još u apostolsko doba obli-

¹ Florovsky, *The Elements of Liturgy in the Orth. Cath. Church*, New York, ZS One Church, 13. sv., 1959.

kovao se i sakramenat pokore i odvojio od krštenja. Oci 2. i 3. st. pišu i o ordinaciji i bolesničkom pomazanju te naglašavaju stvarnu prisutnost u euharistiji i razlikuju krštenje od krizme. Mistagoško poimanje sakramenata, što je sve do danas karakteristično za Ist. Crkvu, razvio je prije svega Dionizije Areopagita (5. st.). U njemu se sjedinjuje aleksandrijska teologija, mistika Ćirila Jeruzalemskog i Grgura Nisenskog. Ipak, on je pod većim utjecajem neoplatonizma, posebno neoplatonizma kasnijih spisa (Proclus, Jamblichus). U sakramentalnom i hijerarhijskom redu Crkve on vidi odraz kozmičke hijerarhije² i svrstava joj ga u trijadskim stupnjevima: krštenje, pomazanje mirom, euharistija; biskup, svećenik, dakon. Formulirajući svoju mistiku sakramenata uvelike se poslužio terminologijom pretkršćanskih misterija.

Nadalje, posebno je značajna teologija posljednjeg crkvenog oca, Ivana Damaščanskog i sakramentalna mistika Nikole Kabasilasa³ (+ prije 1391). Od 13. st. pa nadalje Istok je preuzeo gotovo bez otpora svih sedam sakramenata, u jeku unionskog koncila u Lyonu. U međuvremenu latinska je skolastika bila razvila veličanstvenu teologiju sakramenata, koja je u prijevodima⁴ Istoku postala dostupna. I zaista, uskoro se već pokazuju utjecaji skolastičke teologije, kao npr. 1260. g. na jednoj sinodi na Cipru (i naravno u *Confessio fidei* Mihaela Paleologa, koja mu je bila diktirana od koncila u Lyonu), a nakon 16. st. ti su utjecaji sasvim očiti. U to vrijeme Istočna je Crkva zbog suočavanja s protestantizmom bila primorana točnije formulirati definicije. Tako je došlo do teologije školskoga tipa, koja znatno pokazuje katolički utjecaj. Tu je značajna razmjena pisama carigradskog patrijarha Jeremije II s jednom grupom protestantskih teologa iz Tübingena, *Confessio Petra Mogile*, kijevskog metropolita (1643. g. potvrđena u ispravljenom obliku od jedne carigradske sinode) i *confessio Dosithei*, jeruzalemskog patrijarha (potvrđena 1672. g. od jedne sinode u Jeruzalemu). Ali u to doba neki su teolozi bili i pod protestantskim utjecajem. Jedan od najučenijih u 17. st., Kiril Loukaris (neko vrijeme carigradski patrijarh), svojom borbom protiv katolicizma dospio je u kalvinizam. Njegova senzacionalna *Confessio*, koja je objavljena 1629. g. u Genfu, bila je osuđena od 6 sinoda, a on sam osuđen i smaknut.

U pravoslavlju su sve do u naše stoljeće sakramenti bili naizmjenično pod velikim utjecajem katoličkim i protestantskim. Najznačajniji ruski dogmatičar 18. st., metropolit Makarij, u svome djelu, koje je kroz 100 godina određivalo rusku teologiju, ne pokazuje ni malo samostalnosti ni suvremenog načina prikazivanja. Dogmatika je potpuno zapadnjačka i k tomu konzervativna. Tek krajem 19. st. i početkom 20. ojačala je opozicija protiv zapadnog utjecaja. Njezini glavni predstavnici jesu prije svega ruski teolozi laici Florovsky, Chomiakov i Bulgakov (+ 1944). Oktobarskom revolucijom pokret je bio u Rusiji iskorijenjen, ali se nastavio u egzilu, naročito na akademiji Sv. Sergeja u Parizu. Danas je moderna pravoslavna teologija okarakterizirana naglašenim ekumenskim stavom i vraćanjem na osobitosti istočne tradicije.

² Usp. *Div. nom.* PG 3, 693 i *Eccl. hier.*, Pg 3, 369-584.

³ Usp. N. Kabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus*, preveo i izdao Ivanka, München 3, 1966.

⁴ Planudes † 1305, Kydones † oko 1397, Kalekas † 1410, Chrysoberges † 1429.

Pravoslavno shvaćanje sakramenata

Pravoslavlje je od vremena Dionizija Areopagita i Kabasilasa sačuvalo izrazito mistično shvaćanje sakramenata. Misterij se stavlja u okvir pobožanstvenja čovjeka, kao jedno od sredstava, doduše prvo, ali ne jedino. Pojam misterija je naime obuhvatniji. On označava misterij otkupljenja i božanskog plana spasenja, misterij Crkve i božanske nazočnosti u svijetu, te u sebi uključuje način kako nam spasenje dolazi i kako nam Bog postaje nazočan, misterij slavljen liturgijom, riječ i sakrament, ali i mnoge sakramentalije, ikone, molitve, doksologije, čašćenje svetaca. Sakrament se dakle poima sa stanovišta povijesti spasenja, jer je sam Otkupitelj prasakrament »koji u Crkvi nastavlja živjeti i u sakramentima otkupljene potpuno sebi integrira«. ⁵

Sakrament nadalje u sebi sadrži ekleziološku dimenziju, jer posvećuje kršćane i time izgrađuje Crkvu. »Sama je Crkva okarakterizirana sakramentima time što je tijelo Kristovo i što se sastoji od pojedinih članova«. ⁶ I napokon sakrament ima eshatološki značaj: budući da prikazuje divinizaciju čovjeka u Kristu, on je (prema Pavlu i prema sakramentalnoj mistici Kabasilasa) polog potpune divinizacije nakon paruzije i »početak i građevinski plan jednog novog preobraženog svijeta«. ⁷

O sakramentima općenito

1. Pravoslavna teologija čvrsto stoji na stajalištu da je božansko ustanovljenje bitna značajka sakramenata. To se ustanovljenje dokazuje iz izvora objave: iz Pisma i tradicije. Premda na temelju novijeg biblijskog istraživanja ne možemo govoriti o tome da je Isus ustanovio sakramente u njihovoj današnjoj formi i obliku, ipak većina teologa drži da se u Pismu mogu naći barem prvi tragovi svih sakramenata. Njihov daljnji razvoj može se upoznati iz tradicije.

Dyovuniotis i Mesoloras ponekad pišu o ustanovljenju po Kristu i apostolima, što Malinovsky i Androutsos kategorički odbacuju, ako se radi o razlikovanju, tj. da bi neki sakramenti bili ustanovljeni od Krista, a neki od apostola. Novija teologija čvrsto drži da se svi sakramenti svode na Krista i njegovu zapovijed, ali se ne zalaže za neposredno nego posredno ustanovljenje. Neposredna ustanova sakramenata potječe od apostola i crkvene tradicije. Prilično jednoglasno priklanjaju se teolozi uvjerenju da samo Bog može u svojoj slobodnoj volji odrediti način kako će dijeliti svoju milost i da samo Bog može odrediti milosti neki vanjski znak. Zato treba čvrsto ostati pri božanskoj ustanovi, iako je ne nalazimo neposredno u recima Pisma.

2. Prema jednoglasnoj nauci teologa sakrament se sastoji od dvaju elemenata: vidljivog i nevidljivog elementa. Latinska nauka razlikuje opet u prvom, vidljivom elementu dvije stvari: materiju i formu. I istočnjacima je poznata ova razlika, ali je ne definiraju tako precizno. Oni općenito razlikuje materiju od riječi, ali njihova je terminologija vrlo kon-

⁵ Julius Tyciak, u *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf, 1971, od Ivanke, Tyciak, Wiertz izd., str. 286.

⁶ N. Kabasilas, *Lit. exp.*, 27, PG, 150, 452.

⁷ J. Tyciak, nav. dj., str. 288.

fuzna i vrlo često upotrebljavaju pojam za pojam. Dyovuniotis smatra da skolastičko razlikovanje materia remota i materia proxima u Istočnoj crkvi nije uobičajeno i da ta stvar više pravi konfuziju nego jasnoću. On piše da borba oko tih dvaju oblika vanjskog znaka ne donosi nikakva ploda i zato treba radije ostati pri vanjskom znaku i unutarnjoj milosti. I Androutsos drži te skolastičke termine suvišnim i beskorisnim.

Dakle, termini materia i forma jesu problematični i za vrijeme čitave bizantinske epohe bili su neupotrebljivi. Prvi put ih nalazimo 1260. g. na jednoj ciparskoj sinodi koju smo gore spomenuli, zatim u 16. st. češće i kod Grka (Jeremias II) i kod Rusa (Petar Mogila). — Raspravlja se i o pitanju je li potreban svaki dio i svaki obred vanjskog znaka za ostvarenje sakramenta. Androutsos i Malinovsky tumače da je bitna samo jezgra obreda, jer ona potječe od utemeljitelja, a sve je drugo došlo tijekom vremena. Tako Androutsos razjašnjava i pitanje da li je za ostvarenje euharistije potrebna čitava liturgijska svečanost: razne crkve propisivale su kroz stoljeća razne obrede i mogu ih opet promijeniti, iz čega se jasno vidi, da je ostvarenje euharistije povezano uz njezinu jezgru. Međutim, Androutsos s ovom teorijom nailazi na otpor kod Germogena, Jastrebova i Mesolorasa.

3. Sakramenti se međusobno ne promatraju kao svi jednaki, nego se hijerarhijski stupnjuju. Jedna komisija rumunjskih i anglikanskih teologa 1935. g. u Bukureštu naglasila je hijerarhiju sakramenata, i tu su krštenje i euharistija označeni kao »najistaknutiji božanski misteriji«. Postoje nužni i nenužni sakramenti: krštenje, euharistija, krizma, pokora, nasuproć ordinaciji, ženidbi i bolesničkom pomazanju. Ta je razdioba na temelju Pisma i naravi sakramenata. Ali ima teologa koji ne priznaju tu razdiobu.

Dyovuniotis ne želi ništa znati o razdiobi u nužne i nenužne sakramente. On sve drži nužnim, jer je i božanska milost nužna koja se samo po njima dobiva.

4. »Sakramenat je jedna sveta radnja po kojoj milost ili, što je ista stvar, otkupiteljska Božja moć na tajanstveni način djeluje na čovjeka.« Tako piše Philaret, moskovski patrijarh (1782—1867) u svom katekizmu, koji je 1893. godine autorizirala ruska Crkva.⁸ Pri tom svaki od sedam sakramenata ima svoj specifični način djelovanja, svoje specifične milosti. Općenito orijentalna teologija čvrsto drži da je posredovanje milosti, što predstavlja bit sakramenta, povezano sa samom supstancijom sakramenata. To se obrazlaže Sv. Pismom i naukom otaca. Confessio Dosithei koja je bila pod katoličkim utjecajem definira sakramente kao »instrumente koji nužno djeluju milost u posvećenim ljudima« (*ex anagkes!*). Međutim, skolastički termin »ex opere operato« vrlo je problematičan. Neki shvaćaju taj izraz na taj način kao da milost biva saopćena »sine ullo bono motu«, tj. neovisno o dispoziciji ili sudjelovanju onoga koji prima. Zbog toga odbacuju taj izraz kao »juridizam« Kat. Crkve (Malinovsky, Mesoloras, Bulgakov). Drugi shvaćaju taj izraz tako da sakramenti doduše ne daju milost mehanički, ali je njihovo ostvarenje neovisno

⁸ Engleski prijevod u R. W. Blackmore, *The Doctrine of the Russian Church*, London, 1845.

»o vjeri i etičkim kvalitetama onoga koji sakramenat daje ili prima.«⁹ S Karmirisom slažu se Androustos, Dyovuniotis, Balanas. Općenito im je jasno da je bolje izraz ne upotrebljavati, jer je zavodnički i opterećen s mnogim predrasudama. Teolozi naglašavaju da je diskusija o modus causalitatis neplodna, jer je konačno bit sakramenta misteriozna i nepojmljiva. Na kraju treba držati da sakramenat podjeljuje milost.

Kat. teologija razlikuje u euharistiji *confectio* (ispravno i zakonito obavljanje) i *perceptio* (primanje, koji zavisi o dispoziciji onoga koji komunicira). Zato sakramenat može biti »*validum sed non fructuosum*« ili »*validum et fructuosum*«. I istočnjaci poznaju ovu razliku. Oni je proširuju na sve sakramente. Prema definiciji jedan se sakramenat može označiti kao pravi sakramenat tek onda, kada stvarno daje milost. A budući da ona opet ovisi od dostojnog primanja, zato je za sakramenat potrebno ne samo zakonito obavljanje, nego i dostojno primanje kad se radi o odraslima. (To je teorija gotovo svih ruskih teologa 18. st. koji su bili pod protestantskim utjecajem, zatim teorija Antonijeva, Mesolorasova, Androustosova i Malinovskog). Kao sažetak piše Th. Spacil u *Doctrina theologiae orientis separati de sacramentis in genere*, Rim 1937, str. 136/7: »Oni ne vjeruju da je za valjanost sakramenta potrebna moralna dostojnost onoga koji prima, pri čemu ipak ovaj ili onaj teolog intenciju onoga koji prima smatra potrebnom za valjanost sakramenta. Dakako, za spasonosno djelovanje pri primanju sakramenta neophodna je nužna moralna spremnost za primanje. Tko bez nje pristupa sakramentima, za toga kažu da ne prima milost nego mu uračunavaju u prokletstvo, i pri tom ne razlikuju je li nedostatak prave spremnosti za primanje (*morales dispositiones*) s krivnjom ili bez krivnje.«

5. Pravi djelitelj je sam Krist, kao što se kaže u božanskoj liturgiji sv. Ivana Hrizostoma: »Jer ti si žrtovatelj i žrtva« (Grčko-englesko izdanje, London, 1969, str. 26). Nadalje Crkva je djeliteljica svih sakramenata. Ljudski djelitelj je Božji organ i instrumenat. Mora biti ordinirana osoba, čije posvećenje stoji u redu apostolske sukcesije, i on mora imati namjeru da podijeli sakramenat.

6. Što se tiče rješenja pitanja valjanosti sakramenata podijeljenih izvan prave Crkve moguća su u stvari dva stajališta, a svako pretpostavlja da je pravoslavna Crkva prava Crkva. Jedan stav je kruto prihvaćanje kanona, koji većinom zabacuju sakramente koje su podijelili heretici i šizmatici, a drugi je stav *oikonomia-e*, prema kojoj se sakramenti podijeljeni izvan Crkve proglašavaju valjanim, jer ova Crkva, koja je jedina posrednica milosti, daje obredima onih koji stoje izvan nje valjanost. Ipak, ovaj stav *kat'oikonomian* danas je vrlo problematičan, napadan posebno od starih ruskih teologa kao što je to Makarij, Philaret, a također Florovsky, Androustos, Dyovuniotis i Mesoloras. Nasuprot njima stoje Bafeides, Bernadakis, Sakellaropoulos i Karmiris.¹⁰

7. I s obzirom na »*carakter indelebilis*« krštenja, krizme i ordinacije vlada nesuglasnost. Oci Bazilije i Ćiril Jeruzalemski govore o nevidljivom biljehu (*sfragis*) s obzirom na te sakramente. Tako glasi formula prigo-

⁹ Joh. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodox. kath. Kirche*, Stuttgart, 1959, str. 103.

¹⁰ Usp. J. Karmiris, *Kako treba primati heterodoksne koji dolaze u ortodoksiju?*, grčki, Atena, 1954. O priznanju pojedinih sakramenata vidi dio B.

dom pomazanja s mirom: »Podijeli im zapečaćenje dara tvoga Sv. Duha.«¹¹ U skladu s tim krizma se vrlo često naziva »zapečaćenje«. U 16. i 17. st. prodire misao neizbrisivog biljega zajedno s utjecajem skolastike. Dositheos ga doslovno uzima u svojoj confesiji (*harakter aneksaleiptos*) s obzirom na krštenje i krizmu. Danas je karakter vrlo problematičan. Bulgakov ga priznaje, ali većina teologa smatra da neponovljivost krštenja, krizme i ordinacije, koja je općenito prihvaćena, ne spada nužno u »character indelebilis«. Tako Androutsos i Dyovuniotis.¹²

8. U čitavu prvom tisućljeću broj sakramenata je bio nesiguran. Dionizije Areopagita nabroja ih 6: krštenje, krizma, euharistija, ordinacija, posvećenje monaha i oficij za mrtve.¹³ Ivan Damaščanski piše samo o krštenju, krizmi i euharistiji. — Nestorijanci sve do 2. tisućljeća poznavahu samo krštenje i euharistiju. Tek su misionarenjem prosjačkih redova uvedeni drugi sakramenti. Armenci su brojili počevši od 5. st. 4 sakramenta: krštenje, zapečaćenje, ispovijed, euharistiju. Ordinacija, ženidba, bolesničko pomazanje uračunati su u misterije tek u 2. tisućljeću pod utjecajem dominikanaca. — Nakon Lionskog sabora prihvatit će pravoslavci sedam sakramenata. Broj sedam se nalazi u pismu carigarskog patrijarha Ivana Veccusa papi (1277) i u konfesijama Mihaela Paleologa (1267). Otada se brzo počeo udomaćivati broj sedam. (I gore spomenuta sinoda na Cipru, 1260. g. za vrijeme Germana Pessimandra, broji već svih sedam sakramenata. Brojenje je vjerojatno sasvim preuzeto od Zapada.) 1577. g. proglasio je patrijarh Jeremija II svečano, nasuprot luteranskim tübinškim teolozima, sedam sakramenata. I Dosithejeva konfesija izrazito se zauzima za to. Ipak ima nekih odstupanja. Monah Job računa bolesničko pomazanje i pokoru kao jedan sakramenat, ali zato još uzima posvećenje monaha. Joasaph, efeški metropolit (15. st.) broji 10 sakramenata, tako da osim poznatih sedam još uzima posvećenje crkve, posvećenje monaha i oficij za mrtve. Kiril Lukaris, neko vrijeme carigradski patrijarh, (+ 1638) i neki teolozi koji su simpatizirali protestantizam priznavali su samo krštenje i euharistiju kao sakramenat. (Lukarisova konfesija, kako je već spomenuto — bila je anatematizirana na 6 sinoda).

Ponekad je u novijoj ruskoj teologiji broj 7 sakramenata bio problematičan, tako npr. u Tarasiosa Kyrganskog, koji ga označava kao proizvoljnu skolastičku definiciju. On se poziva na Pseudo-Dionizija i Teodora Studionskog, koji su posvećenje monaha izričito označavali kao misterij. Isto tako Antonije, metropolit Kijevski, opiraše se broju sedam (i jedno i drugo djelo izišlo je u dvadesetim godinama ovog st.). I Chomiakov je nakon nabrojanja 7 sakramenata dodao riječi: »Ima još i mnogo drugih sakramenata, jer svako djelo učinjeno u vjeri, ljubavi i ufanju uliveno je čovjeku od Božjeg duha i priziva nevidljive milosti Božje.«¹⁴

Pojedini sakramenti

Krštenje — »Baptismus est illud divinum et sacrum sacramentum, ab ipso Salvatore institutum, quod collatum per ministrum Ecclesiae ei, qui ad eam primum accedit, per trinam in aqua sanctificata demersionem

¹¹ Matzev, *Die S. oder orth. kath. Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, str. 71.

¹² Usp. također J. Karmiris, nav. dj., str. 102.

¹³ Usp. *De Eccl. hier.* PG 370-584.

¹⁴ *The Church is One* u W. J. Birbeck, *Russia and the English Church*.

et emersionem in nomine sanctae Trinitatis, et celebratum secundum ritum in Ecclesia ab antiquissimis servatum, ita baptizato confert divinam illam gratiam, per quam iste purgatur tum originali peccato, si infans sit, tum et voluntariis peccatis, si jam adultus; qui prius in christiana fide fuerit instructus.«^{14a}

Ustanovljenje: Mt 28, 19. *Vanjski znak:* voda, trokratno uranjanje. *Obred:* trokratno uranjanje.

Stara je Crkva poznavala samo taj kanonski oblik krštenja. »Trokatnim uranjanjem i trokratnom epiklezom treba podjeljivati veliki sakramenat krštenja, da bi se na taj način označio oblik smrti i da bi krštenici naukom Božje spoznaje došli do prosvjetljenja duše.«¹⁵

Krštenje jednokratnim uranjanjem pojavilo se najprije u Španjolskoj. Cerularije je u jeku svoje agitacije protiv Zapada širio u Grčkoj glasine da Zap. Crkva krsti samo jednokratnim uranjanjem, što se općenito još nije prakticiralo u to rano doba. Protiv krštenja jednokratnim uranjanjem postoje odredbe 2. ekumenskog koncila i trulanske sinode.

Krštenje polijevanjem: Dok danas svi pravoslavci odbacuju krštenje polijevanjem, osim u slučaju nužde, to prije nije bio uvijek slučaj. U 17. st. to je bio običaj kod Jugorusa, a u 18. i početkom 19. st. kod svih Rusa. Sve do danas običaj nije potpuno izumro u Srednjoj Rusiji. Petar Mogila piše o tome: »Sveto se krštenje na nekim mjestima dijeli na taj način da se čitavo tijelo uroni, a na nekim mjestima se voda polijeva po glavi. Crkva čuva i jedan i drugi obred, prema običaju koji potječe iz starih vremena.«¹⁶ 1755. g. odredili su Grci, koji dotada nisu imali nikakvog prigovora protiv krštenja polijevanjem, u borbi protiv katolicizma, da je krštenje polijevanjem zabranjeno, osim u slučaju nužde, i da latine treba ponovno krstiti.

Djelovanje milosti: Krštenje proizvodi ponovno rođenje (Iv 3,3 s.), potpuno čišćenje od grijeha, opravdanje, posvećenje, ućlanjenje u tijelo Kristovo, i krštenje je preduvjet za primanje ostalih sakramenata. Krštenje je neizbrisivi biljeg, i ono se može pod nekim okolnostima uvjetno »ponoviti«, kad nije jasno je li sakramenat već podijeljen. *Djelitelj:* biskup, svećenik, u slučaju nužde laik.

Krštenje djece je uobičajeno od starine. Dionizije Areopagita veli da običaj potječe od apostola. Djeca se krste radi vjere njihovih roditelja i kumova.

Valjanost krštenja heretika: Mnogi oci (Ciprijan, Atanazije, Ćiril Jeruzalemski, Bazilije, Grgur Nazijanski kao i canones apostol.) i sinode često su ga odbacivali. Dokazano je da su Moskovljani ponovno krstili latinske kršćane od 1441. g. (osuda Florence) do sinode 1667. g. Nakon što je 1755. g. carigradski patrijarh Ćiril V, po nagovoru monaha Auxencija, naredio da se heretici ponovno krste, počеше i Grci napadati valjanost latinskog krštenja. Budući da se krštenje samo u slučaju nužde može podijeliti od

^{14a} Mesoloras, nav. prema Juglie, *Theol. dogm. christ. orient. ab Eccl. cath. dissid.*, III, Pariz, 1930, str. 65.

¹⁵ De spir. sanct. 15, 35. PG 32, 120.

¹⁶ Nav. Juglie, *ibid.*, str. 75.

laika, Rusi su ponovno krstili sve protestante, dok nije carigradski patrijarh na pitanje Petra Velikog odgovorio, da se obraćenici s protestantizma samo krizmaju.

U novije vrijeme oprezniji su s obzirom na ponovno krštenje. »Jer zbog konfesionalnog žara i bez poznavanja situacije postoji opasnost da se netko dade na ponovno krštavanje i tako povrijedi centralnu kršćansku dogmu 'priznajem jedno krštenje'.«⁴⁷

Kanonisti Pravoslavne Crkve već su u 19. st. prosuđivali valjanost krštenja prema ovom principu: »Pravoslavna Crkva priznaje krštenje svakog člana jedne kršćanske zajednice valjanim i spasonosnim (pa i kad ta zajednica ne pripada Pravoslavlju, nego se nalazi u herezi ili šizmi), kada ga ispravno podjeluje u ime Oca i Sina i Duha Svetoga jedna osoba koja ispravno vjeruje u Trojstvo. Pravoslavna Crkva stoji na tom da je krštenje vlasništvo Isusa Krista; da i druge kršćanske zajednice, koje se nalaze izvan Pravoslavne Crkve, imaju namjeru novokrštenike primiti u Kristovu Crkvu i krštenjem im posredovati milost Božju; da krštenici snagom Svetoga Duha, ispravno obavljenim činom krštenja postaju članovi tijela Kristova.«⁴⁸

Prof. Gardašević piše o tom: »Budući da srpska Pravoslavna Crkva pri obraćenju katolika ne ponavlja krštenje i krizmu, ona čvrsto drži da su rimski katolici valjano kršteni i valjano krizmani. Praksa rumunjske i bugarske Crkve ne razlikuje se od srpske prakse.«⁴⁹

Prema grčkom poimanju latinski je oblik krštenja samo protiv kanona, ali je dogmatski valjan (Chrys. Papadopoulos).

Pripravna ceremonija: krštenik stoji svučen do najzadnje haljine i bos pred svećenikom. Molitve za vjeru i milost. Tri egzorcizma, isprekidana hvalospjevima. Odreknuće sotone s licem okrenutim prema Zapadu. Trostruko priznanje vjere u Krista s licem prema Istoku. Trostruko vjeorovanje.

Glavna ceremonija: proсна molitva, blagoslov vode i ulijevanje ulja, molitve, hvalospjevi. Blagoslov ulja, pomazanje krštenika, trokratno uranjanje u ime Trojstva, 31. psalam, oblačenje.

Krizma — pomazanje mirom — »Chrisma est sacramentum in quo qui post baptismum sacro unguento charismata accipit spiritus sancti nec non virtutem corroborantem et evolventem quae in eo est novam vitam spiritualem.«²⁰

Ustanovljenje: U evanđeljima samo indirektno posvjedočeno: Iv 7, 37. U ostalim knjigama: Dj. ap. 8, 14—17; 2. Kor 1, 22; 1. Iv 2, 20 s. *Vanjski znak:* Pomazanje i formula.

Već u St. Zavjetu pomazanje je bilo znak darivanja duha, usp. pomazanje kralja. Posvećenje mire ili krizme određene za pomazanje već u staro

⁴⁷ Karmiris, *ibid.*, str. 105.

⁴⁸ *Kormčaja Kniga*, Moskva, 1816, sv. I, str. 205; usp. Mlaša, *Pravila Pravoslavne crkve*, Novi Sad, 1895, I, 277—278.

⁴⁹ Usp. Gardašević, E., *Die Gültigkeit der römisch-katholischen Sakramente bei den Orthodoxen u Taufe und Firmung*, od Suttnera, E. Chr. (Izd.), Regensburg, 1971, str. 131.

²⁰ Dyovuniotis, nav. Jugie, *ibid.* str. 130.

doba bilo je rezervirano biskupu. Danas je to privilegij nekolicine patrijarha. Mira se sastoji od najfinijeg maslinova ulja s aromatskim dodacima, a posvećuje se na Vel. četvrtak. Mnoštvo supstancija označava množinu darova Duha Svetoga.²¹ Mazanje raznih dijelova tijela ima simboličko značenje.²²

Da se neposredno nakon krštenja nadoveže krizma, to je vrlo stari običaj. Tertulijan piše: »Kad izidemo iz krsne kupelji, onda bivamo pomazani posvećenom pomašću.«²³ Prema riječima Petra Mogile povezanost krštenja i krizme dolazi do izražaja u Tit. 3, 5. Polaganje ruku ispalo je kod pravoslavne krizme, a sačuvalo se kod nestorijanaca i kopta.

Djelovanje milosti: Dovršenje krštenja, izlivanje Duha Svetoga. Krizma se ne može ponoviti. *Djelitelj:* biskup, svećenik. Da je već i u staro doba svećenik mogao krizmavati, može se zaključiti iz Apost. Const. B. 7, 22: »O krštenju, biskupe ili svećeniče, već smo rekli . . . najprije ćeš pomazati svetim uljem, zatim krstiti vodom i napokon zapečatiti krizmom.«

Prekrizmavanje obraćenika — To je bio običaj već u najstarijim vremenima i sinode su ga propisivale. Carigrad ga je zahtijevao na sinodama 1484. i 1755. g. Od g. 1895. postoje revidirani obredi, posebno za protestante, armene i katolike. Ti obredi sadrže katehizaciju, u kojoj se upozorava na doktrinarne razlike. Prije pomazanja bude ispovijed bez apsolucije, a poslije pričest. Budući da pomazanje kršćanskih konvertita nema obred krizme, može se eventualno posumnjati u njegov sakramentalni karakter te ga promatrati kao obred prijema. Time se izbjegava teška problematika u vezi s ponavljanjem sakramenta. Ali teologija se većinom nije mogla probiti do tog temeljenog rješenja.

Krizma se odmah nadovezuje na krštenje. Molitva za postojanost u vjeri i očuvanje krsne milosti. Pomazanje krizmom na čelu, očima, nosu, ustima, ušima, prsima, rukama i nogama. Čitanje: Rim. 6, 3—12, Evandjelje po Mateju 28, 16 do kraja. Prosna molitva.

Euharistija — *Ustanovljenje:* Mat 26, 26; 1. Kor. 11, 23. *Vanjski znak:* Darovi kruha i vina, tj. pšenični kruh s kvasom i crveno vino pomiješano s vodom; duhovna radnja, tj. euharistija koju vrši ispravno zaređeni; pretvorba, tj. anafora koja se sastoji od izvještaja o ustanovi, anamneze i epikleze.

Milosni dar: Pravo tijelo i prava krv našega Gospodina. Euharistija je misterij (*mystagogia*) i liturgijska radnja (*leitourgia*) u pravom smislu riječi. Ona u sebi sjedinjuje karakter gozbe, spomena, žrtve i momenat zajedništva, *communio*.

Pravoslavna Crkva ni s obzirom na euharistiju nema dogmatskih određenja. Samo su dvije točke definirane: pretvorba darova u tijelo i krv Gospodnju i karakter »nekrvne žrtve«.²⁴ Dok su neki oci ranog doba euharistijske darove prostodušno nazivali »simbolima«, »slikama« i »prispodobama« (*eikones, antitypa, homoiomata*, usp. Const. apost. 7, 27),

²¹ Usp. Symeon Solunski, *De Sacr.*, PG 155, 240.

²² Ciril Jeruzalemski, *Cat. myst.* 3, 3 PG 33, 1092.

²³ *De bapt.* 8.

²⁴ Usp. samu liturgiju.

kasnija teologija svijesno izbjegava te izraze i ograničuje ih na još neposvećene darove. Tako veli Macarius Magnus (4. st.) za euharistiju: »Ona nije slika tijela i slika krvi, kao što neki čiji je duh bio zamagljen Judo rekoše, nego tijelo i prava krv Kristova.«²⁵ Isto tako Ćiril Jeruzalemski priznaje stvarnu prisutnost: »Prividni kruh nije kruh... nego tijelo Kristovo i prividno vino nije vino, nego krv Kristova.«

Nasuprot luteranskoj nauci, koja priznaje Kristovu prisutnost samo »in usu«, u trenutku blagovanja, Dosithejeva confessio ističe da je Krist nazočan u kruhu i vinu »ante usum, in usu et post usum«. To je opća vjera Pravosl. Crkve. Ona nam biva uočljiva i u čuvanju sakramenta za pričest bolesnika i za liturgiju prethodno posvećenih darova koja se slavi radnih dana u korizmi, a to je običaj iz najstarijih vremena i može se dokazati da je postojao već u 4. st. (Pravoslavna Crkva slavi papu Grgura Velikog kao osnivača te liturgije). Ipak se nije udomaćio neki posebni kult klanjanja sakramentu izvan liturgije.

Za pretvorbu oci upotrebljavaju mnogo termina: metaballein (zamijeniti), metapoiein (izmijeniti), methistanaî (preoblikovati se), metarrythmizein (promijeniti), metaskeuazein (preraditi, preinačiti). Pretvorba se shvaća kao »dinamična transformacija ili kao asumpcija.«²⁶ Pretvorba se shvaća kao asumpcija na taj način da nastaje neka vrsta hipostatske unije Kristova proslavljenog čovjštva i božanstva i kruha, kao paralela s inkarnacijom da se element pobožanstvenjuje sjedinjenjem s božanskom naravi. (Ali čini mi se da je to problematično polazeći sa stajališta kalcedonske teologije!)

Od unionskog koncila u Lyonu pa nadalje, na kojem je Grcima bila nametnuta skolastička nauka transsupstancijacije, pravoslavna je teologija pod utjecajem tomističke teologije. Po prvi put nalazimo je u Georgiosa Scholariosa (1. polovina 15. st.), koji zastupa čitavu skolastičku nauku transsupstancijacije, zatim u Confessio Dosithei i u Mogile.

Noviji Grčki i ruski teolozi nemaju jedinstveno stajalište. Chomiakov i Papadopulos bore se protiv riječi transsupstancijacija, jer prema njihovu shvaćanju to je preveć materijalističko tumačenje koje ne vodi dovoljno računa o mističnom karakteru sakramenta. Bulgakov se posebno obara na razlikovanje supstancije i akcidenta, jer to razlikovanje prema njegovu mišljenju vodi direktno negiranju pretvorbe. On pretvorbu vidi ne u promjeni supstancijâ, nego metafizički i analogno inkarnaciji u povezivanju vanzemaljskog, duhovnog tijela Kristova sa zemaljskom materijom kruha i vina. »Istočni se teolozi plaše upotrebljavati termin transsupstancija zbog krive pretpostavke da se ona svodi direktno na nauku impanacije. Oni naime misle da su akcidenti neka vrsta kvazi-supstancije. Ali upravo to nauka transsupstancijacije želi izbjeći. Akcidenti su tu samo zato da sakriju proslavljenog Krista, kojega ne možemo ni vidjeti ni pojmiti, a ipak da pokažu njegovu nazočnost.«²⁷

O momentu transsupstancijacije ne postoji jedinstveno mišljenje. Ćiril Jeruzalemski piše: »A nakon priziva kruh postaje tijelo Kristovo, a vino

²⁵ *Cat. myst.* 4, 9; PG 33, 1104 B.

²⁶ Heller, F., *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937, str. 254; usp. također Heller, F., *Die Ostkirchen*, München, 1971, str. 163; usp. također Tyckaak, *ibid.* str. 296.

²⁷ Tyckaak, *ibid.* str. 296.

krv Kristova.«²⁸ Prema tom shvaćanju pretvorba je u epiklezi; usp. i formuliranje epikleze. Zanimljivo je da i Dosithej pretvorbu vidi u epiklezi, premda je inače puno ovisan o katoličkoj skolastici. (Petar Mogila ispočetka je u svojoj Confessio pripisivao pretvorbu izvještaju o ustanovi. Ali njegove su riječi u vezi s tim bile osuđene 1690. g. na jednoj sinodi u Moskvi.) Chrisostomus piše: »Svećenik recitira te riječi, ali snaga i milost dolaze od Boga. 'Ovo je moje tijelo' — govori on. Ta riječ pretvara darove koji se ovdje nalaze.«²⁹ Ali budući da on na drugim mjestima opet ističe priznavanje Božjeg duha, jasno je da i izvještaju o ustanovi i epiklezi pripisuje karakter pretvorbe. Nikola Kabasilas veli: »Zato za konsekraciju darova nisu u stvari dovoljne riječi Kristove koje je on nekoć izgovorio na posljednjoj večeri i koje svećenik govori u obliku pripovijedanja, nego one djeluju tek molitvom svećenika... Tek kad se izgovore riječi epikleze, dovršen je sveti čin i darovi su posvećeni.«³⁰

Da se pretvorba ne može zbiti bez epikleze, u tomu se slažu noviji teolozi. Međutim, da li se pretvorba zbiva *samo* epiklezom, to je problematično. Mnogi drže da je potrebna čitava anafora, drugi čak tijekom čitave liturgije počevši od prothesisa do synaxisa. (Čudnovato da se epikleza govori tiho, a glasno tek kod spomena svetaca.)

U Florenci se postavljalo i pitanje epikleze. Ona je stoljećima bila predmet kontroverzije. Ali u Florenci se apstrahiralo od definicije, jer su Grci *Communicantes* priznavali kao epiklezu. Kabasilas smatra »*supplices te rogamus*« epiklezom,³¹ Simeon Solunski označava kao epiklezu »*quam oblationem*«.³² Ali sve tri molitve, obratno nego epikleza u pravoslavnoj liturgiji, mole se *prije* izvještaja o ustanovi.

I *azimi* su bili u srednjem vijeku predmet žestoke polemike. Diskusija o tome prilično je zamrla. Zadnji put se upustio u nju patrijarh Anthimos VII u svome odgovoru papi Lavu XIII.³³

Pričest pod obje prilike opravdava se Iv 6, 53, gdje se govori: »... tko moje tijelo ne jede i ne pije moju krv...« Bulgakov piše: »Pričesniku se ne daje Kristovo mrtvo, beskrvno tijelo iz groba, nego živo, uskrslo i uzvišeno tijelo.«³⁴ Dakle, sjedinjenje tijela i krvi za Bulgakova je bitno, jer ono označava živog i uskrslog Krista. Androutsos i Dyovuniotis žigošu latinsku uredbu kao samovolju i povredu bratske ljubavi, jer ona predstavlja izdizanje svećenika iznad laika.

(*Nastavak slijedi*)

²⁸ *Cat. myst.* 1, 7; PG 32, 1072.

²⁹ *Hom. de prodit. Judae* 1, 6; PG 49, 380.

³⁰ *Lit. expos.* 29; PG 150, 425 s.

³¹ PG 150, 433.

³² PG 155, 740.

³³ Pobljiže o tezama i kontratezama u diskusiji oko *azima* vidi: Gordillo, M., *Compend. tehol. orient.*, Roma, 1950, str. 168-173.

³⁴ Nav. Heiler, *ibid.*, str. 263.